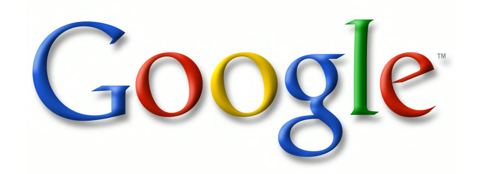
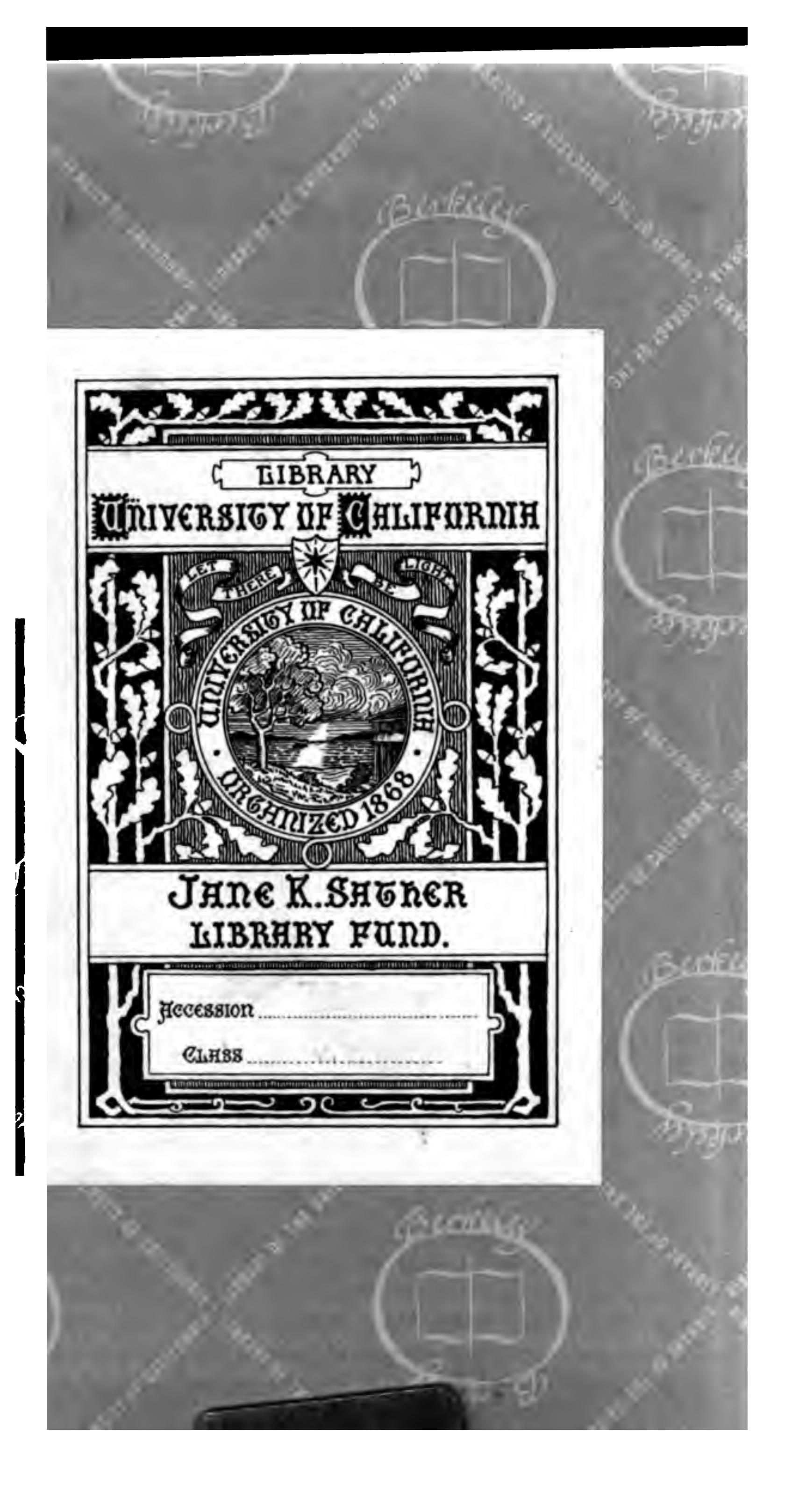
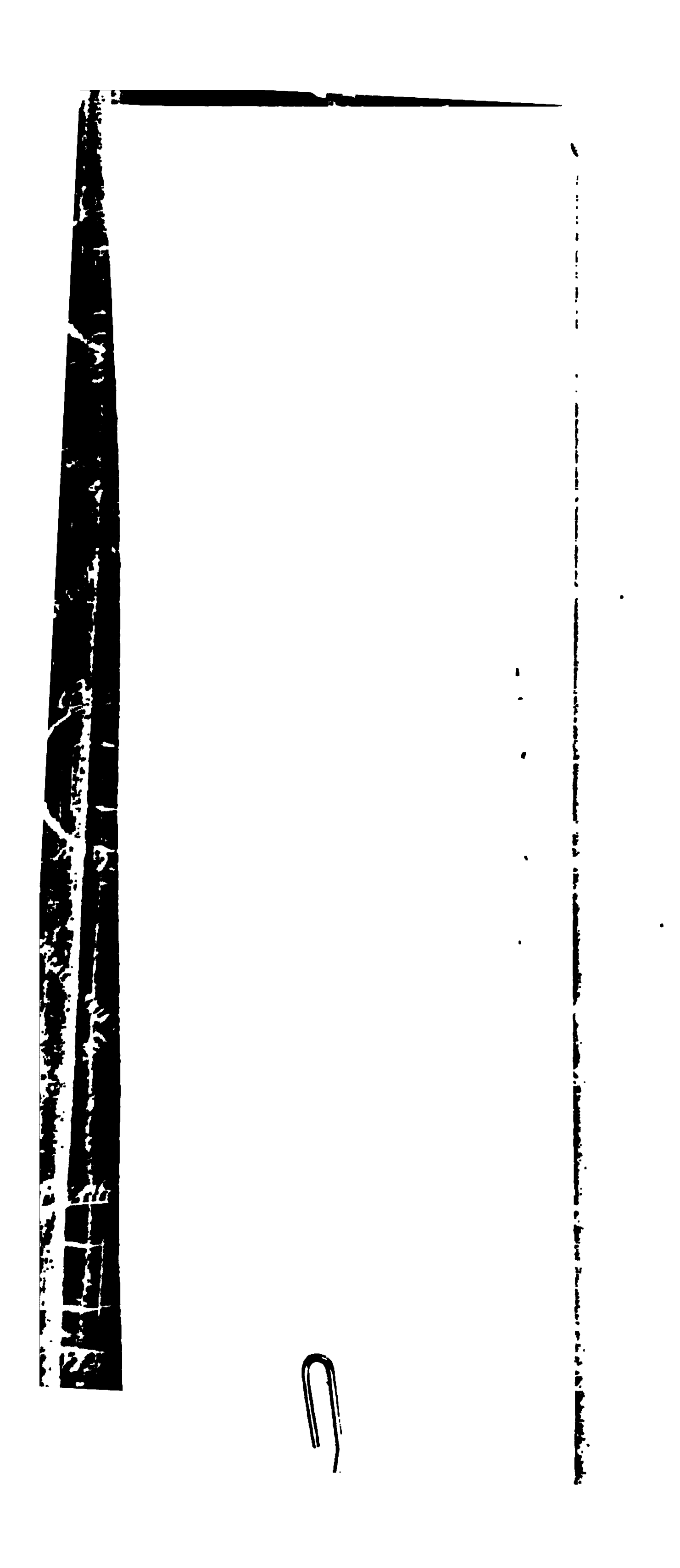





LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LET THERE BE LIGHT
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
ORGANIZED 1868
JANE K. SATHER
LIBRARY FUND.
Accession
Class





TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN

VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

VIII. BAND.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1892.

INHALT DES ACHTEN BANDES.



GNOSTISCHE SCHRIFTEN

IN

KOPTISCHER SPRACHE

AUS DEM

CODEX BRUCIANUS

HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT UND BEARBEITET

VON

CARL SCHMIDT,

DR. PHIL.

Gedruckt mit Unterstützung
des Königl. Preuss. Kultusministeriums und der Königl. Preuss.
Akademie der Wissenschaften zu Berlin.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1892.

Οὕτω τοίνυν, ἐπεὶ σεμνόν τι ἐφάνη τοῖς ἀνθρώποις Χριστιανισμὸς, οὐ μόνοις, ὡς ὁ Κέλσος οἴεται, τοῖς ἀνδραποδωδεστέροις, ἀλλὰ καὶ πολλοῖς τῶν παρ' Ἕλλησι φιλολόγων, ἀναγκαίως ὑπέστησαν, οὐ πάντως διὰ στάσεις καὶ τὸ φιλόνεικον, αἱρέσεις· ἀλλὰ διὰ τὸ σπουδάζειν συνιέναι τὰ Χριστιανισμοῦ καὶ τῶν φιλολόγων πλείονας.

Orig. c. Cels. III, 12.

SEINEN HOCHVEREHRTEN LEHRERN

DEN HERREN PROFESSOREN

DR. A. ERMAN UND DR. A. HARNACK

IN DANKBARER ERGEBENHEIT

GEWIDMET.

Vorrede.

Bereits im vorigen Jahre ist der koptische Text nebst Übersetzung des Codex Brucianus von Herrn Prof. Amélineau in den Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques Tom. XXIX, 1re partie herausgegeben, nachdem Am. vorher in der Revue de l'histoire des religions, Tom. XXI, Nr. 2, S. 176—215 die Resultate seiner Untersuchungen in knapper Form niedergelegt hatte. Über den Wert oder Unwert dieser Arbeiten habe ich mich in zwei ausführlichen Kritiken [1] ausgesprochen. Ich muss es lebhaft bedauern, dass ich nicht meine Arbeit selbst veröffentlichen konnte, denn schon damals — und dies betone ich um so mehr, um dem Vorwurf des Plagiats zu entgehen, — war mein Werk im Manuscript vollendet und am 21. April 1891 von Herrn Prof. Harnack dem Druck übergeben, also zu einer Zeit, in der die Ausgabe des H. Prof. Am. noch nicht erfolgt war. Da also eine Benutzung derselben nicht möglich war, sah ich mich zu einer Anzeige gezwungen, um zugleich die Gelehrten vor einer unbedingten Annahme der von H. Prof. Am. vorgelegten Übersetzungen und Untersuchungen zu warnen. Nur die Abhandlung in der Revue konnte benutzt

[1] Götting. Gelehrte Anz. 1891. Nr. 17. S. 640—657 und ebend. 1892. Nr. 6. S. 201—202: vergl. ferner das Nachwort dieses Werkes S. 666—680 und Amélineau: „Le Papyrus Bruce. Réponse aux Göttingische Gelehrte Anzeigen" in der Revue de l'histoire des religions 1891. Tom. XXIV, Nr. 3, S. 376—380.

werden; gerade sie liess mich die grossen obwaltenden Differenzen erkennen und nötigte mich, im August 1890 den Codex in Oxford einer genauen Untersuchung zu unterziehen, deren Resultate ich der Königl. Preuss. Akademie d. Wissensch. zu Berlin[1] vorzulegen die Ehre hatte. Leider hat der Druck infolge des schwierigen koptischen Satzes und der vorjährigen Krisis im Buchdruckgewerbe so viele Zeit in Anspruch genommen, dass ich erst jetzt meinem Versprechen nachkommen kann.

Wenn es nun den Anschein erweckt haben sollte, dass ich bei der Beschäftigung mit dem Gnosticismus von jenem eigentümlich aristokratischen Dünkel der Gnostiker befallen sei, ein *τέλειος ἄνθρωπος* zu sein, in dem die vollkommene Erkenntnis wohnt, und zwar auf wissenschaftlichem Gebiete, so weiss ich mich davon frei; denn ich bin so weit entfernt, meine Resultate und Ansichten für einzig und allein wahr und über jeden Zweifel erhaben zu halten, dass ich vielmehr befürchte, in manchen Punkten Irrtümern anheimgefallen zu sein. Freilich muss ich gestehen, dass geistreich hingeworfene Redewendungen nicht geeignet sind, mich in meinen Ansichten wankend zu machen; sollte aber H. Prof. Am. gewichtige Gegengründe, die aus der Sache selbst geflossen sind, zur Stütze seiner Thesen anführen, so werde ich mich der Wahrheit nicht verschliessen. Auch gebe ich mich der Hoffnung hin, dass andere Gelehrte, die auf den in Frage stehenden Gebieten ein kompetentes Urteil abzugeben imstande sind, die vorliegenden Differenzen ebenso eingehend wie objektiv prüfen werden, und es würde mir zur grössten Freude gereichen, wenn sie mir ihre abweichenden Ansichten in Recensionen oder Abhandlungen darlegten.

Ich brauche wohl kaum noch zu erwähnen, dass ein Neuling auf wissenschaftlichem Gebiete nur zu leicht Irrtümern unterworfen ist, zumal auf einem so unbebauten Arbeitsfelde, wie das vorliegende ist, dem zum ersten Male nur unter grosser Mühe und Anstrengung ein spärlicher Ertrag entlockt werden konnte. Später wird auch hier, hoffe ich, die Frucht vielfältiger sein. Darum kann von einer erschöpfenden Bearbeitung des Stoffes nicht die Rede sein; sollte aber diese Forderung gestellt werden, so würden

[1] Sitzungsber. d. Königl. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin philos.-hist. Kl. XI, 1891 S. 215—219.

meine Kräfte nicht ausgereicht haben. Denn das Gebiet des Gnosticismus ist so umfassend und verlangt so eingehende Studien der verschiedensten Zweige des Wissens, dass eine Persönlichkeit, selbst wenn sie ihre ganze Kraft in den Dienst der einen Sache stellen wollte, nicht im Entferntesten allen Anforderungen genügen würde. Dies wird noch um so mehr der Fall sein, je weniger auf jenen Gebieten Vorgänger vorhanden sind, welchen man als sicheren Führern folgen kann. Welch' Dunkel ist noch über der Astronomie, Astrologie, Alchemie, Magie und den damit zusammenhängenden sogen. gnostischen Gemmen und Zauberpapyri ausgebreitet, die in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung nicht nur bei Heiden, sondern auch bei Christen und Gnostikern von grosser Bedeutung im Leben gewesen sind? Welche Kenntnisse besitzen wir von der Geschichte der verschiedenen Religionen, die zur Entstehung des Synkretismus oder des Hellenismus und zur Ausbildung der neuen philosophischen und gnostischen Systeme beigetragen haben? Hier findet man meistenteils eine Menge Behauptungen und Hypothesen, die erst der sicheren Fundamentierung bedürfen, ehe sie als Bausteine zu einem festen Gebäude benutzt werden können. Hier ist noch Arbeit in Hülle und Fülle vorhanden, die den wissenschaftlichen Forscher vor einer Beschäftigung mit jenen Stoffen nicht abschrecken sollte; freilich wird hier mehr wie anderswo die Forderung grosser Selbstverleugnung, strenger Selbstbeschränkung und planvoller gemeinsamer Arbeit gestellt werden müssen.

Aus diesen Gründen hielt ich es für unerlaubt, ausser allgemeinen Andeutungen jene Gebiete in den Bereich meiner Untersuchungen zu ziehen, nicht als ob ich der Meinung beipflichte, dass „man den wilden Synkretismus nur getrost bei Seite lassen könnte, da man aus dieser Superstitio von einem Dutzend Religionen nichts zu lernen vermöge, daher man heute bei einem gnostischen Buche allem zuvor nach seiner Stellung zur Religion, der urchristlichen und der katholischen fragen und ihm seinen Platz innerhalb „der christlichen Religionsgeschichte anzuweisen suchen müsste".

Gewiss ist man heute berechtigt, diesen Gesichtspunkt mehr als bisher geschehen in den Vordergrund der Untersuchung zu stellen; doch, würde man ihn einseitig durchführen, so wäre leicht zu befürchten, dass man „die seltsam suchende Seele jenes

Zeitalters" verkennen und dem eigentümlichen Wesen des Gnosticismus nicht gerecht werden würde. Denn dieser erfordert, um ihn in seinem Entstehen und Wachsen zu verstehen, dringend die Darstellung seiner heidnisch-religiösen und superstitiösen Elemente; er ist nicht ein Teil der christlichen Religionsgeschichte, sondern in eben demselben Masse ein bedeutender Faktor innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte gewesen. Gerade an diesem Punkte muss eine spätere Forschung einsetzen. In Hinblick darauf habe ich das System, welches der Pistis Sophia und den beiden Büchern Jeû zu Grunde liegt, eingehender, als es vielleicht erwünscht sein wird, behandelt, zumal da ein Verständnis des Inhaltes der Bücher ohne genaue Kenntnis des Systemes ein Ding der Unmöglichkeit ist.

Wenn ich noch einmal den koptischen Text zum Abdruck bringe, so liegt dies in den bedeutenden Abweichungen von der Ausgabe des Herrn Prof. Am. begründet, dem die Abschrift von Schwartze und eine Collation des Originals fehlte[1]. Ebenso grosse Differenzen wird auch die Übersetzung aufweisen, und gerade in dieser Hinsicht möchte das Werk von Am. viele Lücken zeigen, die teils auf einem schlecht überlieferten Text, teils auf mangelhaftem Verständnis des Inhaltes und der Sprache beruhen, ohne damit in Abrede stellen zu wollen, dass auch er an manchen Punkten das Richtigere getroffen habe.

Gern hätte ich gesehen, wenn, wie in der Ausgabe von Am., der koptische Text und die Übersetzung neben einander gedruckt wären, aber dies war bei dem vorliegenden Format nicht angängig; doch ist dies m. E. kein fühlbarer Mangel, da der Kenner der koptischen Sprache ja der Übersetzung entraten kann und der Kirchenhistoriker wohl nur in Ausnahmefällen den Text zu Rate ziehen wird.

Für die Untersuchungen habe ich, wenn nicht anders bemerkt, folgende patristische Werke benutzt: für Clemens Alex. Klotz, für Irenaeus Stieren, für Origenes Lommatzsch, für Tertullian Öhler, für Hippolyt Dunker und Schneidewin, für

[1] Ich muss noch bemerken, dass ich die von Herrn Prof. Erman vorgeschlagene Worttrennung aus bestimmten Gründen bei den Partikeln nicht streng durchgeführt habe.

Epiphanius Öhler, für Theodoret Schulze, bei andern häufig Migne. Bei Plotin liegt die Ausgabe von Kirchhoff zu Grunde.

Zum Schluss kann ich nicht umhin, Seiner Excellenz dem Herrn Staatsminister von Zedlitz-Trütschler und der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für die mir zum Druck der Arbeit bewilligten Unterstützungen auch an dieser Stelle öffentlich meinen tiefgefühlten Dank auszusprechen, ebenso dem Herrn Verleger für die Übernahme eines so kostspieligen Werkes. Danken muss ich auch Herrn Prof. Dr. Stern für die freundlichen Belehrungen und Anregungen und meinem Bruder Adolf wegen der Mithülfe bei der Korrektur[1].

[1] Ich bitte den Leser, vor der Lektüre die am Schluss verzeichneten Zusätze und Verbesserungen einzusehen, da diese zum Teil von grosser Wichtigkeit sind. Leichte Versehen habe ich nicht angemerkt.

Hagenow i/Mecklenburg, den 17. September 1892.

Carl Schmidt.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

I. Geschichte der Handschrift.

Eine der bedeutendsten und merkwürdigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte ist ohne Zweifel der Gnosticismus. Wenige Jahrzehnte nach dem Auftreten des Christentums finden wir ihn bereits im Gefolge desselben, zuerst im Osten, bald auch im Westen. Seine Anhänger rekrutierten sich aus den Anwohnern des Euphrat und Tigris, ebenso wie aus denen des Nils und der Rhone, so dass es den Anschein gewann, als wenn die gnostischen Ideen sich zu einer grossen geistigen Macht im Leben der Völker gestalten sollten. Die junge christliche Kirche war auf das Tiefste in ihren Grundfesten erschüttert, denn unter ihren Gläubigen gewann die neue Bewegung die meisten Anhänger, selbst die Existenz derselben schien eine Zeit lang in Frage gestellt. Darum darf man sich auch nicht wundern, wenn die Kirche nicht so sehr in dem Heidentum als vielmehr in dem Gnosticismus den gefährlichsten Gegner erkannte, wenn ihre bewährtesten Vertreter wie Justin, Irenaeus, Tertullian, Epiphanios und andere es für ihre wichtigste Aufgabe ansahen, dieser vielköpfigen Hydra den Kopf abzuschlagen und ihr in Wort und Schrift eifrig entgegenzutreten. Drei Jahrhunderte dauerte der gewaltige geistige Kampf, der mit einem völligen Siege der Kirche enden sollte. Zum Schluss machte allerdings das byzantinische Kaisertum der Ketzerei mit Gewalt ein Ende. Die Statthalter in den Provinzen und kaiserliche Kommissare wurden beauftragt, die Anhänger zu bedrücken, ihre ketzerischen Bücher ans Licht zu ziehen und dem vernichtenden Feuer zu übergeben. So schonungslos wütete der Fanatismus, dass, wenn wir von dem Briefe des Ptolemäus an die Flora absehen, auch nicht ein Originalwerk in griechischer Sprache, welches uns von der eigentümlichen Ge-

dankenwelt der Gnostiker Kunde geben könnte, dem Untergange entronnen ist.

Bei dieser Sachlage sind wir denn bei dem Studium des Gnosticismus nur auf seine Gegner, die Kirchenväter, angewiesen, aber dieselben bilden für uns eine sehr trübe Quelle, denn ihre Angaben sind lückenhaft, verworren, ja oft entstellt; hatten sie doch nicht in der Absicht geschrieben, die Lehren ihrer Erzfeinde geschichtlich zu würdigen, sondern sie auf jede Weise zu vernichten.

Und doch — lägen uns nur heute die sämmtlichen Nachrichten der Ketzerbestreiter vor! Aber ein ungünstiges Geschick hat es gewollt, dass die älteste Häresiologie, das Syntagma des Justin, die wichtigste Quelle für alle nachfolgenden Kirchenväter, verloren gegangen, und dass wir das nächst bedeutende Werk, das Syntagma des Hippolyt nur in unvollkommener Gestalt wiederherzustellen vermögen.

Trotz dieser Hindernisse haben die bedeutendsten Kirchenhistoriker es als eine ihrer Hauptaufgaben angesehen, diesem so überaus schwierigen Gebiet die eingehendsten Studien zu widmen, vor allem haben in neuster Zeit die bahnbrechenden Arbeiten von Lipsius[1] und Harnack[2] das geheimnisvolle Dunkel zu erhellen versucht; aber man wird bei genauerer Forschung zu der Einsicht gelangen, dass trotz des Aufwandes vielen Scharfsinns und bewunderungswürdigen Fleisses unsere Kenntnisse von der Geschichte des Gnosticismus noch sehr unsicher und mangelhaft sind, geschweige denn, dass man bei dem heutigen Stande der Wissenschaft eine „Ketzergeschichte des Urchristentums", wie Hilgenfeld[3] es mit grossem Scharfsinn versucht hat, schreiben könnte.

Neue Quellen, insbesondere Originalwerke der Häresiarchen selbst mussten dem Studium erschlossen werden, um unsere Kenntnisse über das Leben und Treiben der Gnostiker zu erweitern.

---

[1] Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865. — Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, Leipzig 1875.

[2] Zur Quellenkritik des Gnosticismus, Leipzig 1873. — Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Z. f. d. histor. Theologie 1874, II, S. 143—226.

[3] Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt von Ad. Hilgenfeld, Leipzig 1884.

Zwar wurde im Jahre 1851 eine bis dahin verloren geglaubte Schrift Hippolyt's, die sogen. Philosophumena, durch das Verdienst Miller's der gelehrten Welt zugänglich gemacht, ein Werk, welches sich eingehend mit der Darstellung der verschiedenen gnostischen Systeme beschäftigt, aber der Gewinn entsprach nicht ganz den Erwartungen, denn es konnte der eindringenden Kritik nicht lange verborgen bleiben, dass sehr viele Angaben dieses Buches höchst unsicher sind, ja z. T. vielleicht auf Fiktion beruhen.

Da sollten in demselben Jahre die langgehegten Wünsche der Gelehrten von einer Seite erfüllt werden, von der man es wohl am wenigsten erhofft hatte, nämlich von der koptischen Literatur aus, in der man sonst nur Übersetzungen von biblischen Büchern, von Heiligenlegenden und Gebetbüchern zu finden gewohnt war. In dem genannten Jahre erschien unter dem Titel: Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto Coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartze, edidit J. H. Petermann Berolini 1851, die vollständige Übersetzung eines gnostischen Originalwerkes. Die Handschrift, von der Schwartze im Jahre 1848 auf Kosten der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften eine Abschrift genommen, gehörte ursprünglich zu der Handschriftensammlung des Dr. Askew und war später von dem British Museum angekauft geworden, wo es noch heute eine der Zierden der Sammlungen bildet. Schon lange vorher hatte Woide in Cramer's Beiträgen zur Beförderung theologischer Kenntnisse (Bd. III. 1778 S. 82 ff.) auf dieses seltene Manuscript aufmerksam gemacht, aber eine Herausgabe nicht versucht.

Leider hatte Schwartze an sein Werk nicht die letzte Hand anlegen können, da er durch den Tod der Wissenschaft viel zu früh entrissen worden war. Einer seiner Freunde, Prof. Petermann, hat das Werk zum Abschluss gebracht, ein Umstand, der für das Ganze nicht ohne Nachteil geblieben ist. Denn man muss gestehen, dass die Übersetzung trotz des ersichtlichen Fleisses manche Lücken und Versehen bietet; aber wie wäre dies anders denkbar bei einem so schwer verständlichen und so abstrusen Stoffe, bei einer so ungeniessbaren Form, in welcher das ganze Werk abgefasst ist! Ich muss darum den Vorwurf von Revillout [1]

---

[1] Comptes rendus de l'Acad. des inscript. 1872, S. 309: Mémoire sur la vie et les oeuvres du philosophe grec Secundus.

als zu hart zurückweisen, wenn er folgendes Urteil über die Übersetzung fällt: „Elle est donc restée définitivement à l'état de première ébauche; est c'est pourquoi elle est criblée de fautes graves, qui viennent constamment arrêter le lecteur et ne permettent pas de suivre la pensée. Cette oeuvre serait à reprendre d'un bout à l'autre.“ [1]

Mit der Veröffentlichung der Pistis Sophia — denn diesen Namen hatte das Werk seit Woide's Vorgang erhalten — hatte die Kenntnis der altchristlichen Gnosis eine wertvolle Bereicherung erfahren, denn „in ihm“, schrieb mit Recht Koestlin [2], „besitzen wir ein Originalwerk, das zum erstenmal die Möglichkeit eröffnet, ein gnostisches System nach Inhalt und Form ganz rein und unmittelbar an der Quelle kennen zu lernen, und zwar ein System, das durch die grossartigen Dimensionen, in welchen es angelegt, durch die Fülle erfindungsreicher Phantasie, mit welcher es ausgestattet und ausgeführt, und auf der andern Seite nicht minder durch die entschieden sittlich religiöse Richtung, von welcher es durchdrungen ist, gewiss ebenso viel Anspruch auf Beachtung hat, als jene älteren, längst bekannten Systeme der Stifter des Gnosticismus, mit deren genaueren Erforschung die geschichtliche Theologie der neueren Zeit sich so vielfach beschäftigt hat.“

Mit grossem Eifer wurde von den verschiedensten Gelehrten das System der Pistis Sophia untersucht, aber da zeigte sich deutlich, wie unzulänglich unsere Kenntnisse sind. In Frankreich neigten sich Gelehrte wie Renan, Revillout, Amélineau der Ansicht von Woide zu, der auf Grund einer Angabe von Tertullian [3] in der Pistis Sophia ein eigenhändiges Werk Valentin's

---

[1] Es ist sehr charakteristisch für Révillout's Arbeit, dass er bei den von ihm angeführten falschen Stellen gar nicht die von Petermann unterhalb der Übersetzung von Schwartze gemachten Verbesserungen berücksichtigt, die oft sehr wesentlich sind. — Ein Urteil, welches der Wahrheit mehr entspricht, fällt Amélineau: Essai sur le Gnosticisme égyptien, Annales du Musée Guimet, tome quatorzième 1887, S. 198.

[2] Das gnostische System des Buches Pistis Sophia, in den Theolog. Jahrb. herausg. von Baur u. Zeller, Jahrg. 1854, S. 1—104 und 137—196.

[3] Tertullian adv. Valentinianos c. 2: Porro, „facies Dei spectat in simplicitate quaerentes (Weish. 1, 1. 2) ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis“.

ınden zu haben glaubte, freilich mit der Modifikation, dass nicht Valentin selbst, sondern einen seiner Schüler oder Nach- ;er für den Verfasser erklärten. Auch Dulaurier[1], der schon Schwartze die Pistis Sophia eines eingehenden Studiums ge- :digt, ja sogar eine Übersetzung dieses Werkes vorbereitet te, die aber leider, ich weiss nicht aus welchen Gründen, un- öffentlicht geblieben ist, hielt die Meinung Woide's nicht für nöglich und jeder soliden Basis entbehrend, obwohl schon vor ı Matter[2] (histoire critique du Gnosticisme II. Bd. S. 103 Anm. 6) ›e Hypothese zurückgewiesen hatte. Renan scheint dagegen erdings seine Meinung geändert zu haben, da er in seinem :c-Aurèle (S. 120 Anm.) das Werk für vielleicht identisch mit „kleinen Fragen der Maria", die bei Epiphanios erwähnt 'den, erklärt.

In Deutschland nahm man von Anfang an einen andern ndpunkt in der Frage ein. Um von der grundfalschen Ansicht ısen's[3], der die Pistis Sophia für „eine höchst werthlose Frucht markosianischen Häresie voll der spätesten und gedanken- ısten Mystik über Buchstaben, Laute und Worte" erklärte[4], ganz ›chweigen, sahen der Herausgeber Petermann (Vorrede S. VII), ›tlin in seiner oben erwähnten gediegenen Schrift über „das ›stische System der Pistis Sophia" und ihm folgend Baur[5], sius[6] und Jacobi[7] die Grundlage des Systems für ophitisch Jüngst dagegen hat Usener in seinem „Weihnachtsfest" (Re-

---

[1] Notice sur le manuscrit copte-thébain intitulé: La fidèle sagesse ıстн софıа) et sur la publication projetée du texte et de la tra- tion française de ce manuscrit. Journal asiatique 1847, S. 534 ff.

[2] Vor diesem schon Münter in seiner Schrift: Odae gnosticae Salo- ıi tributae thebaice et latine, praefatione et adnotationibus philo- cis illustratae. Havniae 1812.

[3] Hippolytus I. S. 47.

[4] Auch Heinrici: Die Valentinianische Gnosis und die heilige rift, Berl. 1871, S. 45, 66 hielt sie für ein markosisches Produkt.

[5] cf. Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten rhunderte, Tübingen 1853, S. 204 Anm. 1.

[6] cf. Diction. of Christian Biography Vol. IV, p. 405 ff.

[7] Herzog's Real-Encykl. 2. Aufl. Bd. V., S. 244.

ligionsgeschichtliche Untersuchungen Bd. I. S. 42 f.) das Werk der jüngeren valentinianischen Schule zugeschrieben. Einer eingehenden Beurteilung dieser Frage glaube ich mich an diesem Orte enthalten zu dürfen, da sich später noch Gelegenheit zu einer näheren Besprechung bieten wird.

Die Pistis Sophia war jedoch nicht das einzige gnostische Werk in koptischer Sprache, dessen Herausgabe Schwartze geplant hatte, vielmehr sollte diesem noch ein zweites resp. drittes nachfolgen, aber er sollte leider die Früchte seiner Arbeiten nicht mehr ernten.

Auf einer Reise nämlich, welche im Jahre 1769 der berühmte schottische Reisende James Bruce zur Erforschung der Nilquellen unternommen hatte, wurde demselben von den Eingeborenen unter vielen äthiopischen und arabischen Manuscripten auch eine umfangreiche Handschrift in koptischer Sprache angeboten und von ihm erworben. Leider hielt er es nicht für wichtig genug, uns in seinem grossen Werke Travels into Abyssinia (deutsch v. Volkmann, 5 Bde., Leipz. 1790—92) eine nähere Kunde über den Ort des Ankaufes zu geben. Amélineau[1] vermutet, dass Bruce den Codex in einem der ägyptischen Klöster in Oberägypten gekauft haben müsse, da der Dialekt, in dem das Werk geschrieben, der sahidische sei. Ich meinerseits kann diese Ansicht nicht teilen, denn wie hätte dort das Buch den Nachspürungen der Kommissare und dem Fanatismus der Mönche entgehen können! Auf eine besondere Gelegenheit des Kaufes weist m. E. auch der Umstand hin, dass er nur dieses eine koptische Manuscript erworben hat, während in einer koptischen Klosterbibliothek sicherlich noch viele andere Werke feil gewesen wären. Vielmehr bin ich der Ansicht, dass dieser Codex seine Rettung nur dem Umstande verdankt, dass er entweder in einem Hause verschüttet, oder, was mir noch glaubwürdiger erscheinen möchte, einem Gnostiker ins Grab beigegeben war; denn wie im alten Ägypten den Toten Totenbücher oder andere literarische Erzeugnisse zur Seite gelegt wurden, so hatte sich diese Sitte auch noch in die christliche Zeit fortgepflanzt, nur dass die Bücher jetzt anderer

[1] Le papyrus gnostique de Bruce, Comptes rendus de l'acad. des inscript. 1882, S. 220—27.

'aren. Auch glaube ich, dass wir aus einer Notiz bei Woide
;. 93 cf. Robins: Catalogue of Bruce's Aethiopic and Arabic
;. N. 96, S. 35) eine genauere Angabe des Fundortes fest-
ı können. Derselbe bemerkt nämlich, dass Bruce dieses
script in Theben (Medinet tâbû) in Oberägypten angekauft
eine Mitteilung, deren Glaubwürdigkeit nichts im Wege
und die, wie ich vermute, auf einer mündlichen Mitteilung
eisenden selbst beruht. Denn als derselbe seine kostbaren
rschätze nach England gebracht hatte, war er uneigennützig
', den Codex selbst nach London zu senden und Woide,
lamals berühmten Kenner des Koptischen, eine nähere Ein-
in dieses merkwürdige Buch zu gestatten, ja es konnte der-
sogar eine Kopie anfertigen, die jetzt nebst seinem übrigen
tlichen Nachlass in der Clarendon Press der Universität
d unter Mr. Clar. Press d. 13 aufbewahrt wird. Woide war
:h, der in seiner oben erwähnten Abhandlung wie von der
Soph., so auch von dem Codex Brucianus der gelehrten
die erste, wenn auch flüchtige Kunde gab, ja schon die an
iedenen Orten des Textes vorkommenden Citate der Bibel
nem Appendix ad Novum Testamentum benutzte. Sehr be-
ı muss man es, dass dieser Gelehrte es unterlassen hat, dem
teressanten Text noch fernerhin seine Aufmerksamkeit zu
ken, denn nach ihm blieb er unbearbeitet und fast ver-
en. Erst Schwartze war es wieder vergönnt, den Codex
Autopsie kennen zu lernen, als er im Jahre 1848 die Bi-
eken Englands zur Erforschung koptischer Handschriften
te; denn inzwischen war das Manuscript nebst 95 anderen
chen und äthiopischen Texten durch Kauf von den Erben
ı Besitz der Bodleiana zu Oxford übergegangen, woselbst
ch bis zum heutigen Tage aufbewahrt wird. Er kopierte
.bschrift Woide's und verglich sie darauf mit dem Ori-
Dabei ergab sich, dass die Abschrift Woide's an sehr
Stellen der Verbesserung bedurfte. Aber — ein eigentüm-
Missgeschick — auch ihm war eine Herausgabe nicht ver-
, nicht einmal das Werk zu studieren, viel weniger noch
ersetzen hatte er Zeit gehabt, wie Amélineau angenommen,
'etermann's Kenntnisse des Koptischen waren für eine so
erige Aufgabe nicht ausreichend.

:egeres Interesse wandten in den letzten Decennien dem

Codex französische Gelehrte zu. Revillout[1] versprach eine Herausgabe desselben und gab (l. c. S. 350) die ersten Textproben, aber sein Versprechen ist bis jetzt unerfüllt geblieben, und, wie ich glaube, aus sehr nahe liegenden Gründen, denn sein Text, der aus einer mir unbekannten Quelle geflossen sein muss, zeigt die grössten Verderbnisse und Lücken, die ein Verständnis oder gar eine Übersetzung zur Unmöglichkeit machen. Mit grösserer Energie trat Amélineau an die Herausgabe des Werkes heran. Im Jahre 1881 wurde er auf sein Ersuchen vom Minister des öffentlichen Unterrichts nach Oxford gesandt, um den Codex für seine Arbeiten auf dem Gebiete des ägyptischen Gnosticismus verwerten zu können, und gab in den Comptes rendus 1882 S. 220—27 (Le papyrus gnostique de Bruce) eine genaue Kunde von dem Zustande desselben und im Jahre 1887 in seinem Essai sur le Gnosticisme égyptien S. 249 ff. eine grössere Textprobe nebst Übersetzung.

Durch diese Arbeit von Amélineau wurde Prof. Harnack auf die Existenz des koptischen Codex aufmerksam gemacht; seiner Anregung und unermüdlichen Unterstützung allein ist es zu verdanken, dass der Verfasser dieses mit der so lange aufgeschobenen Herausgabe eines der umfangreichsten und zugleich merkwürdigsten Bücher der koptischen Literatur betraut wurde, und ich möchte die Gelegenheit nicht unbenutzt lassen, ihm an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank auszusprechen.

Dankend muss ich auch der Liebenswürdigkeit meines hochverehrten Lehrers, des Herrn Prof. Erman gedenken, der mir mit grösster Uneigennützigkeit die Abschrift Schwartze's, die er aus dem Nachlasse Petermann's erworben hatte, zur Benutzung übergeben und stets durch seine rege Teilnahme die Arbeit gefördert hat. Beider Gelehrten Bemühungen habe ich es zu verdanken, dass mir durch Unterstützung des Hohen Preussischen Kultusministerium die Gelegenheit geboten wurde, noch einmal an Ort und Stelle den Codex einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen.

Die Handschrift ist nicht wie die der Pistis Sophia auf Pergament, sondern auf Papyrus von ziemlich dunkler Farbe geschrieben; sie umfasst 78 Blätter, — nicht 76, wie Woide in Cra-

[1] cf. Comptes rendus de l'acad. des inscript. 1872, S. 318 Anm.

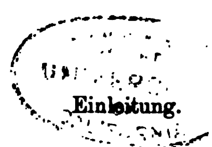
mer's Beiträgen S. 93 und im Appendix ad Nov. Testam. S. 139 behauptet, noch 79 nach seinem pro memoria vor der Abschrift, — und zwar in klein Folio oder Quart. Jedes Blatt, mit Ausnahme von zweien, ist recto und verso beschrieben mit durchschnittlich 27—34 Zeilen auf jeder Seite und hat durchschnittlich eine Höhe von 29 cm. und eine Breite von 17 cm. gehabt. Der Codex hat ursprünglich nicht Rollen-, sondern Buchform gehabt, indem wahrscheinlich je vier Blätter eine Lage bildeten; ob er aber jemals zu einem Codex zusammengebunden war, erscheint mir fraglich, da sich nirgends, mit Ausnahme von einem Blatte, eine Paginierung findet.

Schon zur Zeit Woide's liess der Zustand des Papyrus viel zu wünschen übrig, denn sechs bis sieben Blätter waren stark beschädigt, so dass die ersten und letzten Buchstaben der Zeilen verloren waren, sehr viele in ihren Schriftzügen ausgeblichen, ja eine Seite konnte Woide überhaupt nicht mehr lesen. Infolge dieses Übelstandes und bei der Schwierigkeit des Verständnisses darf man sich nicht wundern, wenn die erste Kopie nicht allen Anforderungen entsprach, und wenn Schwartze bei seiner Kollationierung dieselbe an nicht unerheblich wenigen Stellen auf Grund des Originals verbessern konnte.

Aber im Laufe der Zeit war der Codex nicht mehr derselbe geblieben, das feuchte Klima von England hatte sehr schädlich auf den Papyrus eingewirkt, die Schwärze der Buchstaben war verblichen, die Blätter an den Rändern und in der Mitte durch Loslösung von Papyrusfasern lückenhaft geworden, und, was die Hauptsache war, eine rechtzeitige Konservierung vergessen. Als man endlich diesen Schritt unternahm, war das Schicksal des Codex schon besiegelt; sieben Blätter müssen bereits so zerstört gewesen sein, dass man sie einer Aufbewahrung nicht mehr für wert gehalten hat, denn heute sind sie nicht vorhanden. Vierzig andere Blätter waren bis auf die Hälfte, ja oft noch mehr von ihrem früheren Umfange reduciert, insbesondere, was das heutige Studium so sehr erschwert, die Konservierung war nicht von sachkundiger Hand ausgeführt, denn die Blätter liegen nicht mehr in der von Woide angegebenen Reihenfolge, sondern bunt durcheinander gewürfelt, sehr häufig auf den Kopf gestellt oder recto und verso umgedreht, so dass es die mühsame Arbeit einiger Tage erforderte, um überhaupt die vorhandenen Blätter mit denen Woide's

identificieren und die fehlenden feststellen zu können. Mit einem Wort, der Codex gewährt heute den traurigsten und unerquicklichsten Eindruck. Daher kann bei uns das Geständnis Amélineau's kein Erstaunen erregen, dass er beim ersten Male fast kein Wort gelesen und darum es vorgezogen habe, die Abschrift Woide's zu kopieren. Aber war denn der Papyrus damals schon in einem solchen Zustande, dass man von dem Vorhandenen durchaus nichts mehr lesen konnte? Dies muss ich auf Grund persönlicher Prüfung des Thatbestandes verneinen und kann daher Amélineau den Vorwurf nicht ersparen, dass er sich nicht einmal die Mühe genommen hat, mit Hülfe der Abschrift Woide's den Codex von neuem zu kollationieren, zumal er aus der Vorrede der Pistis Sophia wissen musste, dass die Kopie nicht allen Ansprüchen genügte. Hätte er wirklich den Versuch gemacht, so wären seine jetzigen Äusserungen: „Le grand nombre de folios se retrouve et on peut encore s'assurer avec beaucoup de patience et de bons yeux que la copie correspond parfaitement à l'original“ oder „d'ailleurs la science incontestable de Woide et le soin avec lequel il faisait ses ouvrages sont un sûr garant de la fidélité de sa copie“ ganz unerklärlich, oder man müsste annehmen, dass er in der That nichts gesehen habe.

Wenn ich aber der Meinung gewesen war, dass die Kollationierung von Schwartze das Original treu wiedergeben werde, so sollte ich bei genauerer Prüfung bald eines Besseren belehrt werden. Häufig hatte der Gelehrte die Abschrift Woide's nicht richtig kopiert, zuweilen dann das Richtige im Original gefunden, sehr oft aber auch nicht; manche schon von Woide falsch gelesenen Stellen waren nicht nach dem Original berichtigt. Bei dieser Sachlage, die ein flüchtiger Blick in das Manuscript klar vor Augen führte, sah ich mich genötigt, die traurigen Überreste in einer mehr als vierzehntägigen, überaus anstrengenden Arbeit noch einmal mit der Abschrift von Woide-Schwartze zu vergleichen, und gebe mich der Hoffnung hin, dass dieselbe für die Textesgestaltung nicht ohne Einfluss geworden sein wird, obgleich ich leider gestehen muss, nicht in jeder Beziehung befriedigt zu sein, da an vielen Stellen selbst die genauesten Untersuchungen kein sicheres Resultat zu liefern im stande gewesen sind. Ein Umstand, der für mich von grossem Vorteil werden sollte, war der, dass ich mit dem Inhalt des Codex und den fehlerhaften



Stellen durch ein halbjähriges Studium schon genau vertraut war; aber auch so wäre eine Kollation unmöglich gewesen, wenn nicht Woide in seiner Kopie Zeile für Zeile abgeschrieben hätte. Seinem unermüdlichen Fleisse verdanken wir die Rettung dieser wichtigen Schrift.

Die Sprache des Codex ist, wie gesagt, die koptische, und zwar zeigt er wie die Pistis Sophia den sahidischen d. h. den oberägyptischen Dialekt, aber wie dort, so auch hier nicht durchweg, es finden sich vielmehr Spuren dialektischer Eigentümlichkeiten, vor allem aber sind zwei Blätter, die merkwürdiger Weise doppelt erhalten sind, ebenso wie ein Blatt, welches in der Abschrift Woide's am Ende vorhanden ist, rein dialektisch gehalten, eine Thatsache, die für die Beurteilung der ganzen Handschrift noch von Wichtigkeit sein wird.

Eine andere Frage, die an dieser Stelle gleich erledigt werden soll, wird die sein, ob wir ein wirklich koptisches Originalwerk vor uns haben oder nicht. Woide hatte bei der Besprechung der Pistis Sophia, die er, wie gesagt, für ein Werk Valentin's ansah, seine Meinung dahin geäussert, dass Valentin, da er ja ein geborener Ägypter war und zum wenigsten 30 Jahre in dem Lande gewohnt, des Griechischen und Ägyptischen mächtig gewesen sei; er habe, um seine Lehre zu verbreiten, dieselbe in beiden Sprachen kundgethan, und wir besässen nun in dem vorliegenden Werke die ägyptische Sophia. Abgesehen von der mehr als fragwürdigen Behauptung, dass Valentin der Verfasser sei, verrät die Sprache des Buches so sehr den Ton einer Übersetzung aus dem Griechischen, dass es meiner Meinung nach gar keiner näheren Begründung bedarf. Dasselbe gilt auch von dem Codex Brucianus, auch er bietet uns die koptische Übersetzung eines verloren gegangenen, ursprünglich griechisch geschriebenen Originalwerkes; dies zeigen die vielen im Text zerstreuten griechischen Wörter, die wörtliche Übersetzung griechischer Phrasen, insbesondere die Fälle, in denen der Übersetzer das griechische Substantiv, welches nach koptischem Sprachgebrauch im Nominativ stehen müsste, unverändert in der Form des Originals stehen liess, oder noch besser, in denen er ganze Sätze, die er wegen Verderbnis des griechischen Textes oder aus Mangel an Verständnis nicht periodisch auflösen konnte, einfach Wort für Wort aus dem Original übersetzt hat; als klassisches Beispiel

dafür möchte ich auf p. 72 in der Abschrift Woide's aufmerksam machen.

Sehr erwünscht wäre es auch, zu erfahren, aus welcher Zeit unsere Handschrift stammt. Leider ist diese Frage sehr schwer zu beantworten, denn unglücklicher Weise ist das Manuscript, wie so viele koptische Handschriften, nicht datiert, auch kann man, wenigstens bis heute, noch nicht auf Grund von paläographischen Indicien einen sicheren Schluss auf das Alter eines Codex ziehen. In unserem Falle liegt die Sache insofern ungünstiger, als man jetzt nicht mehr die Schriftcharaktere deutlich erkennen kann[1], andererseits mehrere Hände thätig gewesen sind, die so sehr von einander abweichen, dass die Handschrift nicht ein und derselben Zeit zugeschrieben werden kann. Jungen Datums ist sie keinesfalls, dagegen sprechen zwei Thatsachen, einmal das Material, denn die Handschrift ist auf Papyrus geschrieben, während man in späterer Zeit sich stets des Pergaments bediente, zweitens der Inhalt, denn wir haben ein gnostisches Werk vor uns. Man würde, wie ich glaube, sich nicht sehr weit von der Wahrheit entfernen, wenn man behauptet, dass die Übersetzung resp. Abschrift doch zu einer Zeit verfasst sein müsse, in welcher gnostische Ideen verbreitet, gnostische Werke eifrig gelesen wurden; denn zu welchem Zwecke hätte sonst wohl dieses Werk dienen sollen, wenn nicht zur Lektüre? Die letzten Ausläufer der gnostischen Bewegung scheinen bis an das Ende des sechsten Jahrhunderts zu reichen, denn noch Justinian sah sich genötigt, in seinen Gesetzen gegen die Gnostiker vorzugehen (cf. cod. lib. I. tit. 5 l. 18. 19. 21), und es gewinnt den Anschein, als ob der Gnosticismus in Oberägypten, in welchem Teile die byzantinische Herrschaft niemals einen so festen Fuss fassen konnte, wie im Delta, noch ein längeres Leben gefristet hat. Wir möchten daher bis auf Weiteres der Ansicht sein, dass die Handschrift um die Wende

---

[1] Meine Absicht, ein specimen der Handschrift resp. der verschiedenen Hände zu geben, ist daran gescheitert, dass eine photographische Aufnahme kein Wort erkennen liess, so wenig reagierte mehr die Schrift. Ich begnüge mich daher, auf Woide's Appendix ad Nov. Testam. tab. III zu verweisen, in dem der Charakter wenigstens einer Hand gegeben wird.

des fünften bis Mitte des sechsten Jahrhunderts geschrieben sei[1]. Damit ist aber noch gar kein Präjudiz für das Alter des griechischen Originalwerkes gegeben, von dem ja das koptische Werk nur die Übersetzung oder besser gesagt, die Abschrift der Originalübersetzung bildet. Diese Frage wird uns noch später zu beschäftigen haben.

II. Anordnung der Blätter.

Schon zu der Zeit, als Bruce den Codex gekauft hatte, befand sich derselbe nicht mehr in seinem ursprünglichen Zustande, dies zeigt deutlich die Abschrift Woide's, der die Blätter in der Reihenfolge, wie er sie vorfand, kopierte. Dabei ergab sich ihm, dass zuweilen eine Serie von Blättern einen fortlaufenden Text lieferte, aber zugleich das traurige Resultat, dass dies leider oft genug nicht der Fall war. Dies mag wohl auch ein Hauptgrund gewesen sein, der ihn bestimmte, von einer Herausgabe abzusehen. Doch fand er, dass in dem Codex zwei Titel enthalten wären, nämlich ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲛⲛⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲙⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲛ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ und ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ, er zog daraus den Schluss, dass dies die Anfänge zweier in diesem Codex enthaltenen gnostischen Werke seien, eine Meinung, die noch heute in der Literatur als die geltende angesehen werden kann. Auch Amélineau hat in seinen sonstigen Arbeiten, besonders in einer neuerdings in den Annales du Musée Guimet Tom. XXI No. 2, S. 175—215 (Revue) erschienenen Abhandlung: Les traités gnostiques d'Oxford, étude critique, die er als Einleitung seiner künftigen Herausgabe des Codex Brucianus[2] vorausgeschickt hat, dieselbe Ansicht verfochten und wissenschaftlich näher zu begründen versucht. Da er in dieser Abhandlung, wie er schreibt, die Früchte siebenjähriger Studien, „les résultats de

---

[1] Der eine Teil der Handschrift wird mit einiger Sicherheit in das fünfte Jahrhundert zu verlegen sein.

[2] Dieselbe wird nach brieflicher Mitteilung in dem XXXIV. Bande der Notices et Extraits des manuscrits etc. erscheinen.

mes recherches et de mes études, de mes hypothèses et de mes convictions“ niedergelegt hat, so würde es, wie ich glaube, für die überaus schwierige Anordnung der Blätter nicht uninteressant sein, seine Ansichten, zumal da die Annales du Musée Guimet nur wenigen Gelehrten zugänglich sein werden, etwas genauer darzulegen und auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen.

Der Anfang des gnostischen Werkes gleicht nach Amélineau dem der Pist. Soph. Jesus versammelt nach seiner Auferstehung seine Jünger und lässt sie die Mysterien der Gnosis erkennen. Der Codex hat eine Aufschrift, der die Nachahmung eines Verses des Ev. Johan. ist: „Ich habe euch geliebt, ich habe euch das Leben geben wollen, Jesus, der Lebendige, welcher die Wahrheit kennt.“ Der Titel ist mit der ersten Phrase des Buches vereinigt: „Ceci est le livre des Gnoses de l'Invisible divin.“ Derselbe Zufall, der uns den Anfang der ersten Abhandlung aufbewahrt, habe uns auch den Titel der zweiten Abhandlung überliefert, der sich unten am Ende einer Seite (W. Abschrift p. 39) befinde, aus dem hervorgehe, dass der ganze Rest dieser Seite das Ende der ersten Abhandlung ausmache. Diesen Umstand hält Amélineau fest im Auge, da er ihm erlaubt, die übrigen Blätter von diesen beiden fixierten Punkten aus anzuordnen.

Am Ende von zwei Blättern (W. p. 1—4 und p. 25—28) hört der Text plötzlich auf, und obgleich eines von den Exemplaren des uns doppelt überlieferten Anfangs noch eine Seite mehr Text bietet, so kann man aus ihr über den Inhalt nichts Sicheres schliessen. da alle Enden der Zeilen abgebrochen sind.

Unmittelbar nach diesen beiden Blättern setzt Amélineau, ohne die Lücke, die beträchtlich sein kann, genauer zu fixieren, 25 Blätter, welche nach der Abschrift Woide's (W. p. 61—112) zusammenhängen; diesen lässt er sechs andere Blätter (W. p. 113—122) folgen, die sehr zerstört sind und plötzlich abbrechen. Daran schliesst sich ein Blatt (W. p. 153—154), von dem nur eine Seite übersetzbar ist, die andere hat von Woide nicht mehr gelesen werden können, der nur eine sehr fehlerhafte und lückenvolle Kopie von ihr hinterlassen hat. An diesem Orte fügt er dann einige nicht näher bezeichnete Blätter ein und gelangt endlich nach einer neuen Lücke, die aber nicht sehr bedeutend zu sein scheint, an das Ende der ersten Abhandlung, d. h. zu zwei zusammenhängenden Blättern (W. p. 37—40), von denen das zweite

unten auf der recto-Seite den Titel der zweiten Abhandlung enthält.

Zwar hält Amélineau diese seine Anordnung ein wenig „violent“, aber der Titel der ersten Abhandlung kündigt nach ihm einen mehr metaphysischen als physischen, oder besser uranographischen Inhalt an, dem auch die in die erste Abhandlung eingeordneten Blätter ganz entsprächen. Ein zweites Argument für die Richtigkeit seiner Anordnung entnimmt er dem Titel der zweiten Abhandlung.

In seiner ersten Abhandlung Comptes rend. des inscript. 1882, S. 222 und in seinem Essai sur le Gnost. égypt., S. 196 hat er diesen Titel, da er den Text für unrichtig hielt, „le livre du grand Logos selon le mystère“ übersetzt, jetzt verwirft er diese Ansicht und giebt folgende Übersetzung: „Le livre du grand Logos en chaque mystère“. Da es sich nun in der zweiten Abhandlung um die Weihen, welche Jesus seinen Jüngern giebt, und um die „mots de passe“ handelt, vermittelst deren man die bösen Welten nach dem Tode durchwandern kann, so fasst er das Wort „*μυστήριον*“ im doppelten Sinne auf, entweder als „Mysterium der Weihen“ oder als „Mysterium von jedem Äon, der aus mehreren geheimnisvollen Regionen zusammengesetzt und von einer Menge sehr geheimnisvoller Mächte bewohnt wird“. Das Wort „*λόγος*“ bedeutet nach ihm nicht den „Äon Logos“, sondern die „grossen und geheimnisvollen mots de passe“, die der Logos den Gnostikern mitteilt, damit dieselben alle Äonen ohne Hindernis durchschreiten können. Amélineau sieht in dem Titel der zweiten Abhandlung eines von den bei den Ägyptern so beliebten Wortspielen. Da nun nach seiner Meinung die ganze zweite Abhandlung über den oben angegebenen Gegenstand handelt, so ordnet er alle die Blätter, welche mit dem allgemeinen Inhalt der zweiten Abhandlung nicht übereinstimmen, in die erste ein und findet auf diese Weise, dass der so aufgestellte Plan der ersten Abhandlung demjenigen in der Pistis Sophia in gewisser Weise entspricht: Jesus beginnt einen Dialog mit seinen Jüngern, tritt dann in eine sehr lange Auseinandersetzung ein, bis er schliesslich, indem er sich mehr und mehr erwärmt, die lyrische Form anwendet. Diese lyrische Form ist in den letzten beiden Seiten der Abhandlung (W. p. 37—39) angewendet, in denen die Jünger den Lobpreisungen Jesu liturgisch respondieren, eine Form,

die auch schon in den letzten beschädigten Blättern (W. p. 113—122) erscheint und unmöglich in die uranographische Abhandlung des zweiten Teils gesetzt werden kann. Aus diesen Gründen bietet nach seiner Meinung seine Anordnung der Blätter eine möglichst grosse Gewähr für die Richtigkeit.

Auf Seite 196 seiner Arbeit spricht er von zwei nicht näher bezeichneten Blättern, welche von dem Rest des Manuscriptes getrennt seien, aber den ersten Gebrauch der Formel: „Je te chante un hymne de louanges, ô Père de toutes les Paternités“ (sic!) enthielten, die in den drei letzten Seiten der ersten Abhandlung (W. p. 37—39) so häufig wiederkehre. Dieser Formel gehe daselbst das Versprechen Jesu an seine Jünger voraus, sie durch alle Äonen bis zum Äon des wahren Gottes führen zu wollen und zwar vermittelst gewisser Mysterien. Dieses Versprechen nun vereinigt nach seiner Meinung die beiden Abhandlungen zu einem Ganzen, indem die zweite Abhandlung die Erfüllung des in der ersten gegebenen Versprechens ist; es hätte also kein Zufall diese beiden Abhandlungen zusammengefügt, sondern das Ganze sei eine planvolle Anlage.

In die zweite Abhandlung setzt nun Amélineau die schon in der Abschrift Woide's zusammenhängenden Blätter (W. p. 40—60), dann lässt er nach einer bedeutenden Lücke zwei Blätter (W. p. 33—36) und wieder nach einer Lücke zwei Blätter (W. p. 29—32) folgen; an dieser Stelle befindet er sich im 57. Äon (sic!), obwohl nach seiner Ansicht aus dem Vorhergehenden hervorgehe, dass man schon zum letzten Äon, dem Äon des Schatzes gelangt sein müsse. So ist er überrascht, konstatieren zu können, dass der Äon des Schatzes noch einen ersten, zweiten, dritten bis 60. Äon (sic!) habe, und ruft triumphierend aus: „Il y avait là de quoi faire tomber tout mon système, mais la lumière, dont il est si souvent question, a daigné briller à mes yeux, et j'ai compris l'économie du Plérôme tout entier.“

Das Wort Pleroma hat nach Amélineau einen zweifachen resp. dreifachen Sinn, einmal, wenn auch nicht sicher, müsse man darunter die Erde verstehen, aber nur in Rücksicht auf die Psychiker und Pneumatiker, da die Hyliker zu der schlechten Schöpfung gehören. Zweitens bezeichne das Wort die Welt der Mitte und die obere Welt in ihrer Gesammtheit, d. h. alle zwischen unserer Erde und dem oberen Pleroma sammt den darin befind-

ihen Äonen liegenden Äonen, und endlich oft nur die „obere 'elt", die hier Äon des Schatzes genannt werde und 60 Äonen c!) enthalte. Daraus gehe hervor, dass die ersten Mysterien, welche Jesus seine Jünger eingeweiht, nur den Zweck haben, nen den Durchgang durch die Äonen der Welt der Mitte bis m höheren Pleroma zu gestatten; diesem höheren Pleroma tspreche eine besondere und höhere Weihe, die den Weg bis m Gott der Wahrheit selber eröffne, und darum enthalte der on des Schatzes 60 Äonen. Diese gegebene Erklärung werfe ı grosses Licht auf den ganzen Inhalt der zweiten Abhandlung, der die Dinge nur durch Anspielungen verkündet würden, da e Jünger der Gnosis schon im voraus das System wüssten, oder s solche vorausgesetzt würden.

Gewisse Blätter, die evident zur zweiten Abhandlung gehören, nn Amélineau nicht genauer anordnen, da die Lücken zu gross ien. An den Schluss der ganzen Abhandlung setzt er fünfzehn ätter, die auf einander folgen und die Beschreibung der Emation aus dem wahren Gotte Jeû enthalten.

Vergegenwärtigt man sich noch einmal die lange Auseinander-:zung Amélineau's, so muss man unwillkürlich zu dem Schluss langen, dass hier viele geistreiche Gedanken entwickelt, trotz-m aber sehr wenig Richtiges ans Tageslicht gefördert worden . Zwar wissen wir aus den Kirchenvätern, — und die Pistis phia, sowie unser Codex bestätigen dies — welchen abstrusen een, welch' seltsamen Spekulationen die Gnostiker nachgingen, er eine solche Vermischung der heterogensten Gedanken, wie mélineau sie ihnen durch seine Anordnung der Fragmente im-itiert hat, würde wohl selbst für einen Gnostiker zu arg gewesen in. Denn diese so viel gerühmte Anordnung der Blätter ist in r That nur eine Unordnung im grossen Stile; kaum ein einziges latt ist organisch in das Ganze eingefügt worden, es reiht sich icke an Lücke, Blatt an Blatt, aber eine methodische Unter-chung, überhaupt nur einen Versuch, tiefer in den Inhalt der r Schrift einzudringen, vermisst man auf jeder Seite; jeder Satz ıthält ebenso viele Einfälle als Worte. Hätte doch Amélineau ıf Grund seiner Anordnung eine Entwicklung des Gedanken-ınges versucht, dann hätte er nur zu bald das Unhaltbare seiner nsichten erkannt und seine Anordnung als très-violent ver-orfen, statt dessen setzt er uns hier ein gedankenloses Raisonne-

ment vor. Es würde mich zu weit führen und liegt auch nicht in meinem Interesse, eine eingehende Besprechung und Zurückweisung seiner Argumente zu geben, vielmehr werde ich meinerseits den Versuch machen, die von mir aufgestellte Anordnung, verbunden mit einer wissenschaftlichen Begründung, der gelehrten Welt im Folgenden vorzulegen.

Ein Grundfehler, den Amélineau in seiner Abhandlung begangen hat, ist der gewesen, dass er sich ohne nähere Prüfung der althergebrachten, von Woide aufgestellten Behauptung, in diesem Codex Brucianus seien zwei selbständige Abhandlungen enthalten, deren Titel uns in den beiden Anfängen: **ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲙⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲛ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ** und **ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ** — oder richtiger nach der Abschrift von Schwartze **ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲕⲁⲧⲁ-ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ** —, vorliegen, angeschlossen hat. Bei Woide beruhte diese Behauptung ja nur auf der oberflächlichen Kenntnis des Inhalts und der empirischen Beobachtung zweier Titel, anders liegt aber die Sache bei Amélineau, der so langjährige Studien diesem Werke gewidmet hat. Ihm hätte doch eine auffallende Thatsache, die freilich ihm gar nicht aufgefallen zu sein scheint, da er ihrer mit gar keinem Worte gedenkt, die aber Woide mit Sorgfalt aufgezeichnet hat, in die Augen fallen müssen, die Thatsache nämlich, dass dieser Codex nicht von einer Hand geschrieben ist, auch wahrscheinlich nicht aus einer Zeit stammen kann, da die Schriftcharaktere selbst bei flüchtigem Einblick in das Manuscript sich als total verschiedene ergeben. Dieser Umstand hat mich nämlich, um an diesem Orte schon das Resultat meiner Untersuchungen kundzuthun, zu dem wichtigen Schluss geführt, dass wir in dem Codex Brucianus in der Gestalt, wie er heute uns vorliegt, nicht einen zu einer Handschrift gehörenden Codex besitzen, sondern vielmehr zwei Handschriften, die uns zwei zeitlich und inhaltlich verschiedene gnostische Werke überliefern.

Bevor wir aber zu der Untersuchung dieser so überaus schwierigen Frage schreiten, wird es m. E. am rechten Platze sein, wenn wir im Folgenden das „pro memoria", welches Woide an die Spitze seiner Abschrift gestellt hat, zum Abdruck bringen, da dieses uns zum Leitstern durch das Labyrinth dienen soll. Er schreibt:

„Initium Ms. bis adest, et numerus A. B in primo folio periit, sed in tertio ⲅ et ⲇ exstat, potest vero ex altero initio libri colligi haec folia conjungenda esse. Quae sequuntur, separata sunt folia, quae erunt ordine disponenda. Sunt tamen in hisce foliis iidem characteres, qui in sequentibus foliis, quae cohaerent, et quorum primum incipit cum voce ⲉⲧϩⲓϫⲉⲛ et sequens deinde folium in fine paginae primae habet titulum: ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ, quae omnia adhuc cohaerent ad folium, quod finit cum ⲱⲱⲱⲱⲱⲱ. Sequuntur dein folia majori charactere et melius scripta, quae inter se cohaerent. Sex folia deinde eodem charactere scripta, sed admodum lacera, ita ut plurima desint. 15 deinde folia, quae de ⲓⲉⲟⲩ agunt, a primo ⲓⲉⲟⲩ usq. ad ⲕⲏ vigesimum octavum. unicum folium lineis ad marginem inclusum, lacerum, recentius et alia manu ac vitiose scriptum videtur.

Initium libri hoc est:

ⲁⲙⲙⲉⲣⲉ ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲁⲓⲟⲩⲱϣ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲱⲛϩ ⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲡⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛⲧⲙⲉ.

fol. 1. et 2.	a."	„12 folia sunt, dubius sum, quomodo disponenda.
fol. 3—12.	b."	Duae manus scripserunt ea.
fol. 1. 2.	a."	„6 folia. initium secundum libri, cuius titulum
fol. 3. p. 1.	a."	modo allegavi.
p. 2.	b."	Disponenda quatuor ultima folia.
fol. 4. p.	b."	Priora duo certe conjungenda.
fol. 5. 6.	a."	
	b."	„14 folia cohaerent. In folio secundo apparet titulus ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ. Videtur character paululum a praecedentibus differre. Est tamen folium, ubi una pagina ab hac manu, altera ab altera manu scripta est.
	c."	„25 folia, quae cohaerent, ab alia manu tertia characteri majori et distinctiori pulchrius exarato.
	c."	„6 folia eiusdem characteris lacera.
	b."	„15 folia de ⲓⲉⲟⲩ, manu secunda.
„79"	folia.	„1 folium lineis inclusum, lacerum, a quarta manu."

Der Codex enthielt also bei der Abschrift Woide's 79 folia. Diese Angabe beruht aber auf einem Versehen, denn an der Stelle, wo Woide „14 folia cohaerent" schreibt, ergiebt die Ab-

schrift nur 12 folia, wir hätten also nur 77 Blätter; in Wirklichkeit sind aber es 78 an der Zahl, denn merkwürdiger Weise haben Woide und Schwartze ein Blatt, welches auf der einen Seite ein Kreuz enthält, auf der andern gar nicht beschrieben ist, bei der Aufzählung ganz übersehen. Was die verschiedenen Schriftcharaktere anbetrifft, so habe ich die Angaben Woide's als ziemlich zutreffend befunden, wenn ich auch in einigen Punkten eine andere Meinung hegen zu müssen glaube.

Freilich aus der Thatsache allein, dass dieser Codex nach Woide von vier verschiedenen Händen geschrieben ist, kann noch keineswegs ein stringenter Beweis geliefert werden, dass wir in dem Codex Brucianus keine urspr. einheitliche Handschrift vor uns haben, denn es ist doch genugsam bekannt, dass sehr häufig Codices, die unumstösslich zu einem Ganzen gehören, von verschiedenen Schreibern abgeschrieben sind, zumal dann, wenn sie einen so bedeutenden Umfang hatten, dass sie einen Schreiber verhältnismässig zu lange Zeit in Anspruch nehmen mussten. Es bedarf daher schlagender Gründe innerer und äusserer Natur, um unsere Hypothese glaubhaft zu machen.

An diesem Punkte möchte ich auf eine frühere, nur beiläufig erwähnte Bemerkung zurückgreifen. Ich habe nämlich das merkwürdige Faktum angeführt, dass uns in den pp. 1—4 und 25—28 der Abschrift Woide's der Anfang der sogen. ersten Abhandlung in zweifacher Gestalt überliefert ist. Die beiden ersten Blätter unterscheiden sich von den beiden andern dadurch, dass sie mehr Text auf einer Seite bieten als diese, so dass uns auf diese Weise noch eine Seite mehr Text überliefert ist; dafür sind dann auch die Charaktere der beiden andern Blätter (W. p. 25—28) grösser und deutlicher, weisen also auf eine andere Hand. Aber, was das Auffallendste ist, die Sprache der beiden ersten Blätter, nicht so sehr die der beiden andern, hebt sich von der im übrigen Codex gebrauchten sehr bedeutend ab. Wir haben hier nicht die rein sahidische Sprache, sondern starke dialektische Eigentümlichkeiten zu verzeichnen, wie schon ein flüchtiger Blick lehrt; die beiden andern Blättern sind zwar bedeutend reiner gehalten, aber auch sie zeigen manche Besonderheiten; dies lässt auf irgend einen Zusammenhang beider Versionen schliessen. Dazu kommt, dass die beiden ersten Blätter (W. p. 1—4) urspr. numeriert waren, denn wir treffen am Rand von

pag. 3 und 4 die koptischen Zahlzeichen ⲅ und ⲇ an, während der ganze Codex gar keine Spur von Paginierung zeigt, ein Umstand, der ja die Anordnung der Blätter zu einer überaus schwierigen macht. Dies sind doch eine Reihe von Thatsachen, die nicht abgeleugnet werden können, noch weniger verschwiegen werden dürfen, da sie, obwohl sie ganz äusserlich erscheinen, mehr Licht zu geben imstande sind, als oft lange und breite Erörterungen; sie gewähren uns — und dies ist bedeutungsvoll — einen kleinen Einblick in die Geschichte des Codex Brucianus. Derselbe ist, wie gesagt, ein Papyrus-Codex; nun ist ja genugsam bekannt, dass gerade bei diesen Handschriften die Anfänge, insbesondere wenn sie schädlichen Einflüssen der Luft ausgesetzt sind oder häufig benutzt werden, sehr leicht beschädigt werden oder in ihren Schriftzügen ausbleichen. Dieser Fall muss auch bei unserm Codex eingetreten sein; der Anfang war wahrscheinlich verloren gegangen oder unlesbar geworden, man liess ihn durch einen neuen ersetzen; doch fertigte der Schreiber diesen Anfang in seiner einheimischen Mundart[1] an und versah die Seiten aus Vorsicht mit Ziffern am Rande. Wie nun die zweite Recension in das Manuscript gekommen, vermag ich nicht zu sagen, denn es giebt hier der Möglichkeiten viele; aus der Vergleichung der beiden ergiebt sich, dass die zweite in der Sprache und im Texte korrekter ist als die erste, wenn auch nicht alle dialektischen Spuren verwischt sind. Ich möchte wohl glauben, dass diese zweite Übersetzung später angefertigt ist, da die erste nicht allen Anforderungen genügte. Wie dem auch sein mag, so viel ist über allen Zweifel erhaben, dass diese vier Blätter erst später zu der ursprünglichen Handschrift hinzugefügt sind, vielleicht liegen nur einige Decennien dazwischen.

Wir haben also den Anfang eines Codex vor uns, und dass wir auch thatsächlich den Eingang eines Werkes besitzen, lehrt deutlich die Aufschrift: „Ich habe euch geliebt und euch das Leben zu geben gewünscht, Jesus der Lebendige ist die Erkenntnis der Wahrheit" und der Anfang: „Dies ist das Buch der *γνῶσεις* des unsichtbaren Gottes". Vor diese beiden Blätter müssen wir noch ein Blatt setzen, welches auf der einen Seite, wie schon bemerkt, ein mit Arabesken verziertes Kreuz enthält,

[1] Diese Sprache ist sehr merkwürdig und altertümlich.

auf der andern Seite keine Schrift zeigt; neben und innerhalb dieses Kreuzes stehen einige griechische Worte resp. deren Abbreviaturen. Dieses Blatt bildet das Titelblatt und beweist, dass die Vorlage eine griechische war.

Nach den zwei resp. drei Blättern hört nun unglücklicher Weise der Zusammenhang auf, denn kein Blatt im ganzen Codex giebt eine Fortsetzung des hier vorgeführten Dialoges Jesu mit seinen Jüngern oder hat auch nur eine entfernte Ähnlichkeit mit demselben. Wir haben also eine Lücke zu konstatieren; es entsteht nun die Frage, ob diese als eine sehr grosse anzunehmen ist, wie es im ersten Augenblick erscheinen möchte. Ich glaube dies verneinen zu dürfen. Wir haben ja einen Dialog vor uns, in welchem Jesus auf die Fragen seiner Jünger Antwort giebt; ich schliesse daraus, dass Jesus im Laufe dieses Gespräches auf Bitten seiner Jünger oder eines derselben in eine längere Entwicklung über einen bestimmten Gegenstand getreten sein wird, und sehe in den uns erhaltenen Blättern nur eine kurze Einleitung für das nachfolgende Hauptthema.

Welches war nun das Hauptthema? Meiner Meinung nach hätte Amélineau gar keinen grösseren Fehler begehen können als den, dass er als die Erörterung Jesu das in den 31 Blättern (W. p. 61—122) Enthaltene hinstellt, da Jesus gar nicht, wie später gezeigt werden soll, die darin entwickelten Gedanken ausgesprochen haben kann.

Ich lasse vielmehr auf jene drei Blätter die 15 zusammenhängenden folia (W. p. 124—152) folgen, ohne freilich schon an dieser Stelle die Gründe dafür näher angeben zu können. In diesen ist in der That Jesus handelnd oder besser redend dargestellt, denn hier spricht Jemand von seinem Vater, redet auch zuweilen in der ersten Person, und diese kann nur Jesus sein. Aus dem Inhalt ist ersichtlich, dass Jesus seinen Jüngern eingehend die Emanationen seines Vaters darlegt; dieser emaniert zuerst den Jeû, dessen „wahrer Name *ιοειαωϑωυιχωλμιω*“ ist d. h. „wahrer Gott“, und von letzterem werden auf Befehl des Vaters und auf Veranlassung Jesu die andern Jeû's mit ihren zahlreichen Wächtern und Probolai emaniert. Ich entnehme daraus folgenden Gedankenzusammenhang mit der Einleitung: Die Jünger haben Jesum gebeten, sie in die Gnosis der Weltentstehung einzuweihen, und, dieser ihrer Aufforderung folgend,

derselbe in längerer Rede die unendlichen Emanationen
lem Urwesen an auseinander.
)ie fünfzehn Blätter gehören ihrem Schriftcharakter nach
amen; Woide bezeichnet sie mit „manu secunda“, eine Be-
nung, die auch ich hier beibehalten will, obwohl dies auf
d der vorher über die vier Blätter stattgehabten Erörte-
›n schon „manu tertia“ sein müsste. Auch können wir die
›nfolge der Blätter so ziemlich in der Gestalt, wie Woide
bgeschrieben, belassen, nur bei fol. 1 (p. 123—24) dieser
nlung muss die recto-Seite in verso umgedreht werden,
; sich der Text unmittelbar an p. 125 anschliesst. Ebenso
t ist die Umstellung von W. p. 139 und 140 einzusehen,
Jeû 14“ vor „Jeû 15“ kommen muss. Bemerken will ich
ı an dieser Stelle, dass wahrscheinlich durch ein Versehen des
hreibers die Beschreibung von „Jeû 13“ ganz ausgefallen ist.
Am Schluss von W. p. 152 bricht der Text plötzlich ab,
›efinden uns hier im 28sten Jeû, mit ihm können aber die
noch nicht ihr Ende erreicht haben. Auf den übrigen
ern finden wir sie nicht, also wieder eine Lücke. Wie viel
gab es noch ausser diesen genannten achtundzwanzig? Auf
dlage des Systems möchte ich bis auf Weiteres auf 30
essen, mithin würde ein Blatt ausgefallen sein, das noch zu
r Serie von Blättern gehörte.
Früher war ich der Ansicht, dass diese lange Auseinander-
ng mit einem hymnologischen Teil seinen Abschluss erhalten
. Es finden sich in der That unter den übrigen Blättern
zusammenhängende (W. p. 33—36), die sowohl inhaltlich
uch paläographisch zu dem Vorhergehenden zu gehören
nen. Denn die Schrift ist dem Anscheine nach dieselbe.
tritt, wenn auch nicht als der Emanator der Jeû's, so doch
er Einsetzer der Äonen auf, u. z. auf Befehl des ersten My-
ıms, an welches der Hymnus von Jesus gerichtet ist. Der
.t erfordert folgende Anordnung: p. 34, dann pp. 33, 36, 35;
p. 34 befinden wir uns im fünften Äon, mithin sind vier
n und ihre Beschreibung nicht erhalten, ein Verlust, der aber
so schmerzlich ist, da mit Ausnahme der Namen der ein-
n Äonen in diesen Hymnen stets dieselben Phrasen wieder-
›n. In p. 35 sind wir bis zum dreizehnten und diesem Sy-
› gemäss zum höchsten Äon gelangt, hier muss ein Ab-

schluss erfolgen, und dies zeigt sich deutlich daran, dass die Reihe der Hymnen durch ein dreifaches Amen abgeschlossen wird.

Aber die Einordnung der beiden Blätter an diese Stelle unterliegt den grössten Bedenken, denn erstens ist der Hymnus an das erste Mysterium gerichtet, das höchste Wesen wird aber von Jesus in diesem Buche als sein „Vater" oder als „der unnahbare Gott" bezeichnet, zweitens handelt es sich hier nicht um die Emanation von Schätzen, die doch das eigentliche Thema bilden, sondern um Einsetzung der dreizehn Äonen, so dass ein Gedankenzusammenhang schwer zu finden wäre. Schliesslich ist sehr auffällig, dass uns durch die drei Amen am Schlusse die Hymnen als ein besonderes, für sich bestehendes Ganze entgegentreten. Dies hat mich zu der Ansicht gezwungen, dass diese Blätter durch meine Anordnung nicht organisch in den Leib des Codex eingefügt sind, ja ich glaube aus gewissen Gründen überhaupt in Zweifel zu ziehen dürfen, ob sie überhaupt je mit diesem oder dem nächsten Buche in Context gestanden haben. Denn es bleibt, wenn sie an dieser Stelle nicht passen, nur die eine Möglichkeit über, nämlich sie vor W. p. 123—152 zu stellen, aber auch hier finde ich für sie keinen angemessenen Platz; ebenso wenig können sie mit den übrigen Blättern, wie sich zeigen wird, in einen näheren Zusammenhang gebracht werden. Trotz alledem habe ich meine frühere Anordnung im Texte aus Zweckmässigkeitsrücksichten beibehalten, vielleicht gelingt es später, sie organisch einzuordnen.

Wir lassen jetzt p. 31 folgen, welches seinem Schriftcharakter nach zu dieser Gruppe gehört. Die Situation hat sich plötzlich verändert. Hier redet Jesus nicht mehr von Emanationen der Schätze, sondern von Siegeln und deren Namen nebst ihren Psephoi, bei deren Nennung die Wächter, die Taxeis und die Vorhänge der verschiedenen Topoi davonstieben, um den Ankommenden freien Durchgang zu gewähren. Es heisst zuvörderst: „Wiederum kamen wir zu dem 56sten Schatz des *αωζαζη* heraus, ich und meine Taxis, welche mich umgiebt". Die Jünger sind in dem Gefolge von Jesu und fragen: „Die wie vielte Taxis der Vaterschaften ist denn diese, zu der wir herausgekommen sind?" Aus dieser Frage der Jünger lässt sich der Schluss ziehen, dass dieselben schon eine grössere Anzahl von Schätzen durchwandert haben und infolge der langen Reise ungeduldig geworden sind; ein zweites Ergebnis dieses Satzes ist der, dass unter „Jesus und seine Taxis,

ie ihn umgiebt", nur Jesus und seine Jünger verstanden werden önnen, und sie sich nicht auf Erden, sondern in den höchsten legionen befinden. Nun sind sie bereits zum 56sten Schatz geingt[1], es liegen also 55 resp. 54 Schätze hinter ihnen; infolge essen müsste diese ganze Partie verloren gegangen und die Lücke ehr beträchtlich sein, aber sie ist, wie wir gleich sehen werden, icht so bedeutend, wie es auf den ersten Augenblick erscheinen iöchte. Dieses genannte Blatt steht mit den 15 folia in enger 'erbindung, da es sich auch hier wie dort um Schätze handelt. ugleich möchte ich noch eine Thatsache erwähnen, die nicht ohne Veiteres übergangen werden darf, dass nämlich das zweite Blatt V. p. 29. 30, welches eng mit dem ersten W. p. 31. 32 zuammenhängt, auf p. 30 noch den alten Schriftcharakter zeigt, agegen eine neue Hand mit p. 29 beginnt, wie schon Woide anz richtig in seinem pro memoria bemerkt hat.

Daraus ergiebt sich folgende Anordnung: p. 31 (56ster chatz), p. 32 (57ster Schatz), p. 30 (58ster Schatz), p. 29 (60ster chatz). Dies ist der letzte der Schätze, ein gewisser Abschluss it wieder erreicht, doch giebt Jesus noch einige Aufklärungen ber diesen Schatz. Mitten in dieser Beschreibung scheint der 'ext wiederum unterbrochen zu sein, doch ist dies zum Glück icht der Fall, denn auf W. p. 5 findet sich die unmittelbare 'ortsetzung von p. 29. Hier wird das Thema durch folgende Vorte abgeschlossen: „Siehe nun habe ich euch die Stellungen ller Schätze und derer, welche in ihnen sein werden, vom Schatze es wahren Gottes, dessen Name dieser ist: ἰοαιεωϑωνιχωλμιω, is zum Schatze von ωαζαηζω gesagt".

Diese von Jesu gegebene Rekapitulation ist für die Frage ach der Anordnung der Fragmente von der grössten Bedeutung, enn sie liefert den unumstösslichen Beweis, dass mit Recht die p. 123—152 an den Anfang der Abhandlung gestellt sind, denn ier ist derselbe Name ἰοαιεωϑωνιχωλμιω erwähnt, der in p. 124 eü, der wahre Gott d. h. ἰοειαωϑωνιχωλμιω (mit kleiner Vaante) genannt wurde. Zugleich wird die Zahl auf 60 Schätze xiert, und wir dürfen schliessen, dass Jesus nach der lang'eiligen Auseinandersetzung der einzelnen Schätze, die auch für

[1] Diesem ging unmittelbar der 55ste Schatz voraus, wie der Anıng von p. 31 erkennen lässt.

die Jünger geisttötend sein musste, einen andern Ton angeschlagen habe, u. z. dadurch, dass er sie selbst mit eignen Augen die einzelnen Schätze anschauen liess und ihnen die notwendigen Siegel, Namen und Psephoi mitteilte; dieser Umschwung möchte vielleicht von dem 30sten Schatze an erfolgt sein. Ein anderes Indicium spricht für die Richtigkeit unserer Anordnung, es redet nämlich Jesus am Schluss derselben Seite von der „kleinen Idee“, welche der Vater nicht an sich gezogen hat, und durch die alles entstanden ist; dieselbe „kleine Idee“ tritt uns auch W. p. 126 entgegen, von der ausgesagt wird, dass der Vater dieselbe aus seinen Schätzen habe herausgehen lassen, und sie darauf in dem wahren Gotte Jeû aufstrahlte. Der Name des in p. 5 erwähnten Schatzes *ωαζαηζω*, bis zu dem Jesus die Stellung sämmtlicher Schätze und ihrer Insassen verkündet hat, ist der in p. 29 genannte Name des 60sten Schatzes. Ein Irrtum ist ausgeschlossen, unsere Anordnung ist gesichert.

Am Schluss von p. 5 nimmt das Gespräch auf Grund gewisser Fragen, welche von den Jüngern ausgehen, wieder eine andere Wendung. In p. 10 sehen wir die Jünger im Gefolge von Jesu, derselbe steht im siebenten Schatz und beginnt einen Lobgesang auf seinen Vater, den unnahbaren Gott, wegen der Emanation aller Schätze; die Jünger antworten in liturgischer Responsion auf jeden Lobpreis mit „Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott“. Dieser setzt sich, sobald wir das recto zu verso umkehren, in p. 12 und 11 fort, an p. 11 schliessen sich dann ohne Lücke pp. 37, 38, 39 an. Mit letzterer Seite sind wir an den Schluss der ganzen Abhandlung angelangt, denn am Ende derselben steht folgender Titel: **ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲕⲁⲧⲁ-ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ.**

Aber sofort treten uns zwei neue Schwierigkeiten in den Weg, einerseits nämlich die Frage, wie ist dieser Titel zu übersetzen, und andererseits, gehört derselbe zu der vorhergehenden oder zur folgenden Abhandlung? Wir wollen zuerst die letztere zu beantworten versuchen.

Alle bisherigen Gelehrten und ebenso auch Amélineau haben in diesem Titel nach Woide's Vorgang die Überschrift der auf der folgenden Seite beginnenden zweiten Abhandlung gesehen. Wer nun koptische Handschriften in Augenschein genommen hat, wird oft genug gefunden haben, dass der Titel der folgen-

den Abhandlung unten auf der vorhergehenden Seite angegeben wird, aber auch ebenso oft Fälle, wo der Titel zu dem vorhergehenden Buche gerechnet werden muss, und einen von diesen Fällen haben wir m. E. an dieser Stelle vor uns. Es wird nämlich vorher an zwei resp. drei Stellen das Wort *λόγος κατὰ μυστήριον* erwähnt, einmal W. p. 38: „Ich preise Dich, o Du unnahbarer Gott in andern Topoi, Du bist unnahbar in diesen Topoi dieser grossen *λόγοι κατὰ μυστήριον*; Deine Herrlichkeit hast Du in sie hineingelegt, indem Dein Wille ist, dass sie Dir in ihnen nahen etc.“, desgleichen am Schluss von p. 38 und Anfang von p. 39: „Ich preise Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf, Du hast Dein eigenes Mysterium emaniert, indem Du ein unnahbarer Gott in den *λόγοι* bist. Du bist ein Unnahbarer in diesen grossen *λόγοι κατὰ μυστήριον* des Jeû, des Vaters aller Jeû's, welches Du selber bist, denn was nun ist Dein eigner Wille, dass man Dir in ihnen naht, o unnahbarer Gott, welchem man in diesem grossen *λόγος κατὰ μυστήριον* des Jeû, des Grossen aller Väter genaht ist, o unnahbarer Gott?“ Diese drei Erwähnungen von „grossen *λόγοι κατὰ μυστήριον*“ oder „grossen *λόγοι κατὰ μυστήριον* des Jeû“ oder „grossem *λόγος κατὰ μυστήριον* des Jeû“ sind sehr beachtenswert, zumal da sie so unmittelbar am Schlusse stehen. Sie müssen ohne Zweifel mit dem Titel in Beziehung gesetzt werden, und in der That geben sie erst die richtige Erklärung des sonst unverständlichen Titels „Das Buch vom grossen *λόγος κατὰ μυστήριον*“, es müsste derselbe nämlich vollständig also lauten „Das Buch vom grossen *λόγος κατὰ μυστήριον* des Jeû“.

Nun vergegenwärtige sich der Leser noch einmal den Inhalt der Blätter, welche wir in die erste Abhandlung hineingesetzt haben, insbesondere W. p. 124—152. Ist in ihnen nicht unaufhörlich von Jeû, dem Vater aller Jeû's, und seinen Emanationen die Rede? Ist er es nicht, von dem indirekt das ganze All seinen Ausgangspunkt genommen? Ist dies aber der Hauptinhalt, so kann sich der Titel „das Buch vom grossen *λόγος κατὰ μυστήριον* [des Jeû]“ nur auf diese Abhandlung beziehen, zumal da, um es schon hier vorwegzunehmen, in der nächstfolgenden Abhandlung die Figur des Jeû ganz in den Hintergrund tritt. Jetzt wird auch die Bedeutung der seltsamen Unterschrift klar: Der höchste Gott ist für jedes Wesen unnahbar und unsern Sphären

ganz entrückt, aber der Mensch kann sich ihm doch in gewisser Weise nahen und hat es auch gethan, nämlich durch Jeû, den Vater aller Jeû's, der ausser Jesus die höchste Potenz des Urwesens ist und als solche uns des höchsten Gottes eigenes Wesen am deutlichsten vor Augen führt; durch ihn haben wir Gott selbst geschaut, und von ihm gab unsere Abhandlung die eingehendsten Aufklärungen.

Ist diese hier vorgetragene Ansicht die richtige, so wird uns die Übersetzung des Titels weniger Schwierigkeiten bereiten. Leider hatte sich Woide bei der Kopie desselben versehen, er überlieferte ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ, Schwartze stellte den richtigen Text fest: ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲕⲁⲧⲁ-ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. Dies würde man auch ohne Weiteres als das Richtige erkannt haben, wenn man nur die Beziehung zu den vorhergehenden Stellen näher ins Auge gefasst hätte, denn an allen drei Stellen heisst es stets ⲛⲕⲁⲧⲁ-ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. Amélineau nahm ursprünglich, wie bereits oben erwähnt, einen Fehler in der Kopie Woide's oder besser gesagt des Originals an und verbesserte: ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ, gab also folgende Übersetzung: Le livre du grand Logos selon le mystère (cf. Essai sur le Gnost. S. 11)[1]. In seiner neusten Abhandlung[2] hat er diese Verbesserung zurückgenommen und behauptet, da er die Kopie von Woide für richtig hält, dass die griechische Präposition *κατά* im Koptischen ohne Artikel beim Substantiv eine Idee der relativen oder absoluten Allgemeinheit ausdrücke, z. B. heisse ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲡⲟⲥ „in jedem Ort" und ⲕⲁⲧⲁ-ϩⲟⲟⲩ „jeden Tag"; aus diesem Grunde übersetzt er jetzt folgendermassen: „Le livre du grand Logos en chaque mystère". Die Übersetzung kann nur eine höchst unglückliche genannt werden, denn ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲡⲟⲥ heisst im Koptischen niemals „in jedem Topos", dann müsste ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲟⲡⲟⲥ stehen, sondern „gemäss dem Topos"; ebenso seltsam und in das Reich

[1] Ganz falsch ist die Übersetzung (l. c. S. 196): le livre de la grandeur du Logos selon le mystère, da dann der koptische Titel: ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲛⲧⲙⲛⲧⲛⲟϭ ⲙⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ lauten müsste.

[2] Les traités gnost. Annales du Musée Guimet. (Revue) Tom. XXI. N. 2 S. 183.

der Phantasie zu verweisen sind die von ihm aufgestellten Bedeutungen von *λόγος* und *μυστήριον*. Betrachten wir den von Schwartze hergestellten Text: ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲕⲁⲧⲁ-ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ, so erkennt man an der koptischen Relation ⲛ in ⲛⲕⲁⲧⲁ-ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ, dass dieser Ausdruck sich eng an das vorhergehende ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ anschliesst u. z. adjektivisch; wir müssen demnach „das Buch von dem grossen *κατὰ μυστήριον λόγος*" übersetzen, in der griechischen Vorlage las man: *ἡ βίβλος τοῦ μεγάλου λόγου τοῦ κατὰ μυστήριον*. Unter dem Ausdruck *κατὰ μυστήριον* versteht der Kopte (wie *κατὰ σάρξ* „dem Fleische nach") das deutsche „dem Mysterium gemäss" „entsprechend dem Mysterium", wir können also das Ganze folgendermassen wiedergeben: „Das Buch von dem grossen, dem Mysterium entsprechenden Wort"; denn nicht in Wirklichkeit ist man Gott genaht, sondern nur auf Grund des Mysteriums von Jeû, welches Jesus mitgeteilt hat.

Viel leichter gestaltet sich die Anordnung der Fragmente in der zweiten Abhandlung, denn der Text setzt sich durch 10 Blätter (W. p. 40—60) ohne Unterbrechung fort; die Schrift ist ebenfalls dieselbe, welche wir im letzten Teile der vorhergehenden Abhandlung vorfanden, obwohl Woide einen kleinen Unterschied in den Charakteren zu bemerken glaubt. Am Ende von p. 60 stehen wir wieder vor einer Lücke; hier rufen die zwölf Dynameis des wahren Gottes die Namen desselben an. Leider sind diese letzten Zeilen so stark zerstört, dass man den Text nicht mehr genau feststellen kann, aber man vermag noch so viel zu erkennen, dass unter andern Namen auch einige von den bekannten sieben Vokalen aufgeführt waren: *ωωωωωωω* [*εεε*]*εεεε*. Merkwürdiger Weise beginnt W. p. 14 mit ähnlichen Vokalen: *οοοοοοο υυυυυυυ*, und dass wir in der That die unmittelbare Fortsetzung von p. 60 vor uns haben, lehrt deutlich der Inhalt; wir müssen demgemäss das jetzige verso als recto hinstellen. Auf diese Weise setzt sich der Text eine Weile ohne Unterbrechung fort, nur müssen wir p. 24 vor p. 23 stellen. Dann bricht aber der Text plötzlich ab, denn alle übrigen Blätter zeigen gar keine Verwandtschaft mit ihnen; mithin ist der Schluss dieser zweiten Abhandlung für immer verloren. Wie viel eigentlich vorhanden gewesen sein muss, lässt sich nicht genau entscheiden, da ja die Gnostiker in dem phantasiereichen Ausbau

ihrer Spekulationen ganz unberechenbar sind. Auf Grund von W. p. 13 vermissen wir noch die Behandlung des höchsten Mysteriums d. h. des Mysteriums der Sündenvergebung nebst seinen Apologien, seinem Siegel und Psephos.

Aber, wo bleiben denn die 31 resp. 32 Blätter, welche noch der Codex Brucianus enthält, wird man erstaunt fragen, wenn diese nicht zu den beiden besprochenen Abhandlungen gehören sollen? Wir sind hier zu dem entscheidenden Punkte gelangt, wo wir der althergebrachten und noch jetzt von Amélineau vertretenen Ansicht, dass uns in dem Codex Brucianus eine einzige Handschrift vorliege, in der zwei selbständige, aber doch eng zusammenhängende Abhandlungen enthalten seien, entgegentreten zu müssen glauben, vielmehr die Ansicht hegen, dass uns in ihm zwei ganz verschiedene, früher selbständige Handschriften überliefert sind.

Schon im Anfang der Untersuchung musste auf die doppelte Einleitung hingewiesen werden; wir halfen uns damals mit der Hypothese, dass vielleicht die ursprünglichen Blätter der Handschrift verloren gegangen oder beschädigt und später durch neue ersetzt seien. Damit ist freilich noch gar kein Beweis für das Vorhandensein von zwei Handschriften gegeben, aber die genannte Thatsache fordert doch dazu auf, den Codex Brucianus etwas aufmerksamer zu betrachten.

Nun findet sich, um es hier gleich zu erwähnen, am Ende der Abschrift Woide's (p. 153—154), also am Schluss der ganzen Handschrift, ein Blatt, welches Amélineau unmittelbar hinter p. 152 folgen lässt. Diese Anordnung gehört zu den grössten Unmöglichkeiten und zeigt deutlich, wie wenig methodisch derselbe vorgegangen ist. Zwar klagt Amélineau darüber, dass nur eine Seite dieses Blattes übersetzbar sei, von der andern habe Woide eine Kopie hinterlassen, die voll von Lücken und falschen Lesarten wäre. Aber abgesehen davon, dass schon diese eine Seite des Auffallenden genug bietet, nur ein flüchtiger Blick in das Original selbst hätte gezeigt, dass die Abschrift Woide's trotz mancher Versehen richtig ist, und dass das Original in der That die angegebenen wunderlichen Formen darbietet. Dieses Blatt hat nun, wie ich mit aller Bestimmtheit behaupten möchte, niemals zu dem ursprünglichen Bestande der Handschrift gehört. Den Beweis liefern schon äussere Indicien.

Das Blatt ist nämlich sonderbarer Weise an allen Seiten von Linien umrändert, während kein sonstiges Blatt diese Eigentümlichkeit zeigt; die Schrift ist, wie Woide richtig angegeben, eine total verschiedene; dazu kommt noch der Umstand, dass es sich am Schluss der ganzen Handschrift befindet, so dass der Verdacht nahe liegt, dieses Blatt sei durch irgend einen Zufall dem Ganzen später beigefügt worden. Aber alles dies würde uns noch nicht überzeugen können, wenn nicht die Sprache eine höchst merkwürdige wäre. Denn hier tritt uns nicht der sahidische Dialekt entgegen, auch nicht die Eigentümlichkeiten der Einleitung, sondern ein Volksdialekt, der bisher ganz unbekannte Formen zeigt, dabei aber sehr altertümlich ist. Man könnte sich nun hier durch die vorhin aufgestellte Hypothese eines späteren Einschubs an Stelle von beschädigten Blättern aus dem Dilemma zu ziehen versuchen, aber dies ist m. E. ein verzweifelter Ausweg, da der Inhalt gegen diese Annahme entschieden Widerspruch erhebt. Zwar wird auch hier wie in W. p. 33ff. ein Hymnus auf das erste Mysterium vorgetragen, aber man würde sich vergeblich abmühen, wollte man eine Stelle in den von uns angeordneten Blättern ausfindig machen, wo Christus einen Hymnus solchen Inhalts an das erste Mysterium richten konnte. Zum Glück giebt uns das Blatt über seine Geschichte selbst Aufklärung. Betrachtet man nämlich die verso-Seite des Blattes und versucht eine Übersetzung des Anfanges, so ist man erstaunt, Gedanken zu finden, die durchaus nicht zu den vorhergehenden passen; eine Lücke ist nicht vorhanden, da die unteren Zeilen der recto-Seite sämmtlich erhalten, wenn auch etwas beschädigt sind, die erste Zeile der folgenden Seite beginnt somit mitten in einem Satze.

Diese eine Thatsache klärt uns die Geschichte des betreffenden Blattes und dadurch indirect des Codex Brucianus auf.

Ein Gnostiker scheint sich nämlich das Privatvergnügen gemacht zu haben, aus der so reichen Literatur einige Stellen, die für ihn wohl von Interesse waren, abzuschreiben, hat aber bei dieser Arbeit seine Volkssprache angewendet. Dieses Blatt kam dann später, als irgend ein unbekannter Liebhaber die vorhandene Literatur sammelte, auch in unsern heutigen Codex Brucianus hinein. Ja, wir können noch einen Schritt weiter gehen und die Behauptung aufstellen, dass kein blinder Zufall uns dieses Blatt überliefert hat, vielmehr dass der Liebhaber als An-

Anhänger einer bestimmten Sekte eine Sammlung der noch vorhandenen Litteraturüberreste veranstaltet und zwar zu einer Zeit, als der Untergang dieser Sekte schon besiegelt war. Denn betrachtet man den Inhalt unseres Blattes näher, so ergiebt sich das merkwürdige Resultat, dass die Gedanken auf das Engste mit denen in den vorhergehenden Blättern, ja sogar mit denen der Pist. Sophia zusammenhängen. Der Beweis dafür kann erst später geliefert werden.

Ich möchte an dieser Stelle den geneigten Leser um Entschuldigung bitten, wenn ich vielleicht in meiner Auseinandersetzung viel zu umständlich und weitschweifend gewesen bin, doch war dies durchaus notwendig, um uns den Weg für die folgenden Untersuchungen anzubahnen.

Es sind, wie gesagt, von den erhaltenen 78 Blättern noch 31 Blätter (W. p. 61—122) übrig, die der Anordnung harren. Betrachten wir zuerst dieselben ohne Rücksicht auf die früheren, so finden wir, dass sie sämmtlich von einer Hand geschrieben sind und sich dadurch als ein zusammengehöriges Ganze kennzeichnen. Die Buchstaben sind gross, schön und regelmässig ausgeführt, was man sonst nicht behaupten kann; dieser Teil der Handschrift muss älteren Datums als der vorhergehende sein.

Der Anfang fehlt leider, die vorhandenen 25 Blätter liefern einen ununterbrochenen Text, daran schliessen sich sechs Blätter, die schon zur Zeit Woide's so beschädigt waren, dass er eine Seite gar nicht kopiert, und erst Schwartze sich die Mühe genommen hat, diese Lücke auszufüllen. Die Blätter befinden sich in der That in einem sehr traurigen Zustand, da gewöhnlich die Ränder sehr beschädigt und, was noch schlimmer, die Anfangs- und Endzeilen oft bis auf einige unverständliche Buchstaben zerstört sind. Auf Grund der Ergänzungen, die ich mir erlaubt, und des fortlaufenden Gedankens halte ich folgende Anordnung für die richtige: Unmittelbar an p. 110 schliesst sich das erste Blatt (p. 111—112) an, dann folgt das zweite Blatt (p. 113—114) u. z. nach einer Lücke von einem oder mehreren Blättern, darauf das sechste Blatt (p. 121—122), vielleicht ist ein Blatt ausgefallen, doch ist dies nicht genau bestimmbar, da die erste Zeile zerstört ist. Wahrscheinlich schliesst sich das dritte Blatt (p. 115—116) unmittelbar an p. 122, aber in der Reihenfolge p. 116 und 115, zum Schluss das vierte und fünfte Blatt (p. 117

bis 120). Mit p. 119—120 haben wir sämmtliche Blätter des Codex erschöpft, und es tritt jetzt an uns die Frage heran, wie die Anordnung dieser 31 Blätter in den Rahmen des Ganzen vorgenommen werden soll.

Betrachten wir zuvörderst den Inhalt etwas näher. Auf p. 61 wird der erste Topos beschrieben, dann der zweite, welcher Demiurg, Vater, Logos, Quelle, Verstand, Mensch, Ewiger, Unendlicher genannt wird. Sein Pleroma umgeben zwölf Tiefen (*βάθη*), welche einzeln beschrieben werden. Wir hören von einem heiligen Pleroma, das vier Thore hat; jedes Thor besitzt wiederum eine Monas, sechs Parastatai, 24 Myriaden Dynameis, neun Neunheiten, zehn Zehnheiten, zwölf Zwölfheiten, fünf Fünfheiten Dynameis und einen Episkopus mit drei Gesichtern. Dort befinden sich Aphrêdôn mit seinen zwölf Gerechten, der *προπάτωρ*, Adam, der vom Lichte, und seine 365 Äonen und der vollkommene Verstand. Daselbst giebt es auch eine Tiefe, die das „Licht" oder „das Leuchtende" genannt wird, und in der ein *μονογενής* mit drei Gesichtern verborgen ist.

Daran schliesst sich ein anderer Topos, der „Tiefe" genannt wird und drei Vaterschaften in sich birgt; hier tritt uns eine *παμμήτωρ* entgegen, in der sich die Neunheit manifestiert hat, deren Namen diese sind: *πρωτία, πανδία, παγγενία, δοξοφανία, δοξογενία, δοξοκρατία, ἀρσενογενία, λωϊα, ἰουηλ*; sie selbst vervollständigt durch ihren Hinzutritt die Neunheit zur Zehnheit.

Dann kommt ein noch breiterer Topos, in dem sich ein grosser Reichtum d. h. die unermessliche Tiefe befindet. Daselbst ist ein Tisch, um den drei Grössen versammelt sind, in ihrer Mitte eine Sohnschaft d. h. Christus *ὁ δοκιμαστής*, der zwölf Gesichter trägt. Derselbe Ort besitzt noch zwölf Quellen, welche „die vernünftigen Quellen" oder „Tiefen" oder „zwölf *χωρήματα*" genannt werden.

Nach allen diesen Topoi folgt die Tiefe des Setheus, welchen zwölf Vaterschaften, eine jede mit drei Gesichtern versehen, umgeben. Diese Vaterschaften werden einzeln beschrieben; von ihnen aus empfangen die ausserhalb der höheren Welten Stehenden ihre Merkmale. Noch zwölf andere Vaterschaften umgeben das Haupt des Setheus; sie tragen Kronen auf ihrem Haupte und werfen Lichtstrahlen in die sie umgebenden Welten hinein.

Ich glaube hier abbrechen zu können, denn diese wenigen

Angaben werden schon genügen, um uns zu der Erkenntnis zu führen, dass es sich hier um einen Stoff handelt, der mit den im Vorhergehenden vorgetragenen Gedanken in gar keinem inneren Zusammenhange steht. Dort war die Rede von dem Vater Jesu, von Jeû, dem wahren Gotte, dem Vater aller Jeû's, und seinen Emanationen, von der kleinen Idee, die in dem Vater aufstrahlte und sich aus ihm zu eigener Existenz entband, von den 13 Äonen und ihren bösen Archonten, welche erst durch Siegel, Apologien und Anrufung ihrer Namen bewogen werden können, der zum Lichte aufsteigenden Seele freien Durchzug zu gewähren. Daselbst tritt überall Jesus in den Vordergrund, der hier auf Erden nach seiner Auferstehung den Jüngern und Jüngerinnen die Geheimnisse des Universums aufdeckt, ihnen die Mysterien der Wasser- und Feuertaufe und Taufe des heiligen Geistes mitteilt, um sie zu Erben seines Lichtreiches zu machen. Dort sind es also praktische Fragen; die Frage nach dem Seelenheil und der Vergebung der Sünden bildet das Hauptthema, die systematischen Erörterungen werden nur ganz nebensächlich behandelt.

Welch' eine andere Welt tritt uns dagegen in unsern 31 Blättern entgegen! Wir befinden uns in den reinen Sphären des höchsten Pleroma, sehen stufenweise diese Welt, welche so reich an himmlischen Wesen ist, vor unsern Augen entstehen; jeder einzelne Topos mit allen seinen Insassen wird genau beschrieben, so dass wir uns ein lebendiges Bild von der Pracht und Herrlichkeit dieses gnostischen Himmels entwerfen können. Diese Spekulationen sind nicht so verworren und phantastisch, wie die in der Pistis Sophia und unsern beiden Büchern Jeû; alles ist hier in voller Harmonie und logischer Folge. Der Verfasser ist von griechischem Geiste angehaucht, ausgerüstet mit der vollen Kenntnis griechischer Philosophie, angefüllt mit platonischer Ideenlehre, Vertreter seiner Ansicht über die Entstehung des Bösen d. h. der Hyle. Nicht Christus ist hier das Organ aller Mitteilungen an die Jünger, nicht Jesus ist hier der von Gott Gesandte, der Erlöser und Bringer der Mysterien, sondern wir besitzen in diesen Blättern ein grossartig angelegtes Werk eines alten gnostischen Philosophen und stehen verwundert da, anstaunend die Kühnheit der Spekulationen, geblendet von der Fülle der Gedanken, ergriffen von der Gemütstiefe des Verfassers.

Dies ist nicht wie die Pist. Sophia ein Product des absterbenden Gnosticismus, sondern entstammt einer Zeit, wo der gnostische Genius wie ein mächtiger Aar diese Welt hinter sich liess und in immer grösseren Kreisen dem reinen Lichte, der reinen Erkenntnis entgegeneilte und in derselben schwelgte. Mit einem Wort: wir besitzen in dieser gnostischen Schrift in Hinsicht auf Alter und Inhalt ein Werk von der eminentesten Bedeutung, welches uns in eine Zeit des Gnosticismus und damit auch des Christentums führt, von der uns nur geringe Kunde überkommen ist.

Dadurch ist denn unsere Hypothese, welche wir an den Anfang unserer Untersuchung gestellt haben, dass wir in dem Codex Brucianus in der Gestalt, wie er heute vorliegt, nicht einen einheitlichen Codex besitzen, sondern vielmehr zwei Handschriften, die zwei zeitlich und inhaltlich verschiedene gnostische Werke überliefern, glänzend bestätigt worden.

Fügen wir zum Schluss einige äussere Indicien hinzu. Ich habe schon oben auf den schönen, regelmässigen Schriftcharakter hingewiesen, der in die ältere Zeit der koptischen Schrift führt; erwähnen will ich noch, dass die dunklere Farbe des Papyrus dieser 31 Blätter sich von der helleren der übrigen abhebt; die Blätter scheinen ursprünglich etwas grösser gewesen zu sein, die Zeilen sind nicht so breit, das Material ist bedeutend besser, da sich diese Blätter mit Ausnahme der sechs letzten bis heute sehr gut konserviert haben.

Durch welche Umstände sind nun diese beiden Handschriften zu einem Ganzen vereinigt worden? Wie ist es gekommen, dass beide in einander geschoben sind? Die sichere Beantwortung dieser Fragen ist heute für uns unmöglich, zumal da wir gar keine Notiz über den Ort des Fundes haben; ja es könnte sogar die Ansicht auftauchen, ob vielleicht nicht diese beiden Handschriften an verschiedenen Orten gefunden und erst später Bruce als ein Ganzes zum Verkauf angeboten sind. Doch erheben sich dagegen manche Bedenken; ich bin vielmehr der Meinung, dass diese Manuscripte in einer bestimmten Zeit ungetrennt neben einander gelegen, und zwar ursprünglich sich in der Bibliothek eines Gnostikers befunden haben, später ihm aber mit ins Grab gegeben oder in seinem Hause verschüttet worden sind. Bei der Auffindung war der Codex bez. die Codices ohne jede

Lücke und Beschädigung, aber die Eingeborenen, welche ihn fanden, haben bei der Besichtigung ihres gehobenen Schatzes eine unheilvolle Verwirrung angestiftet; ja, was noch heute zu beklagen ist, sie haben den Raub unter sich geteilt, um zugleich durch den Verkauf einzelner Stücke mehr Geld herauszuschlagen, und, wie es so häufig geschieht, ein ungünstiges Geschick hat es gefügt, dass jener m. E. nicht unbeträchtliche Rest der Handschriften für immer der Nachwelt verloren gegangen ist.

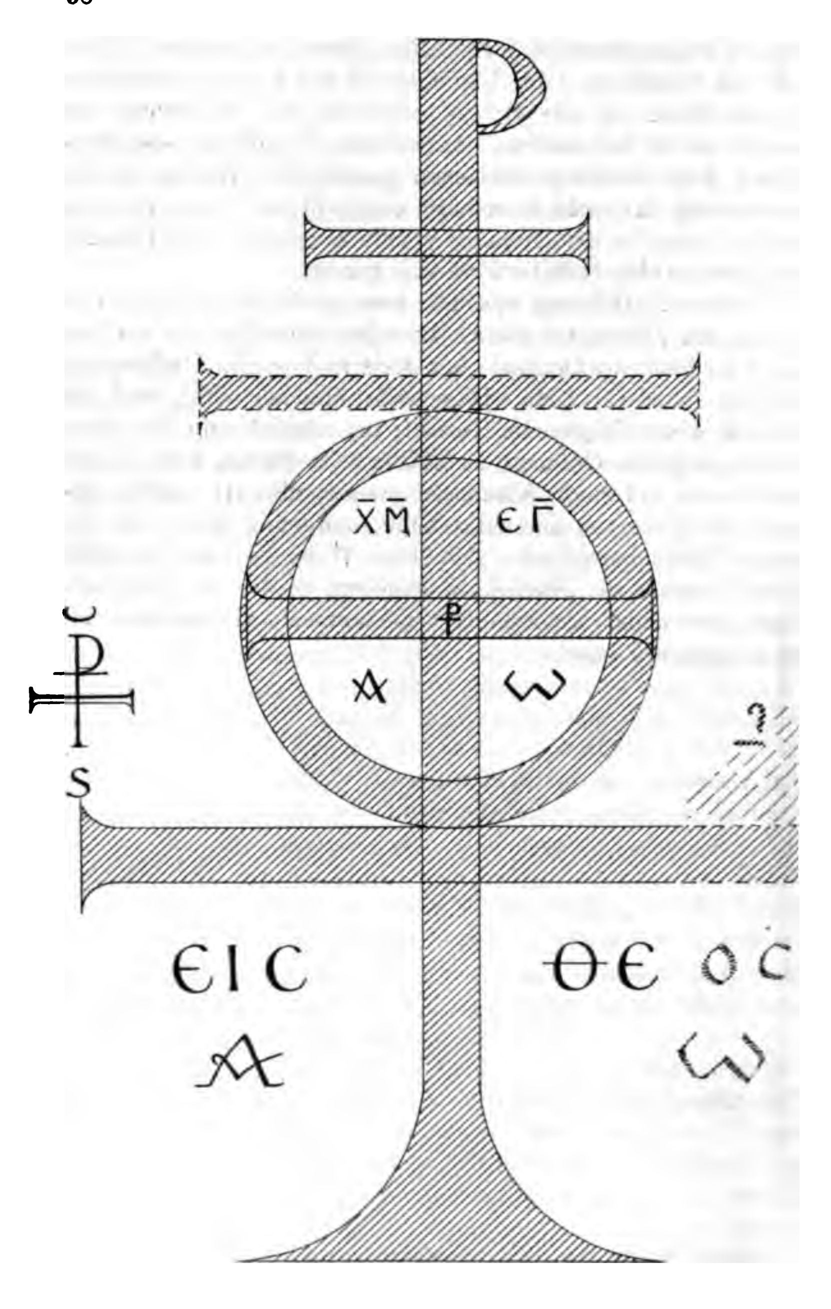
Auf diese Weise können wir dem Leser im Folgenden kein zusammenhängendes Ganze, sondern nur einzelne Trümmer, die von einer längst verschwundenen, aber sehr interessanten Zeit Kunde geben, darbieten. Möge aber auch dieses Wenige genügen, um unsere Kenntnis der ältesten Kirchengeschichte nach allen Seiten hin zu erweitern und manche dunklen Punkte in das hellste Licht der Geschichte zu rücken!

Wir lassen jetzt den Text und die Übersetzung folgen, um daran unsere weiteren Untersuchungen zu knüpfen, u. z. werden wir zuerst den Text und die Übersetzung der beiden Bücher Jeû zum Abdruck bringen, als Anhang dazu das letzte Blatt W. p. 153—154; daran wird sich das zweite selbständige Werk nebst Übersetzung anschliessen. Zum Schluss werden noch einige Bemerkungen für den Gebrauch des Textes nötig sein. Demselben liegt die Abschrift von Woide-Schwartze zu Grunde, die im kritischen Apparat mit W. Schw. bezeichnet ist; daneben habe ich meine auf Grund der neuen Kollation erfolgten Lesungen in den Text aufgenommen, aber mich bemüht, sämmtliche Lesarten der früheren Abschriften vollständig wiederzugeben. Eigene Konjekturen sind niemals, selbst an den Stellen, wo die Lesung fraglich oder der Codex verderbt war, in dem Texte abgedruckt, sondern finden sich in den Noten. Ergänzungen sind durch eckige Klammern kenntlich gemacht, schwer lesbare Buchstaben in runde Klammern eingeschlossen.

Was die Worttrennung anbetrifft, so habe ich das von meinem Lehrer Herrn Prof. Erman (Ä. Z. 1883 S. 40 ff.) aufgestellte Princip befolgt, d. h. den Grundsatz, das, was in der Sprache ein Ganzes bildet, auch in der Schrift als solches zu kennzeichnen. Um nun dadurch die Übersichtlichkeit nicht zu stören, habe ich nach Erman's Anweisung Bindestriche angewendet. Die über den Wörtern gesetzten Horizontalstriche sind der Erleichterung des

Druckes wegen sämmtlich fortgefallen, ebenso auch andere Zeichen z. B. ï od. î und ô sind durch einfaches ⲓ und ⲟ ersetzt; der Konsequenz willen ist dies Princip auch bei der Abkürzung von ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ = ⲓⲥ beibehalten. Auch habe ich die in den koptischen Text herübergenommenen griechischen Wörter in der Übersetzung in runde Klammern eingeschlossen, u. z. sind die Nomina stets in den Nominativ teils Singularis teils Pluralis, die Verba in den Infinitiv Präsentis gesetzt.

Nähere Aufklärung möchten auch noch die im Texte vorkommenden Ziffern erfordern. Dieselben befinden sich am Anfang jeder Seite des Originals u. z. stets in doppelter Paginierung, z. B. (1) 1 und (2) 2 etc. Dieselbe ist deshalb nötig, weil das Original ja aus Fragmenten besteht; um nämlich nun dem Leser die ursprüngliche Ordnung der Blätter vorzuführen, habe ich die betreffenden Ziffern in Klammern gesetzt, also (1) und (2), dagegen wird die von mir aufgestellte Anordnung durch die einfachen Ziffern bezeichnet. Auf diese Weise ist, wie ich hoffe, jedem Forscher die Möglichkeit gegeben, an der Hand des Originals eine andere Anordnung der Fragmente vorzunehmen als ich sie gegeben habe.


X̄ M̄
Є Γ̄
A
ω
ЄIC
ΘЄ OC
A
ω
S

A. Das Buch vom grossen *ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΑ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ*.

Das erste Buch Jeû.

(1) 1[a]. ⲁⲓⲙⲉⲣⲉ-ⲧⲏⲩⲧⲛ [1]ⲁⲓⲟⲩⲱϣ
[2]ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲱⲛϩ ⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ
ⲡⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛⲧⲙⲉ >>>>
>>>>>>>>>>>>

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ [3]ⲡϫⲱⲙⲉ ⲛⲛⲉⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲙⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲛ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲓⲧⲛ-ⲙⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϩⲏⲡ [4]ⲉⲧϫ(ⲟ)ⲙⲟⲉⲓⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲅⲉ=ⲛⲟⲥ ⲉⲧⲥⲟⲧⲡ ϩⲙ-ⲡⲉⲙⲧⲟⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲱⲛϩ ⲙⲡⲓⲱⲧ ϩⲛ-ⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲙⲡⲥⲱⲧⲏⲣ ⲙⲡⲣⲉϥⲥⲱⲧⲉ ⲛⲙⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧⲛⲁ=ϣⲟⲟⲡ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲱⲛϩ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ ⲡⲁⲣⲁ-ⲱⲛϩ ⲛⲓⲙ [5]ϩⲛ-ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ-ⲡⲓⲱⲧ ϩⲙ-ⲡⲁⲓⲱⲛ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϩⲙ-ⲡϫⲱⲕ ⲙⲡⲉⲡ(ⲗⲏ)ⲣⲱⲙⲁ ϩⲛ-ⲧⲉⲥⲃⲱ ⲉⲧⲉ-ⲙⲛ-[6]ϭⲉ ⲛⲃⲗⲗⲁⲥ [7]ⲉⲛⲧⲁ-[ⲓⲥ] ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ϯⲥⲃⲱ [8]ⲙⲙⲟⲟⲥ ⲛⲛⲉϥⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ [9]ⲉ(ⲧ)ϫⲱ [10]ⲙⲙⲟⲟⲥ ϫⲉ-[11]ϯ ⲧⲉ ⲧⲉⲥⲃⲱ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ ⲧⲏ[ⲣϥ] ⲟⲩⲏϩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲥ.

ⲁⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲟⲩⲱϣⲃ ⲡⲉϫ[ⲁϥ] ⲛⲛⲉϥⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ϫⲉ-

---

[a] Linker Rand zerstört, 27 cm. × 14½ cm. Die Ergänzungen haben nach O_2 stattgefunden. [1] W. ⲁ . . . ⲧⲱϣ. [2] O_2 richtig ⲉϯ ⲛⲏⲧⲛ. [3] Ms. ⲡϫⲱⲙⲉ, sah. ⲡϫⲱⲱⲙⲉ. [4] W. Schw. ⲉⲡϫ(ⲟ)ⲙⲟ ⲉⲧ, lies ⲉⲧϫⲓⲙⲟⲉⲓⲧ. [5] Ms. ϩⲛ-ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ, sah. ϩⲙ-ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ. [6] Ms. ϭⲉ, sah. ⲕⲉ. [7] W. Schw. ⲉⲛⲧⲉ. [8] Ms. ⲙⲙⲟⲟⲥ, sah. ⲙⲙⲟⲥ. [9] W. Schw. ⲉ(ⲧ)ϫⲱ, O_2 ⲉϥϫⲱ. [10] W. Schw. ⲙⲙⲟⲥ. [11] Ms. ϯ ⲧⲉ, sah. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ.

ⲛⲁⲓⲁⲧϥ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥⲁ[ϣⲧ]-ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉϥⲕⲁ-ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲁϣⲧϥ.

ⲁ[ⲛⲁ]ⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲟⲩⲱϣⲃ ϩⲛ-ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲉⲩϫⲱ (ⲙ)ⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲁⲧⲥⲁⲃⲟⲛ [1]ⲉⲧϩⲉ ⲛⲁϣⲧ-ⲡ(ⲕⲟⲥ)ⲙⲟⲥ [2]ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲛⲛⲉϥⲁϣⲧⲛ ⲛⲧⲛⲧⲁⲕⲟ ⲁⲩ[ⲱ] ⲛⲧⲉⲛⲥⲱⲣⲙ ⲙⲡⲉⲛⲱⲛϩ.

ⲁⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲟⲩⲱϣ(ⲃ) [3]ⲡⲁϫⲉϥ ϫⲉ-ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲁϣⲧϥ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥϭ[ⲛ]-ⲡⲁϣⲁϫⲉ ⲁϥϫⲟⲕϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲟⲩⲱϣ [4]ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩⲧ.

ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟ(ⲥ) ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲟⲥ ϫⲉ-ⲁϫⲓⲥ ⲉⲣⲟⲛ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ [5]ⲛⲧⲁⲣⲛⲥⲱⲧⲙ ⲛⲁⲕ. ⲁⲛⲟⲛ [6]ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲁϩⲛ ⲛⲥⲱⲕ ϩⲙ-ⲡⲉⲛϩⲏⲧ ⲧⲏⲣϥ ⲁⲛⲕⲁ-ⲉⲓⲱⲧ ⲁⲛⲕⲁ-[7]ⲙⲁⲁ[ⲩ] [8]ⲁⲛϭⲱ [9]ⲛⲛⲕⲁⲁⲙ ⲙⲛ-ⲛⲉⲛⲉⲓⲟϩⲉ [10]ⲁⲛϭⲱ ⲛ[ⲧⲏ]ⲥⲓⲥ ⲁⲛϭⲱ ⲛⲧⲙⲛⲧⲛⲟϭ ⲙⲡⲣⲣⲟ ⲁⲛⲟⲩⲁϩ[ⲛ] ⲛⲥⲱⲕ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ [11]ⲉⲕⲁⲧⲥⲁⲃⲟⲛ ⲉⲡⲱⲛϩ ⲙⲡ[ⲉⲕ]ⲉⲓⲱⲧ ⲉⲛⲧⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩⲕ.

ⲁⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲟⲩⲱϣ(ⲃ) | 2 (2) ⲡⲁϫⲉϥ ϫⲉ-ⲡⲱⲛϩ ⲙⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲣⲉⲧⲉ[ⲧⲛ]ϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲅⲉⲛⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲥ ⲛⲧⲉⲧⲛⲯⲩⲭⲏ [ⲛⲥⲗ]ⲟ ⲉⲥⲟ ⲛⲭⲟⲓⲕⲏ ⲛⲥϣⲱⲡⲉ ⲛⲛⲟⲉⲣⲟⲛ ϩⲙ-[12]ⲡⲉⲧ[ϫⲱ] ⲙⲙⲟϥ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲕⲧⲟ ⲙⲡⲁϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲧ[ⲛ]ϫⲟⲕϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲧⲛⲟⲩϫⲁⲓ ⲉⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡ[ⲉⲓ](ⲁⲓ)ⲱⲛ ⲙⲛ-ⲛⲉϥϭⲟⲣϭⲥ ⲉⲧⲉ-ⲙⲛⲧⲁⲩ-ϩⲁⲏ ⲙⲙⲁⲩ. ⲛⲧⲱⲧⲛ ⲇⲉ [13]ⲛⲧⲱⲧⲛ ⲛⲁⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧ(ⲛϭ)ⲉⲡⲏ ⲉϣⲱⲡ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲙⲡⲁϣⲁϫⲉ ϩⲛ-ⲟⲩⲱⲣϫ [14]ⲛ[ⲧ]ⲁⲣⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲟⲩⲱⲛϥ

---

[1] W. ⲉⲧ.. ⲉⲛⲁⲱⲡⲡ(ⲕⲟⲥ). [2] W. ϫⲉⲕⲁⲁ'. [3] Ms. ⲡⲁϫⲉϥ, sah. ⲡⲉϫⲁϥ. [4] W. Schw. ⲙⲡⲉϥⲧⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩⲧ. [5] Ms. ⲛⲧⲁⲣⲛⲥⲱⲧⲙ, sah. ⲧⲁⲣⲛⲥⲱⲧⲙ. [6] Ms. ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲁϩⲛ, besser ⲛⲉⲛⲧⲁⲛⲟⲩⲁϩⲛ. [7] W. Schw. ⲙⲁ.... [8] Ms. ⲁⲛϭⲱ, sah. ⲁⲛⲕⲱ. [9] Schw. ⲛⲛⲕⲁⲙ, Ms. und W. ⲛⲛⲕⲁⲁⲙ, sah. ⲛϭⲱⲙ O_2. [10] Ms. ⲁⲛϭⲱ-ⲕ[ⲧⲏ]ⲥⲓⲥ, sah. ⲁⲛⲕⲁ-ⲕⲧⲏⲥⲓⲥ. [11] Ms. ⲉⲕⲁⲧⲥⲁⲃⲟⲛ, sah. ⲉⲕⲉⲧⲥⲁⲃⲟⲛ. [12] W. Schw. ⲡⲉⲧ..., lies ⲡⲉϯ.... [13] Ms. ⲛⲧⲱⲧⲛ, besser ⲛⲧⲉⲧⲛ O_2. [14] Ms. ⲛ[ⲧ]ⲁⲣⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲟⲩⲱⲛϥ, sah. ⲧⲁⲣⲉⲧⲛⲥⲟⲩⲱⲛϥ.

[1]ϫⲉϭⲁⲥ ⲛⲛⲉϥϯ ⲛ[ⲙ]ⲏⲧⲛ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲓⲁⲓⲱⲛ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ-ⲙⲡⲉϥϩⲉ ⲉⲗⲁⲁ[ⲩ] ⲛⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲛⲧⲁϥ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧ [2]ϫⲉⲕⲁⲁⲥ [3]ϩⲱⲱ[ⲧⲧ]ⲏⲩⲧⲛ ⲱ ⲛⲁⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲧⲛⲛⲁϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲁϣⲁϫⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ [4]ⲉⲣⲟⲉⲓ ⲁⲛⲟⲕ ϩⲱⲱⲧ ⲛⲧⲁⲣ-ⲧⲛ[ⲧⲛ] (ⲛ)ⲣⲙⲙϩⲉ ⲛⲧⲉⲧⲛϣⲱⲡⲉ ϩⲓⲧⲛ-ⲟⲩⲙⲛⲧⲉⲗⲉⲩ-ⲑⲉ[ⲣⲟ]ⲥ ⲟⲩⲟϫ ⲉⲙⲛ-[5]ⲗⲁⲩ [6]ⲉⲛϫⲃⲓⲛ ϣⲟⲟⲡ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲥ. [7]ⲉ[ⲛ]ⲑⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲉⲡⲛⲁ ⲙⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲥ ⲟⲩⲟϫ ⲙ[ⲙ]ⲟⲟⲥ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ [8]ϩⲱⲱⲧⲧⲏⲩⲧⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲟⲩϫⲁⲓ [ⲙ]ⲙⲟⲟⲥ ϩⲓⲧⲛ-ⲧⲙⲛⲧⲣⲙⲙϩⲉ ⲙⲡⲉⲡⲛⲁ [9]ⲙⲡⲡⲁⲣⲁ[ⲕⲗ]ⲏⲧⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.

ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ [10][ⲧ]ⲏⲣⲟⲩ ϩⲛ-ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲙⲁⲑⲑⲁⲓⲟⲥ ⲙⲛ-ⲓⲱ[ϩⲁ]ⲛⲛⲏⲥ ⲫⲓⲗⲓⲡⲡⲟⲥ ⲙⲛ-ⲃⲁⲣⲑⲟⲗⲟⲙⲁⲓⲟⲥ ⲙⲛ-[ⲓ]ⲁⲕⲕⲱⲃⲟⲥ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲟⲥ ϫⲉ-ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲓⲥ ⲡⲉ[ⲧ]ⲟⲛϩ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲟⲣϣ ⲉⲃⲟⲗ [ⲉ]ϫⲛ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϭⲓⲛⲉ ⲛⲧⲉϥⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙⲛ-ⲡⲉϥ[ⲉ]ⲓⲛⲉ ⲉⲛⲧⲁϥⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ [11]ⲉϯ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲛⲧⲁϥ-ⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲛⲉⲛϩⲏⲧ ϣⲁⲛ[ⲧⲛ]ϫⲓ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲡⲱⲛϩ ⲡⲗⲟ-ⲅⲟⲥ [12]ⲙⲙⲉ ⲉ[ⲧϩⲓ]ⲧⲛ-ⲧⲉⲅⲛⲱⲥⲓⲥ [13]ⲉⲧⲥⲁⲃⲟ ⲙⲙⲟⲛ ⲉⲛ-ⲥⲟⲟⲩⲛ [ⲉⲧϩ]ⲏⲡ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ.

[14]ⲁⲛⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ [ⲟⲩⲱϣⲃ ⲡⲉϫ- | (3) 3[a] ⲁ]ϥ ϫⲉ-ⲛⲁⲓⲁⲧϥ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲛⲧⲁϥⲥⲟⲩ[ⲱⲛ-ⲛⲁⲓ ⲁⲩⲱ] [15]ⲁϥⲉⲓ ⲛⲧⲡⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲁⲩⲱ ⲁϥϥⲓ-ⲡⲕⲁϩ [ⲁϥϫⲟⲟⲩϥ ⲉ]ⲧⲡⲉ ⲁⲩⲱ [16]ⲁϥⲣ-ⲧⲙⲛⲧⲉ ϫⲉ-[17]ⲟⲩⲗⲁⲁⲩ ⲉⲧⲉ.

ⲁⲩ[ⲟⲩⲱϣⲃ ⲛ]ϭⲓ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲟⲥ ϫⲉ-

---

[1] Ms. ϫⲉϭⲁⲥ, sah. ϫⲉⲕⲁⲁⲥ. [2] W. ϫⲉⲕⲁⲥ. [3] Ms. ϩⲱⲱ ... ⲏⲩⲧⲛ, sah. ϩⲱⲧⲧⲏⲩⲧⲛ. [4] Ms. ⲉⲣⲟⲉⲓ, sah. ⲉⲣⲟⲓ. [5] Ms. ⲗⲁⲩ, sah. ⲗⲁⲁⲩ. [6] Ms. ⲉⲛϫⲃⲓⲛ, sah. ⲛϫⲃⲓⲛ. [7] W. ⲁ..ⲑⲉ, Ms. ⲉ..ⲑⲉ, sah. [ⲛ]ⲑⲉ. [8] W. Schw. ϩⲱⲧⲧⲏⲩⲧⲛ, Ms. ϩⲱⲱⲧⲧⲏⲩⲧⲛ, sah. ϩⲱⲧⲧⲏⲩⲧⲛ. [9] W. ⲙⲡⲁⲣⲁ- ... ⲏⲧⲟⲥ. [10] W. Schw. ... ⲓⲣⲟⲩ, Ms. ... ⲏⲣⲟⲩ. [11] Ms. ⲉϯ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ, O₂ ⲉⲧϩⲙ-ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. [12] W. Schw. ⲛⲙⲉ, Ms. ⲙⲙⲉ. [13] Ms. ⲉⲧⲥⲁⲃⲟ, O₂ ⲉⲧⲧⲥⲁⲃⲟ. [14] Ms. ⲁⲛⲥ, lies ⲁⲓⲥ. [a] Linker Rand zerstört, 25 1/2 × 15 cm, ⲅ am Rande. [15] Ms. ⲁϥⲉⲓ ⲛⲧⲡⲉ, lies ⲁϥⲉⲓⲛⲉ ⲛⲧⲡⲉ. [16] W. Schw. ⲁⲩⲣⲧⲙⲛⲧⲉ, Ms. ⲁϥⲣⲧⲙⲛⲧⲉ. [17] Ms. ⲟⲩⲗⲁⲁⲩ ⲉⲧⲉ, lies ⲟⲩⲗⲁⲁⲩ ⲧⲉ.

ⲓⲥ [ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲡ]ϫⲟⲉⲓⲥ ⲃⲱⲗ ⲉⲣⲟⲛ ⲛⲧⲡⲉ ϫⲉ-ⲉϣⲁⲩⲛⲧⲥ
[ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ] ⲛⲁϣ ⲛϩⲉ [1]ⲉⲛⲧⲁⲛⲟⲩⲱϩⲛ ⲅⲁⲣ ⲛⲥⲱⲕ [ϫⲉ=
ⲕⲁⲁⲥ?] [2]ⲉⲕⲁⲧⲥⲁⲃⲟⲛ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲧⲙⲉ.

ⲁⲓⲥ [ⲡⲉⲧⲟⲛϩ] ⲟⲩⲱϣⲃ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ-ⲡϣⲁϫⲉ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ
ϩⲣⲁⲓ [ϩⲛ-ⲧⲡⲉ ⲉ]ⲙⲡⲁⲧⲉ-ⲡⲕⲁϩ ϣⲱⲡⲉ ⲡⲁⲓ [3]ⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩ=
[ⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ] ϫⲉ-ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. [4]ⲛⲧⲱⲧⲛ ⲇⲉ [5]ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲥⲟⲩⲱⲛ-
[ⲡⲁϣⲁϫ]ⲉ ⲧⲉⲧⲛⲁⲛ-ⲧⲡⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ [6]ⲛ(ϥ)ⲟⲩⲱϩ ϩⲣⲁⲓ [ⲛϩⲏⲧ=
ⲧ]ⲏⲩⲧⲛ [7]ⲧⲡⲉ ⲡⲉ ⲡϣⲁϫⲉ ⲛⲁϩⲟ[ⲣⲁ]ⲧⲟⲛ ⲙ[ⲡⲉⲓⲱⲧ [8]ⲉⲧ]=
ⲉⲧⲛϣⲁⲛⲥⲟⲩⲱⲛ-ⲛⲁⲓ ⲇⲉ [9]ⲁⲣ[ⲁⲧⲉ]ⲧⲛⲁⲛ-[ⲧⲡⲉ ⲉⲡⲉ]ⲥⲏⲧ.
ⲡⲕⲁϩ ϩⲱⲱϥ [10]ⲉϫⲟⲟⲩϥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲡⲉ [ϯⲛⲁⲧⲁⲙⲱ]ⲧⲛ
ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲁϣ ⲡⲉ ϫⲉ-[11]ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲥⲟⲩⲱⲛϥ [ϫⲉ-ⲡ]ⲕⲁϩ ϩⲱⲱϥ
ⲉϫⲟⲟⲩϥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲡⲉ [12]ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲥⲱ[ⲧⲙ ⲉⲡ]ϣⲁϫⲉ ⲛⲛⲓ=
ⲅⲛⲱⲥⲓⲥ [13]ⲉⲁϥⲗⲟ ⲉϥⲟ ⲛⲛⲟⲩⲥ [ⲛⲣⲙ]ⲛⲕⲁϩ ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥⲣ=
ⲣⲙⲙⲡⲉ. ⲁⲡⲉϥⲛⲟⲩⲥ [ⲗⲟ ⲉϥ]ⲟ [14]ⲛϫⲟⲓⲕⲟⲥ ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥⲣ-
ⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓⲟⲛ. [ⲉⲧⲃⲉ]-[15]ⲧⲁⲓ ⲧⲉⲧⲛⲁⲟⲩϫⲁⲓ ⲉⲡⲁⲣⲭⲱⲛ
[16]ⲙⲡⲓⲁⲓⲱⲛ [ⲁⲩⲱ] ⲛϥⲣ-ⲧⲙⲏⲧⲉ ϫⲉ-ⲟⲩⲗⲁⲁⲩ ⲧⲉ ⲁⲩⲱ
ⲟⲛ [ⲡⲉϫⲁ]ϥ ⲛϭⲓ ⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ϫⲉ-ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛϣⲱⲡⲉ . . .
. . . ⲛⲟⲥ ⲧⲉⲧⲛⲁⲣ-ⲧⲙⲏⲧⲉ ϫⲉ-ⲟⲩⲗⲁⲁⲩ [17]ⲉⲧⲉ ϫⲉ- . . . . .=
ⲁⲣⲛⲉ ⲛⲁⲣⲭⲏ ⲙⲛ-ⲛⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ . . . . . .
[18]ⲛⲉⲙⲏⲧⲛ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲫⲑⲟⲛⲓ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲉⲃⲟⲗ [ϫⲉ-ⲧ]ⲉⲧⲛⲥⲟⲩ=
ⲱⲛⲧ ϫⲉ-ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ⲙ[ⲡⲕⲟⲥ]ⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ [19]ⲉⲉⲓⲛⲉ

---

[1] Ms. ⲉⲛⲧⲁⲛⲟⲩⲱϩⲛ, sah. ⲉⲛⲧⲁⲛⲟⲩⲁϩⲛ. [2] Ms. ⲉⲕⲁⲧⲥⲁⲃⲟⲛ, sah. ⲉⲕⲉⲧⲥⲁⲃⲟⲛ. [3] W. ⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩ...(ⲧⲉ)ϫⲉ. [4] W. ⲛⲧⲓⲧⲉ, Schw. ⲛⲧⲟⲛⲟ, Ms. ⲛⲧⲱⲧⲛ. [5] W. Schw. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲥⲟⲩⲁ.., Ms. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲥⲟⲩⲱⲛ, sah. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲥⲟⲩⲛ-. [6] W. Schw. ⲛⲟⲩ...ⲟϩ, Ms. ⲛ(ϥ)ⲟⲩⲱϩ. [7] Schw. W. ⲧⲡⲉ ⲛϣⲁϫⲉ. [8] W. Schw. ...ⲉⲧⲛϣⲁⲛⲥⲟⲩⲱⲙ ⲛⲁⲓ, Ms. ..ⲉⲧⲛϣⲁⲛ=ⲥⲟⲩⲱⲛ-ⲛⲁⲓ, sah. ..ⲉⲧⲛϣⲁⲛⲥⲟⲩⲛ-ⲛⲁⲓ. [9] W. Schw. ⲁⲣ....ⲧⲛⲁⲙ.....ⲥⲏⲧ, Ms. ⲁⲣ....ⲧⲛⲁⲛ, O_2 ⲁⲣⲁⲧⲉⲧⲛⲁⲛ-ⲧⲡⲉ, eine sehr merkwürdige dialektische Form. [10] W. ⲉⲓϫⲟⲟⲩϥ. [11] W. Schw. ⲉⲧⲉⲧ|...ⲥⲟⲩⲱⲛϥ, Ms. ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲥⲟⲩⲱⲛϥ. [12] Schw. W. ⲡⲉ ⲉⲓⲥ ⲧⲥⲱ.., Ms. ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲥⲱ[ⲧⲙ]. [13] Schw. ⲉϣⲗⲟ. [14] Ms. ⲛϫⲟⲓⲕⲟⲥ, lies ⲛⲭⲟⲓⲕⲟⲥ. [15] Schw. W. ⲧⲁⲓ, lies ⲛⲁⲓ. [16] W. Schw. ⲛⲙⲡⲓⲁⲣⲭⲱⲛ, Ms. ⲙⲡⲓⲁⲓⲱⲛ. [17] Schw. W. ⲉⲧⲉ, Ms. ⲉⲧⲉ, sah. ⲧⲉ. [18] Ms. ⲛⲉⲙⲏⲧⲛ, sah. ⲛⲙⲙⲏⲧⲛ. [19] Ms. ⲉⲉⲓⲛⲉ, lies ⲉⲓⲉⲓⲛⲉ.

ⲁⲛ ⲛⲛⲁⲣⲭⲏ ⲙ(ⲛ)-ⲛⲉ[ⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ][1]ⲛ-ⲙⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ ⲧⲏ[ⲣⲟ]ⲩ ⲛϩⲉⲛ- | 4 (4) ⲁ am Rand. ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧ ⲁⲛ ⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ [2]ⲡⲉⲧ[ϫⲡⲟϥ ϩ]ⲛ-ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲛⲧⲁⲇⲓⲕⲓⲁ [3]ⲙⲙⲛⲧⲁϥ-ⲙⲉⲣⲓ[ⲥ ⲙⲙⲁⲩ ⲉ]ⲧⲙⲛⲧⲣⲣⲟ ⲙⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲡⲉⲧ[ⲥⲟⲩⲱⲛⲧ] ⲕⲁⲧⲁ-ⲥⲁⲣⲝ ⲙⲙⲛⲧⲁϥ-ϩⲉⲗⲡⲓⲥ [4]ⲙⲙⲁⲩ [ⲉⲧⲙⲛ]ⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲱⲧ.

ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ⲛϭⲓ [ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ] ϩⲛ-ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲛⲟⲩⲱⲧ [5]ⲡⲁϫⲉⲩ ϫⲉ-ⲓⲥ [ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲡ]ϫⲟⲉⲓⲥ ⲁⲛⲟⲛ ⲉⲛⲧⲁⲩϫⲡⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ-ⲥⲁⲣⲝ ⲁ[ⲩⲱ ⲉⲛⲧⲁⲛ]ⲥⲟⲩⲱⲛⲕ ⲕⲁⲧⲁ-ⲥⲁⲣⲝ ⲁϫⲓⲥ ⲉⲣⲟⲛ ⲡϫⲟⲉ[ⲓⲥ ⲁⲛⲟⲛ] ⲅⲁⲣ ⲁⲛϣⲧⲟⲣⲧⲣ.

ⲁⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲟⲩⲱϣⲃ [ⲡⲉϫⲁϥ] ⲛⲛⲉϥⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ϫⲉ-ⲉⲓϫⲉⲣⲟ-ⲧⲥⲁⲣⲝ [ⲁⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛ?]ⲟⲩⲏϩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲛⲧⲙ[. . . . . . . ⲙⲛ-ⲧ][6]ⲙⲛⲧⲁⲅⲛⲟⲓⲁ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲛ-ⲧⲙⲛⲧⲁⲧⲉⲓ[ⲙⲉ ⲉⲧⲉ] ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲥⲱⲣⲙ [7]ⲛⲟⲩⲙⲛϣⲉ ⲛⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ . . . . [ⲙ]ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ.

ⲁⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲟⲩⲱϣⲃ ⲙⲛ[ϣⲁϫⲉ?] ⲛⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲡⲁϫⲉⲩ ϫⲉ-ⲁϫⲓⲥ ⲉⲣⲟⲛ [ϫⲉ-ⲧⲙⲛ]ⲧⲁⲅⲛⲟⲓⲁ ⲟ ⲛⲁϣ ⲛϩⲉ ⲛⲧⲁⲣⲛϩⲉⲣ[ⲛ ⲉⲣⲟⲛ ⲉ]ⲣⲟⲥ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲙⲙⲟⲛ ⲉⲛⲛⲁⲃⲱⲕ ⲙⲛ? ⲡⲉ? . . . . .

ⲁⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲟⲩⲱϣⲃ ⲡⲁϫⲉϥ ϫⲉ-ⲟⲩⲟⲛ [ⲛⲓⲙ ⲉⲧ]ⲫⲟⲣⲓ ⲛⲧⲙⲙⲛⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲛ . . . . . . ⲙⲛ-[8]ⲧⲁϩⲃⲥⲃⲱ ⲉⲙⲡⲉϥⲛⲟⲉⲓ [9]ⲙⲙⲟⲉⲓ ⲉ . . . . . . ⲙⲙⲟⲉⲓ ⲉϥϫⲓⲟⲩⲁ ⲉⲡⲁⲣⲁⲛ ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲧⲁⲓ . . . . [10]ⲛⲡⲧⲁⲕⲟ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲁϥⲣ-ϣⲏⲣⲉ [11]ⲛⲭⲟⲓ(ⲕ)[ⲟⲥ ϫⲉ-]ⲙⲡⲉϥⲉⲓⲙⲉ ⲉⲡⲁϣⲁϫⲉ ϩⲛ-ⲟⲩⲟⲣϫ . . . . [ⲉⲛ]ⲧⲁ-ⲡⲓⲱⲧ ϫⲟⲟⲩ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ϩⲱⲱⲧ ⲉⲓⲛ[ⲁⲧⲥⲁⲃⲟ] ⲉⲛⲉⲧⲛⲁⲥⲟⲩⲱⲛⲧ ϩⲙ-ⲡϫⲱⲕ [12]ⲙⲡⲉⲡⲗ[ⲏⲣⲱⲙⲁ] ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩⲧ.

---

[1] W. Schw. . . . ⲙ ⲙⲡⲟⲙⲕⲣⲟⲛ. [2] W. Schw. ⲡⲉⲛ . . . . . [3] W. Schw. ⲙⲛⲧⲁϥ. [4] W. ⲙⲙⲟⲩ. [5] W. Schw. ⲡⲁⲡⲉⲩ, Ms. ⲡⲁϫⲉⲩ, sah. ⲡⲉϫⲁⲩ. [6] W. Schw. . . . ⲙⲛⲧⲁⲛⲟⲓⲁ, Ms. . . . ⲙⲛⲧⲁⲅⲛⲟⲓⲁ. [7] W. ⲛⲟⲩⲙⲏⲛϣⲉ. [8] Ms. ⲧⲁϩⲃⲥⲃⲱ, lies ⲧⲁϩⲃⲥⲱ. [9] W. Schw. ⲙⲙⲟϥ, sah. ⲙⲙⲟⲓ. [10] Ms. ⲛⲡⲧⲁⲕⲟ, sah. ⲙⲡⲧⲁⲕⲟ. [11] W. Schw. ⲛⲗⲟ . . . [12] W. ⲙⲡⲉⲡⲩⲗⲏ.

ⲁⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ [ⲟⲩⲱϣⲃ] ⲡⲉϫⲁⲩ ϫⲉ-ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲓⲥ ⲡⲉⲧ-ⲟⲛϩ [1]ⲙⲁⲧⲥ(ⲁ)[ⲃⲟⲛ] ϩⲱⲱⲛ ⲉⲛϫⲱⲕ ⲁⲩⲱ ϩⲱ ⲉⲣⲟⲛ.

ⲁⲩⲱ ⲡⲁϫ[ⲉϥ? ϫⲉ-]ⲛϣⲁϫⲉ ⲉϯϯ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲏⲧⲛ [2]ϩⲱⲱⲧ[ⲧⲏⲩⲧⲛ] . . . .
. . . .

(25) 1[a] [γ].

[3]ⲁⲓⲙⲉⲣⲉ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲁⲓⲟⲩⲱϣ ⲉϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲱⲛϩ ⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲡⲉ [4]ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ [5]ⲛⲧⲙⲉ

ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲛⲛⲉⲩⲅⲛⲱⲥⲓⲥ [ⲙ]ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲛ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲓⲧⲛ-ⲙⲙⲩ[ⲥⲧⲏ]ⲣⲓⲟⲛ [6]ⲉⲧϩⲏⲡ ⲉⲧϫⲓⲙⲟⲉⲓⲧ ⲉϩⲟⲩ[ⲛ] ⲉⲡ-ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲉⲧⲥⲟⲧⲡ ϩⲙ-ⲡⲉⲙⲧⲟⲛ ⲉϩ[ⲟⲩⲛ] ⲉⲡⲱⲛϩ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ ϩⲛ-[7]ⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲙⲡ[ⲥⲱ]ⲧⲏⲣ ⲙⲡⲣⲉϥⲥⲱⲧⲉ ⲛⲙⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ [8]ⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉⲓⲗⲟⲅⲟⲥ [9]ⲡⲱⲛϩ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ [10]ⲡⲁⲣⲁ-ⲱⲛϩ ⲛⲓⲙ ϩⲙ-ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛⲓⲥ [11]ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ [12]ϩⲓⲧⲛ-ⲡⲁⲓⲱⲛ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϩⲙ-ⲡϫⲱⲕ ⲙⲡⲉⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ϩⲛ-ⲧⲉⲥⲃⲱ ⲉⲧⲉ-ⲙⲛ-[13]ϭⲉ ⲛⲃⲗⲗⲁⲥ (ⲉ)ⲛⲧⲁ-ⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ϯⲥⲃⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲛⲉϥⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉⲥⲃⲱ [14]ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ [15]ⲧⲏⲣϥ [16]ⲟⲩⲏϩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲥ.

ⲁⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲟⲩⲱϣⲃ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲛⲉϥⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ϫⲉ-ⲛⲁⲓⲁⲧϥ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲧ-ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉϥⲕⲁ-ⲡⲕⲟⲥ-ⲙⲟⲥ [17]ⲉⲁϣⲧϥ.

---

1 W. Schw. ⲙⲁⲧⲥⲉ.... 2 W. Schw. ϩⲱⲥ(ⲧ)..., Ms. ϩⲱⲱⲧ[ⲧⲏⲩⲧⲛ]. γ Blatt sehr zerstört, 27 × 16 cm. 3 W. Schw. ⲁ(ⲗⲗⲁ) ⲉⲧⲏⲩⲧⲛ, Ms. ⲁⲓⲙⲉⲣⲉ-ⲧⲏⲩⲧⲛ. 4 W Schw. ⲡⲉ ⲡⲥⲟⲟⲛ, Ms. ⲡⲉ ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ. 5 W. ⲡⲧⲙ... 6 W. Schw. ⲉⲧϩⲏ..(ⲣ), Ms. ⲉⲧϩⲏⲡ. 7 W. richtig ⲧϭⲓⲛⲉⲓ, Schw. ϭⲓⲛⲉⲓ. 8 Ms. ⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡ, O_1 ⲉⲧⲛⲁϣⲟⲟⲡ. 9 W. (ⲡⲙⲡⲉ), Ms. ⲡⲱⲛϩ, Schw. ⲙⲡⲱⲛϩ. 10 W. ⲡⲁⲣⲁⲱⲛϩ. 11 W. ⲡⲉⲧⲟ ⲡⲉ. 12 W. Schw. ϩⲓⲧⲛ-(ⲡ)ⲁⲓⲱⲛ, Ms. ϩⲓⲧⲛ-ⲡⲁⲓⲱⲛ, O_1 ϩⲓⲧⲛ-ⲡⲓⲱⲧ ϩⲙ-ⲡⲁⲓⲱⲛ. 13 Ms. ϭⲉ, sah. ⲕⲉ. 14 W. ⲉⲩ(ϫ)ⲣⲉ. 15 W. Schw. ⲧⲏⲣⲥ. 16 W. ⲟⲩⲏⲡ. 17 W. ⲉⲙⲉ...ⲧϥ.

ⲁⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲟⲩⲱϣⲃ ϩⲛ-ⲟⲩⲥ(ⲙⲏ) ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲁⲧⲥⲁⲃⲟⲛ ⲉⲑⲉ [1]ⲛⲁϣⲧ-ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ [2]ϫⲉⲕⲁ(ⲥ) ⲛⲛⲉϥⲁϣⲧⲛ ⲛⲧⲛⲧⲁⲕⲟ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲛⲥⲱⲣⲙ ⲙⲡⲉⲛ-ⲱⲛϩ.

ⲁⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲟⲩⲱϣⲃ [3]ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ-ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲁϣⲧϥ [4]ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϭⲛ-ⲡⲁϣⲁϫⲉ [5]ⲁϥϫⲟⲕϥ ⲉⲃⲟⲗ. | (26) 2[a] [6]ϩⲙ-ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩⲧ.

[ⲁ]ⲩⲟⲩⲱϣⲃ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉⲩϫⲱ [ⲙ]ⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲁϫⲓⲥ ⲉⲣⲟⲛ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲧⲁ[ⲣ]ⲛⲥⲱⲧⲙ ⲛⲁⲕ ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛ-ⲟⲩⲁϩⲛ ⲛⲥⲱⲕ ϩⲙ-ⲡⲉⲛϩⲏⲧ ⲧⲏⲣϥ [7]ⲁⲛⲕⲁ-ⲉⲓⲱⲧ ⲁⲛⲕⲁ-ⲙⲁⲁⲩ ⲁⲛⲕⲁ-[8]ⲛϭⲱⲙ ⲁⲛⲕⲁ-[9]ⲛⲉⲓⲱϩⲉ ⲁⲛⲕⲁ-ⲛⲧⲏⲥⲓⲥ ⲁⲛ-ⲕⲁ-ⲙⲙⲛⲧⲛⲟϭ ⲙⲡⲣⲣⲟ ⲁⲛⲟⲩⲁϩⲛ ⲛⲥⲱⲕ ϫⲉⲕⲁⲥ [10]ⲉⲕⲁⲧ-ⲥⲁⲃⲟⲛ ⲉⲡⲱⲛϩ ⲙⲡⲉⲕⲉⲓⲱⲧ ⲉⲛⲧⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩⲕ.

ⲁⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲟⲩⲱϣⲃ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ-ⲡⲱⲛϩ ⲙⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲅⲉⲛⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲥ ⲛⲧⲉ-ⲧⲛⲯⲩⲭⲏ ⲛⲥⲗⲟ ⲉⲥⲟ [11]ⲛⲥⲭⲟⲓⲕⲏ ⲛⲥϣⲱⲡⲉ ⲛⲛⲟⲉⲣⲟⲛ ϩⲙ-ⲡⲉϯϫⲱ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲕⲧⲟ ⲙⲡⲁϣⲁϫⲉ [12]ⲉⲧⲣⲉ-ⲧⲉⲧⲛϫⲟⲕϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲧⲛⲟⲩϫⲁⲓ ⲉⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲉⲓⲁⲓⲱⲛ ⲙⲛ-ⲛⲉϥϭⲟⲣϭⲥ ⲉⲧⲉ-ⲙⲛⲧⲁⲩ-ϩⲁⲛ ⲙⲙⲁⲩ. ⲛⲧⲱⲧⲛ ⲇⲉ ⲛⲧⲉⲧⲛ ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛϭⲉⲡⲏ ⲉϣⲱⲡ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲙⲡⲁϣⲁϫⲉ ϩⲛ-ⲟⲩⲱⲣϫ [13]ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲛⲛⲉϥϯ ⲙⲙⲛⲧⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲉⲓⲁⲓⲱⲛ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ-ⲙⲡⲉϥϩⲉ ⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛⲟⲩ-ⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲛⲧⲁϥ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧ ϫⲉⲕⲁⲥ ϩⲱⲧⲧⲏⲩⲧⲛ [14]ⲱ ⲛⲁⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. | (27) 3[a] [d] [15]ϫⲉⲕⲁⲥ ϩⲱⲧⲧⲏⲩⲧⲛ [16]ⲉⲧⲉ-

---

[1] W. ⲛ(ⲙ)ϣⲧ. [2] Ms. ϫⲉⲕⲁ(ⲥ), sah. ϫⲉⲕⲁⲁⲥ. [3] W. Schw. ⲡⲉϫⲉ ϫⲉ Ms. ⲡⲉϫⲁϥ. [4] W. Schw. ⲡⲉⲧ ⲡⲁⲓ. [5] W. ⲁϥϫⲉⲕϥ. [6] W. Schw. .. ⲙⲡⲟⲩⲱϣ. [7] W. ⲁⲛⲕⲁϥ ... ⲱⲧ. [8] O_1 ⲛⲛⲕⲁⲁⲙ. [9] Ms. ⲛⲉⲓⲱϩⲉ, O_1 ⲛⲉⲛⲉⲓⲟϩⲉ. [10] Ms. ⲉⲕⲁⲧⲥⲁⲃⲟⲛ, sah. ⲉⲕⲉⲧⲥⲁⲃⲟⲛ. [11] Ms. ⲛⲥⲭⲟⲓⲕⲏ, lies ⲛⲭⲟⲓⲕⲏ. [12] W. ⲉⲧⲣⲉⲧⲛϫⲟⲕϥ. [13] O_1 ⲛ[ⲧ]ⲁⲣⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲟⲩⲱⲛϥ ϫⲉϭⲁⲥ ⲛⲛⲉϥϯ. [14] W. ⲛⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. [d] Das Blatt sehr zerstört, 26 × 16 cm. [15] ϫⲉⲕⲁⲥ ϩⲱⲧⲧⲏⲩⲧⲛ „repetiit male ex anteced." [16] Ms. ⲉⲧⲉⲧⲛⲁϫⲱⲕ, sah. ⲉⲧⲉ-ⲧⲛⲉϫⲱⲕ oder ⲧⲉⲧⲛⲁϫⲱⲕ.

ⲧⲛⲁϫⲱ(ⲕ) ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲁϣⲁϫⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲓ [1]ⲁⲛⲟⲕ [2]ϩⲱⲱⲧ ⲛⲧⲁⲣ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲛⲣⲙϩⲉ ⲛⲧⲉⲧⲛϣⲱⲡⲉ ϩⲓⲧⲛ-ⲟⲩⲙⲛⲧⲉⲗⲉⲩ-ⲑⲉⲣⲟⲥ ⲉⲙⲛ-ⲗⲁⲁⲩ ⲛϫⲃⲓⲛ ϣⲟⲟⲡ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲥ. ⲛⲑⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲉⲡⲛⲁ ⲙⲡⲁⲣ(ⲁ)ⲕⲗⲏⲧⲟⲥ ⲟⲩⲟϫ ⲙⲙⲟⲥ. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ϩⲱⲧⲧⲏⲩⲧⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲟⲩϫⲁⲓ ⲙⲙⲟⲥ ϩⲓⲧⲛ-ⲧⲙⲛⲧⲣⲙϩⲉ ⲙⲡⲉⲡⲛⲁ ⲙⲡⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.

ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲛ-ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲙⲁⲑⲑⲁⲓⲟⲥ ⲙⲛ-ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲫⲓⲗⲓⲡⲡⲟⲥ ⲙⲛ-ⲃⲁⲣⲑⲟⲗⲟⲙⲁⲓⲟⲥ ⲙⲛ-ⲓⲁⲕⲕⲱⲃⲟⲥ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲟⲣϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϫⲛ-ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϭⲓⲛⲉ ⲛⲧⲉϥⲥⲟⲫⲓⲁ [3]ⲙⲛ-ⲡⲉϥⲉⲓⲛⲉ ⲉⲛⲧⲁϥⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛϩⲏⲧϥ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧϩⲙ-ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲛⲧⲁϥⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲛⲉⲛ-ϩⲏⲧ ϣⲁⲛⲧⲛϫⲓ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲡⲱⲛϩ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲙⲉ ϩⲓⲧⲛ-ⲧⲉⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲉⲧⲧⲥⲁⲃⲟ ⲙⲙⲟⲛ ⲉⲛⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉⲧϩⲏⲡ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ.

ⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲟⲩⲱϣⲃ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ-ⲛⲁⲓⲁⲧϥ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ [4]ⲉⲛⲧⲁϥⲥⲟⲩⲱⲛ-ⲛⲁⲓ ⲁⲩⲱ [5]ⲁϥⲉⲓ ⲛⲧⲡⲉ | (28) 4[a] ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲁⲩⲱ ⲁϥϥⲓ-ⲡⲕⲁϩ ⲁϥϫⲟⲟⲩϥ ⲉⲧⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲣ-ⲧⲙⲏⲧⲉ ϫⲉ-ⲟⲩⲗⲁⲁⲩ ⲧⲉ.

ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲃⲱⲗ ⲉⲣⲟⲛ ⲛⲧⲡⲉ ϫⲉ-[6]ϣⲁⲩⲛⲧⲥ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛⲁϣ ⲛϩⲉ ⲉⲛⲧⲁⲛⲟⲩⲁϩⲛ ⲅⲁⲣ ⲛⲥⲱⲕ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲕⲁⲧⲥⲁⲃⲟⲛ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲧⲙⲉ.

ⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲟⲩⲱϣⲃ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ-ⲡϣⲁϫⲉ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲧⲡⲉ ⲉⲙⲡⲁⲧⲉ-ⲡⲕⲁϩ ϣⲱⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ⲛⲧⲱⲧⲛ ⲇⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲥⲟⲩⲱⲛ-ⲡⲁϣⲁ-ϫⲉ ⲧⲉⲧⲛⲁⲛ-ⲧⲡⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛϥⲟⲩⲱϩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲧⲏⲩⲧⲛ ⲧⲡⲉ ⲡⲉ ⲡϣⲁϫⲉ ⲛ(ⲁϩⲟⲣⲁ)ⲧⲟⲛ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲥⲟⲩⲱⲛ-

[1] W. ⲁⲛⲟ(ⲅ). [2] W. richtig ϩⲱⲱⲧ, nicht ϩⲱⲱ. [3] W. ⲁⲇⲛ „sic videtur". [4] Ms. ⲉⲛⲧⲁϥⲥⲟⲩⲱⲛ-ⲛⲁⲓ, sah. ⲉⲛⲧⲁϥⲥⲟⲩⲛ-ⲛⲁⲓ. [5] Ms. ⲁϥⲉⲓ, lies ⲁϥⲉⲓⲛⲉ. [6] W. Schw. ϣⲁⲩⲛⲧⲥ, lies ⲉϣⲁⲩⲛⲧⲥ O_1.

[1]ⲛⲁ(ⲓ) ⲇⲉ [2]ⲁⲣⲁⲧⲉⲧⲛⲁⲛ-ⲧⲡⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲡⲕⲁϩ ϩⲱⲱϥ ⲉϫⲟⲟⲩϥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲡⲉ ϯⲛⲁⲧⲁⲙⲱⲧⲛ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲁϣ ⲡ(ⲉ) [3](ϫⲉ) ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲥⲟⲩⲱⲛϥ. ϫⲉ-ⲡⲕⲁϩ ϩⲱⲱϥ ⲉϫⲟⲟⲩϥ ϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲡⲉ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲥⲱⲧ(ⲙ) ⲉⲡϣⲁϫⲉ [4]ⲛⲛⲉⲓⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲉⲁϥⲗⲟ [5]ⲉ(ⲥ)[ⲟ] [6]ⲛⲛⲟⲩⲥ ⲛⲣⲙⲛⲕⲁϩ ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥⲣ-[7]ⲣ[ⲙⲙ]ⲡⲉ (ⲉ)ⲁ-ⲡⲉϥⲛⲟⲩⲥ ⲗⲟ ⲉϥⲟ [8]ⲛⲭⲟⲓⲕⲟⲥ ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥⲣ-ⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓⲟⲛ ⲉⲧⲃⲉ . . . .

(124) 5[a]. [9]ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥⲟ ⲙⲡⲉⲓ-ⲧⲩ|ⲟ|ⲥ [10] |ϩ‵ⲩϫⲉϩⲟϯⲧⲕ⊢| . ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏ-ⲑⲓⲁ. ϥⲛⲁⲧⲁϩⲟϥ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙⲡⲉⲓⲧⲩ|ⲟ|[ⲥ] ⲛⲁⲡⲉ. ⲥⲉⲛⲁ-ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲓⲉⲟⲩ. ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ ϥⲛⲁⲕⲓⲙ ⲉⲣⲟϥ ⲛϭⲓ ⲡⲁⲓⲱⲧ. ⲛϥⲧⲁⲩⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲉⲛⲕⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ [11]ⲛⲥⲉⲙⲟⲩϩ ⲛⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ϩⲱⲱϥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲛⲃⲟⲗ-ⲧⲁⲓ. ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲡⲉⲓⲣⲁⲛ. ϫⲉ-ⲓⲟⲉⲓⲁⲱ-ⲑⲱⲩⲓⲭⲱⲗⲙⲓⲱ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ϥⲛⲁⲧⲁϩⲟϥ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙⲡⲉⲓⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲁⲡⲉ ⲉϫⲛ-ⲛⲉ|ⲟ| ⲉⲧⲛⲃⲟⲗ-ⲧⲁⲓ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧϥⲛⲁⲕⲁⲁϥ ⲛⲁⲡⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ [12]ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲛⲉⲑⲏⲣ [13]ⲥⲏⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟⲥ. ⲉϥⲟ ⲛⲁⲡⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ [14]ⲉⲧϥⲕⲏ ⲉϩⲣ̄ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲙⲡⲁⲧⲟⲩⲕⲓⲙ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲧⲣⲉϥⲧⲁ[ⲩⲉ]-ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲃⲟⲗ.

---

[1] W. Schw. ⲛⲁϥ, Ms. ⲛⲁ(ⲓ). [2] Ms. ⲁⲣⲁⲧⲉⲧⲛⲁⲛ-ⲧⲡⲉ, dialekt. Form. [3] W. Schw. (ⲇⲉ), Ms. ϫⲉ. [4] W. ⲛⲧⲉⲓⲅⲛⲱⲥⲓⲥ. [5] W. Schw. ⲉ(ⲥ).. lies ⲉϥ[ⲟ]. [6] W. richtig ⲛⲛⲟⲩⲥ, nicht ⲣⲛⲟⲩⲥ. [7] W. Schw. ⲁϥⲣ-ⲣ(ⲟ)...ⲡⲉ, lies ⲁϥⲣ-ⲣ[ⲙⲙ]ⲡⲉ. [8] W. ⲛⲭⲟ..., Schw. ⲛⲭⲟⲓ..., Ms. ⲛⲭⲟⲓⲕⲟⲥ. [a] Das Blatt gut erhalten. 26 × 16 cm. [9] W. Schw. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲉ. [10] W. |ϩⲩⲗⲉ͵ᵒⲟϯⲧⲕ⊢|. [11] W. Schw. ⲛⲥⲉⲙⲁϩ ⲛⲛⲉⲓⲧⲟ-ⲡⲟⲥ. [12] W. ⲉⲧⲉϥⲉ. [13] W. hat ⲥⲏⲣ nicht ausgelassen. [14] W. ⲉⲧϥⲕⲁ.

	[1]ⲓⲟⲉⲓⲁⲱⲑⲱⲩⲓⲭⲱⲙⲙⲓⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲧⲩⲡⲟⲥ ⲧⲁⲓ ϭⲉ [2]ⲧⲉ ⲑⲉ [3]ⲉⲛⲧⲁ-ⲓⲟⲉⲓⲁⲱⲑⲱⲩⲓⲭⲱⲗⲙⲓⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲓⲉⲟⲩ [5]ⲃ̅ ϥⲛⲁϣⲱⲡⲉ [6]ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲛⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ ϩⲓⲧⲛ-ⲧⲕⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ. | (123) 6. ⲛⲥⲉϣⲱⲡⲉ ⲛⲉⲓⲱⲧ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲛⲉⲑⲏⲥⲣ̅ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲉⲓⲛⲁⲕⲁⲁⲩ ⲛⲁⲡⲉ [7]ⲉϩⲣ̅ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲛⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ-ⲓⲉⲟⲩ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲛⲛⲓⲉⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ-ⲟⲩⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲡⲉ ⲛⲧⲉ-ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ [8]ⲛⲁⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟϥ ϩⲓⲧⲛ-ⲧⲕⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ. ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲧⲛⲁⲣ-ⲁⲡⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲟⲩ. ϥⲛⲁⲕⲓⲙ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲛⲓⲉⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ-ⲧⲕⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉϥϣⲁⲛⲕⲓⲙ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛⲥⲉⲙⲟⲩϩ ⲛⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲛⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ [9]ϫⲉ-ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲟⲩⲛ-ϩⲉⲛⲁⲛⲧⲃⲁ ⲛⲧⲃⲁ [10]ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ.

ⲡⲁⲓ ϭⲉ ⲡⲉ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ⲕⲏ [11]ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲩⲛⲁⲧⲁϩⲟϥ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲛⲁⲡⲉ ⲉϩⲣⲁ[ⲓ] ⲉϫⲛ-ⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ. [12]ⲉⲙⲡⲁⲧⲉϥⲧⲁⲩⲟ-ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϩⲣⲁⲓ

---

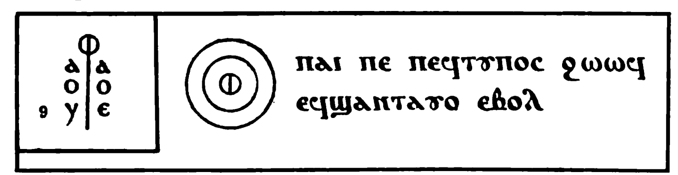
[1] Ms. ⲓⲟⲉⲓⲁⲱⲑⲱⲩⲓⲭⲱⲙⲓⲱ, lies ..ⲭⲱⲗⲙⲓⲱ. [2] W. Schw. ⲧⲉ ausgelassen. [3] Ms. ⲉⲛⲧⲁ, das Verbum fehlt, ergänze ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ. [4] W. Schw. (ⲱ)ⲉⲛⲟⲓ⁰. [5] W. Schw. ⲓⲉⲟⲩ... „videtur ⲉ vel ⲃ̅ fuisse“, lies ⲃ̅. [6] Ms. ⲛⲉⲓⲱ(ⲧ superscr.) [7] W. Schw. ϩⲣ̅. [8] W. ⲛⲁⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲉ. [9] W. (ⲛ)ⲉ. [10] W. ϣⲱⲡⲉ. [11] W. ⲉϩⲣⲁ... [12] Ms. ⲉⲙⲡⲁⲧⲉϥⲧⲁⲩⲟ-ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ, eine ältere sahid. Form des stat. constr. der caus. verba statt des späteren ⲧⲁⲩⲉ-.

ⲉϫⲛ-ⲡⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ. ⲉⲙⲡⲁⲧϥⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲃⲟⲗ. ϫⲉ-ⲙⲡⲁⲧⲉ-ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲕⲓⲙ ⲉⲣⲟϥ [1]ⲉⲧⲣⲉϥⲧⲁⲩⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϥⲧⲁⲩⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ [2]ⲡⲉϥⲧⲩ[ⲡⲟ]ⲥ ⲉⲛⲧⲁⲓⲟⲩⲱ ⲉⲓⲥⲱⲣ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ [3]ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲧⲩⲡⲟⲥ ϩⲱⲱϥ ⲉϥⲛⲁⲧⲁⲩⲟ-ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲉⲓⲁ. ⲛⲑⲉ [4]ⲉⲧϥⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲙⲟⲥ

5



ⲡⲉⲓϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϣⲱⲗϩ ⲉⲧⲟ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲉϥⲫⲱⲛⲏ ⲉⲧϥⲛⲁⲧⲁⲁⲩ ⲉⲩϣⲁⲛⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲛⲁϥ [6]ⲉⲧⲣⲉϥϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ | (125) 7[b]. ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲓⲱⲧ [7]ϫⲉⲕⲁⲁⲥ [8]ⲉϥⲉⲧⲁⲩⲟ-ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲱⲱϥ ⲁⲩⲱ ⲛϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ϩⲱⲱϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲧϥⲟ ⲙⲙⲟⲥ



ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ϩⲱⲱϥ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲉⲓⲁ ⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲙⲟϥ. [10]ⲉϥⲛⲁⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲉⲛⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲩϣⲁⲛⲕⲓⲙ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲙ-ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥⲧⲁⲩⲟ-ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲃⲟⲗ. ϩⲓⲧⲛ-ⲧⲕⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ [11]ⲉⲧⲣⲉϥⲧⲁϩⲟⲟⲩ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛⲁⲡⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲛ-[12]ⲛⲉ[ⲟ]. [13]ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. ⲛⲥⲉⲙⲟⲩϩ ⲛⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ

---

[1] W. ⲉⲧⲣⲉϥⲧⲁ...ⲃⲟⲗⲏ, Schw. ⲉⲧⲣⲉϥⲧⲁ.. ⲉⲃⲟⲗ. [2] W. Schw. ⲡⲉϥⲧⲩ....., zu lesen ist noch ⲡⲉϥⲧⲩ....ⲥ, st. ⲡⲉϥⲧⲩ[ⲡⲟ]ⲥ. [3] W. ⲡⲁ..ⲡⲉ. [4] W. ⲉⲧϥⲕⲁ. [5] W. Schw. (ⲁ ⲉⲍ ⲉ ⲱ·) [6] W. Schw. ⲉⲧⲣⲉϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ. [b] Das Blatt gut erhalten, 28½ × 17 cm. [7] W. ϫⲉⲕⲁⲥ. [8] Schw. W. ⲉⲉϥⲉⲧⲁⲩⲟ. [9] W. ⲁ, Schw. ⲩ, Ms. ⲩ. [10] Schw. W. ⲉϥⲛⲁⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲉ. [11] W. Schw. ⲉⲧⲉϥⲧⲁϩⲟⲟⲩ. [12] W. ⲙⲉⲉⲧ. [13] W. ⲟⲩⲁⲓ.

ϩⲓⲧⲛ-ⲧⲕⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉⲩϣⲱⲡⲉ [1]ⲡⲛⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁ-ⲙⲟⲩⲧⲉ [2]ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ϫⲉ-ⲓⲉⲟⲩ ⲡⲓⲱⲧ ⲛⲛⲓⲉⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ϩⲛ-ⲧⲁⲥⲡⲉ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ [3]ⲓⲟⲉⲓⲁⲱⲑⲱⲟⲩⲓⲭⲱⲗⲙⲓⲱ. ϩⲱⲧⲁⲛ ⲇⲉ ⲉⲩϣⲁⲛⲧⲁϩⲟϥ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲛⲁⲡⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ [4]ⲉϫⲛ-ⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉϥ-ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ⲡⲉϥⲧⲩⲡⲟⲥ ϭⲉ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ [5]ⲉⲛⲧⲁⲓⲟⲩⲱ ⲉⲓⲥⲱⲣ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ.

ⲥⲱⲧⲙ [6]ϭⲉ ϩⲱⲱϥ ⲉⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲛⲑⲉ [7]ⲉⲧⲟⲩⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟⲥ. ⲉϥⲛⲁⲣ-ⲁⲡⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϩⲁⲑⲏ [8]ⲉⲙⲡⲁⲧϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲑⲉ ⲉⲧϥⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲙⲟⲥ. ⲉⲛⲉϥⲟ ϭⲉ ⲙⲡⲉⲓⲧⲩⲡⲟⲥ ⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ.

(126) p. 8.



ⲡⲁⲓ [11]ϩⲱϥ ⲟⲛ ⲡⲉ (ⲡⲉ)ϥⲭⲁ-ⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲉϥϩⲓ-ⲡⲉϥϩⲟ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ

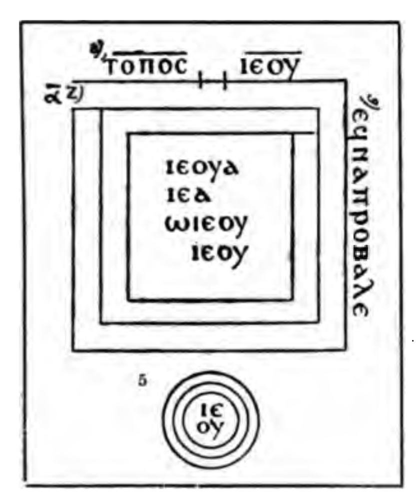
ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲁⲓⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϫⲉ-ⲉϥⲉⲛⲙ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ [9]ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉϥⲉⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲟⲛ ⲁϥⲧⲣⲉ-ⲟⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲛⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩ-ⲣⲟⲥ.

[12]ⲁⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲧⲉ-ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲁⲥⲕⲓⲙ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲁⲥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲙ-ⲡⲉⲓⲕⲟⲩⲓ ⲙⲙⲉⲉⲩⲉ. ⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ. ⲁⲥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲁⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲓⲙ

---

1 W. Schw. ⲡⲓⲣⲟⲩ.., Ms. ⲡⲛⲟⲩ st. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. 2 W. ⲉⲡⲁⲓⲟⲩⲧⲉ. 3 W. ...ⲕⲱⲗⲙⲓⲱ. 4 W. Schw. ⲉϫⲉⲛ, Ms. ⲉϫⲛ. 5 W. ϩⲛⲧⲁⲓⲟⲩⲱ. 6 ϭⲉ im Ms. übergeschrieben. 7 W. ⲉⲧⲟⲩⲉⲡⲣⲉⲃⲟⲗ, Schw. ⲉⲧⲟⲩⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗ, lies ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ. 8 W.Schw. ⲙⲡⲁⲧϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ. 9 W.Schw. ϫⲉⲕⲁⲥ. 10 W. Schw. ⲩ. 11 Ms. ϩⲱϥ, lies ϩⲱⲱϥ. 12 Ms. ⲁⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ st. ⲁⲟⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ.

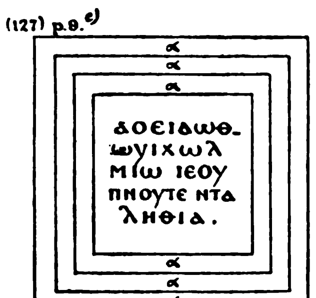
ⲉⲣⲟϥ ϩⲓⲧⲙ-ⲡⲁⲓⲱⲧ. ⲁϥϯ ⲛⲟⲩϩⲣⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ. ϫⲉ-ⲓⲉ ⲓⲉ ⲓⲉ ⲁⲩⲱ [1]ⲛⲧⲉⲣⲉϥϯ ⲛⲟⲩϩⲣⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲧⲉⲓⲫⲱⲛⲏ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟⲥ ⲧⲉ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲙⲡⲉⲓⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲥⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲁ-ⲛⲉⲥⲉⲣⲏⲩ ⲛⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ.



ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛϩⲣⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲛϭⲓ ⲓⲉⲟⲩ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ ⲡⲏ ⲛⲧⲡⲉ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉϥⲛⲁⲧⲁϩⲟⲥ ⲉⲣⲁⲧⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉϥⲛⲁⲕⲁⲁⲥ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲉⲣⲛ-[6]ⲧⲡⲗⲩⲗⲏ ⲛⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ [7]ⲉⲧⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲙⲡϣⲟⲙⲛⲧ [ⲓⲓⲓ] ϩⲛ-ⲧⲡⲩⲗⲏ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ [8]ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲧⲩⲡⲟⲥ.

(127) ⲣ.ⲑ.[c]



[9]ⲛⲧⲉⲣⲉ-ϯⲙⲛⲧⲛⲟϭ ⲁϩⲉⲣⲁⲧⲥ ϩⲛ-ⲡⲉ[ⲟ] ⲡⲉ ⲙⲡⲁⲧⲉ-ⲧⲁⲝⲓⲥ ϣⲱⲡⲉ ⲁⲓⲁϩⲉⲣⲁⲧ ⲁⲓⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉϥⲉⲧⲣⲉ-

---

[1] W. Schw. ⲛⲧⲣⲉϥϯ. [2] Die nachfolgenden Figuren weichen sämmtlich von denen W. s. u. Schw. s. ab. [3] W. Schw. ⲧⲟⲡⲟⲥ, lies ⲧⲩⲡⲟⲥ. [4] W. Schw. ⲓ.ⲱ, ⲁⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ. [5] W. eine andere Figur. [6] Schw. ⲧⲡⲩⲗⲏ, Ms. u. W. ⲧⲡⲗⲩⲗⲏ st. ⲧⲡⲩⲗⲏ. [7] W. ⲉⲧⲁϩⲉⲣⲟⲧⲟⲩ. [8] Schw. ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲏ, W. u. Ms. ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ. [c] Das Blatt gut erhalten, 28½ × 17 cm. [9] W. ⲛⲧⲉ.

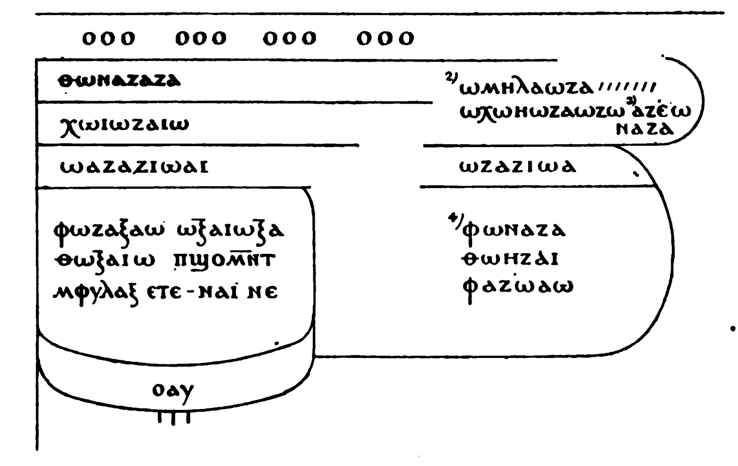
ϩⲉⲛⲕⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ϣⲱⲡⲉ ϩⲛ-ⲡⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ. [1]ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲟⲛ ⲁϥⲧⲣⲉ-ⲟⲩⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁϥ ⲛⲓⲙ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲛϣⲟⲣⲡ ⲁϥⲧⲣⲉⲥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉϥⲉⲛⲓⲙ ⲉⲛⲉϥⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲟⲟⲩⲉ. ϩⲛ-ⲡⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲛⲥⲉⲧⲁⲩⲟ-ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ϩⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲉⲛⲧⲁϥⲕⲁⲁⲩ ⲛⲁⲡⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲟⲩ. ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗ ⲛⲛⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ [2]ϩⲛ-ⲡⲉϥⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛϣⲟⲣⲡ. [3]ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ ⲁϥϯ ⲛⲟⲩϩⲣⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-[4]ⲧϭⲟⲙ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧϣⲟⲣⲡ ⲛⲥⲙⲏ ⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲁⲥ ⲁϥⲛⲓⲙ ⲉⲛⲉϥⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲟⲟⲩⲉ ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲡⲣⲟⲃⲁⲗ ⲉⲃⲟⲗ.

<table>
<tr>
<td>ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲍⲁ
ⲱⲍⲍⲏⲟⲍⲁⲍⲏⲓ
[5]ⲟⲁ. ⲛⲁⲡⲁⲥⲁⲍⲁⲍ
ⲏⲍⲁⲏⲟⲍⲁⲍⲓⲁ
[6]ⲑⲏⲍⲁⲓⲁⲱⲍⲁ
[7]ⲉⲓⲱⲍⲁⲟⲑⲱⲍⲁ
ⲫⲱⲍⲁⲏⲍⲁⲁⲩⲟ
ⲭⲱⲍⲏⲟⲍⲓⲍⲱ
[8]ⲫⲁⲉⲱⲍⲁⲍⲱⲓ
[9]ⲕⲣⲁⲉⲱⲓⲍⲁⲍⲓⲟ
ⲱⲭⲱⲍⲁⲍⲁⲍⲁⲓ
ⲭⲁⲓⲱⲍⲱⲫⲱⲓⲁ
ⲍⲁⲍⲓⲛⲟⲩⲱⲉⲍϩ
ⲫⲩⲱⲛⲍⲁⲍⲁⲍⲁ
ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲡϣⲟⲙⲛⲧ
ⲙⲫⲩⲗⲁϩ.</td>
<td>ⲓⲉⲟⲩ ϣ ⲃ
ⲁ ⲁ ⲁ ⲁ
[8a] ⲱⲏⲉ
ⲁⲏⲱ
ⲓⲟⲩ
ⲓⲉⲟⲩ
ⲁ ⲁ ⲁ ⲁ

[10]ⲡⲉϥⲭⲁⲣ ⲁϥⲧⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲛⲓⲙ ϩⲛ-ⲱⲁⲏⲱ ⲁⲥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁϥϯ ⲛϯⲫⲱⲛⲏ ⲉϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲉ-ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧϣⲟⲣⲡ [11]ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ.</td>
</tr>
</table>

[1] W. ⲛⲧⲁϥ. [2] Ms. ϩⲛ-ⲡⲉϥⲧⲟⲡⲟⲥ, lies ϩⲙ-ⲡⲉϥⲧⲟⲡⲟⲥ. [3] W. ⲉⲧϭⲉ. [4] W. ϭⲟⲙ. [5] W. Schw. ⲟⲁⲛⲁⲡⲁⲥⲁⲍⲁⲍ. [6] W. Schw. ⲑⲏⲍⲓⲥⲓⲁⲱⲍⲁ. [7] W. Schw. ⲉⲧⲱⲍⲁⲟⲑⲱⲍⲁ. [8] W. Schw. ⲟⲫⲓⲱⲍⲁⲍⲱⲓ. [8a] W. ⲱⲏⲉ, Schw. ⲱⲏⲉ. [9] W. Schw. ⲕⲣⲁⲉⲓⲓⲍⲁⲍⲓⲟ. [10] W. Schw. ⲡⲉϥⲡⲁⲣ. [11] Ms. ⲧϣⲟⲣⲡ ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ, lies ⲧϣⲟⲣⲡ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ.

ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲛⲧⲁϥⲧⲣⲉⲩⲡⲣ̄ⲗⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩⲟ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲓⲃ̄ ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲑⲏⲥⲣ̄ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲩⲧⲩⲡⲟⲥ ⲥⲟⲟⲩ ⲛⲁⲡⲉ ⲛⲥⲁ-ⲡⲓⲥⲁ 5 ⲛⲥⲁ-ⲡⲁⲓ ⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲛ- | (128) p. 10 ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲁⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲛⲃ̄ⲗ-ⲛⲁⲓ ⲉⲓⲛⲁϫⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲟⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ [1]ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲓⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲏⲁⲍⲱⲍⲁⲓ



[5]ⲡϣⲟⲣⲡ ϭⲉ ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲧⲉϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ ⲛⲧⲁϥⲁⲁⲥ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧ̄ⲛⲁϥⲓ ⲛⲁⲓ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲛⲧⲁⲕⲁⲁⲩ ⲛⲁⲓ [6]ⲉⲩⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲓ [7]ⲛⲁⲓ.

---

[1] Schw. ⲧⲁⲝⲓⲥ, W. u. Ms. ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ. [2] W. Schw. ⲱⲙⲥⲗⲁⲱⲍⲁ. [3] W. Schw. ⲁⲍⲱⲡⲁⲍⲟ. [4] W. ⲫⲱⲛⲁϩⲁ. [5] Ms. ⲡϣⲟⲣⲡ, lies ⲧϣⲟⲣⲡ [6] W. Schw. ⲉⲩⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲓ. [7] W. Schw. ⲛⲁⲩ, Ms. ⲛⲁⲓ.



ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ

ⲡⲉⲓⲫⲩⲗⲁⲝ ⲅⲁⲣ ⲛⲥⲉⲛⲡ ⲁⲛ ⲉⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ

[2]ⲙⲏⲟⲍⲁⲛⲓⲟⲩⲱ ⲉⲓⲑⲱⲱⲉⲍⲁ ⲫⲁⲱⲍⲁⲍⲁⲓ [3]ⲁⲱⲍⲁⲙⲁⲍⲁ [4]ⲍ(ⲁⲓ)ⲱⲍⲁ ⲫⲁⲍⲁⲝⲁⲓⲱ ⲃⲏⲱⲏⲓⲟ ⲛⲁⲥⲁⲝⲁⲥⲁⲓ? ⲑⲱⲛⲁⲥⲁⲍⲉ

ⲡⲉⲫⲩⲗⲁⲝ ⲉⲧⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ [5]ⲛϩⲟⲩⲛ ⲛⲙⲡⲩⲗⲏ [6]ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉⲩⲣⲁⲛ [7]ⲓⲱⲍⲁⲁ ⲍⲏⲁⲝⲁⲓ ⲥⲏⲉⲍⲁ?

(129) p. 11[d]. [8]ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ [9]ⲛⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡⲉⲑⲏ⸗[ⲃ am Rande] ⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲡⲉⲑⲏ⸗ⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲉⲓⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲛⲉⲓⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲅ̅ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲱⲍⲁⲁⲓⲱ [10]ⲍⲟⲁⲱⲣ ⲱⲩⲁⲫⲁⲓⲱ

[11]ⲩ ⲁ ⲟ

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁ-ⲍⲱⲁⲓⲱⲩⲓ ⲛⲧⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲓⲃ ⲙⲡⲣ̅ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-

[1a] W. Schw. ⲡⲉ, jetzt nicht sichtbar. [1] W. Schw. ⲍⲱⲁⲓⲱⲩⲍ. [2] W. Schw. ⲙⲱⲍⲁⲛⲓⲟⲩⲱ. [3] Schw. ⲁⲍⲱⲍⲁⲙⲁⲍⲁ. [4] W. Schw. ⲁⲁⲱⲍⲁ. [5] W. Schw. ⲥⲛⲫⲁⲏ. [6] Ms. ⲡⲉ ⲡⲁⲓ, lies ⲡⲁⲓ ⲡⲉ. [7] W. Schw. ⲓⲱⲍⲓⲁⲁ. [d] Das Blatt ziemlich gut erhalten, 29 × 17½ cm. [8] W. ⲉⲩⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ. [9] W. ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ. [10] W. Schw. ⲍⲱⲁⲱⲣ. [11] W. die Buchstaben ⲩ ⲁ ⲟ ausgelassen.

ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ [1]ⲛⲙⲛⲧⲓⲃ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲓ ⲧⲟⲩⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ· ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ [2]ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ· ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲛⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ



ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲛⲧⲉ-ⲡⲉϥⲧⲁⲝⲓⲥ. ⲉⲧⲉ-[5]ⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲧϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ [6]ⲉⲩⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲙⲙⲛⲧⲓⲃ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

(130) p. 12. ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-[7]ⲍⲟⲍⲱⲁⲓ? ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ [8]ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲓⲃ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ. ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲓ ⲧⲟⲩⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲟⲩⲉⲓ

---

[1] Ms. ⲛⲙⲛⲧⲓⲃ, lies ⲙⲙⲛⲧⲓⲃ. [2] W. [ⲟ] ⲙⲡⲃⲟⲗ. [3] W. hat die Namen der 3 Wächter ausgel. Schw. „haec nomina haud certe legi possunt i. O". [4] W. hat die Namen nicht abgeschrieben, „nomina barbara". [5] W. Schw. ⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲉⲉⲧϩⲙ, Ms. ⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲧϩⲙ. [6] Ms. ⲉⲩⲙⲛⲧⲓⲃ, lies ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ. [7] Oben ⲍⲱⲍⲱⲓⲁ. [8] W. ⲉϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ.

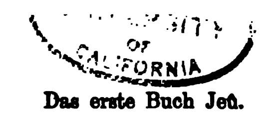
ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲅ̄ ⲙⲫⲩⲗ̄ ⲱϫⲏⲓⲱⲍ· ⲟⲩⲁⲓⲉⲁⲁⲓⲱⲝ̄· ⲁⲓⲱ·

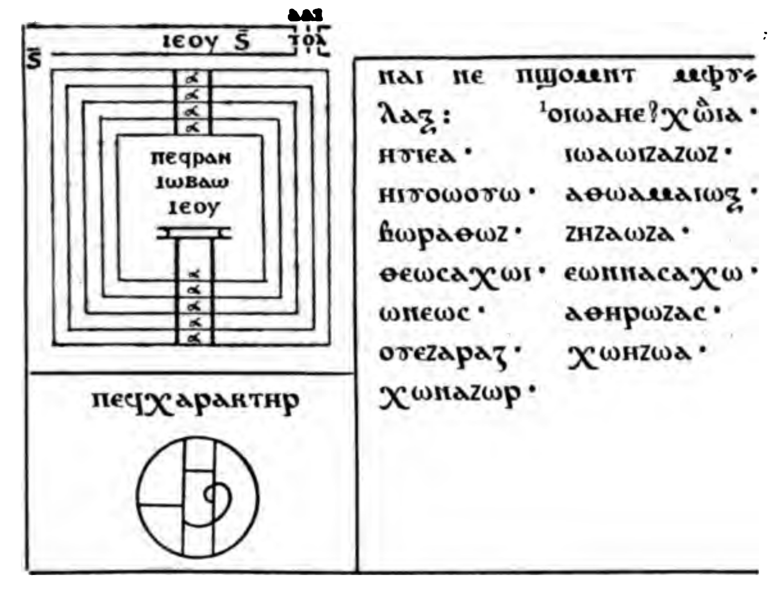


ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲛⲧⲉ-ⲛⲉϥⲧⲁⲝⲓⲥ [ⲃ̄ am Rand]. ⲉⲧⲉ-ⲛⲉⲓⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲓⲃ̄ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲓⲃ̄ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ [8]ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲓⲱⲑⲓⲱ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲓⲃ̄ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲣⲉ-ⲙⲓⲃ̄ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣ̄ | (131) p. 13° ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ̄ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉϥⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲓⲁⲱⲏ· [9]ⲓⲁⲁⲓ· ⲉⲁⲉ·

[1] W. Schw. ⲁⲓⲉϩⲥ· ⲱⲁⲁⲩ. [2] W. ⲓⲟⲉⲍⲁ ausgel. [3] W. Schw. ⲩ ausgel. [4] W. Schw. ⲡⲉϥⲕⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ. [5] W. nomina barbara. [6] Ms. ⲩⲓⲱⲑⲓⲱ, derselbe Name unten ⲓⲱⲑⲓⲱ. [7] Schw. ⲟⲱⲕⲁⲍⲉⲓⲁ. [8] W. ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲁⲩ. ° Blatt etwas beschädigt, 28 1/2 × 17 cm. [9] W. und M. richtig ⲓⲁⲁⲓ, Schw. ⲏⲛⲁⲁⲓ.





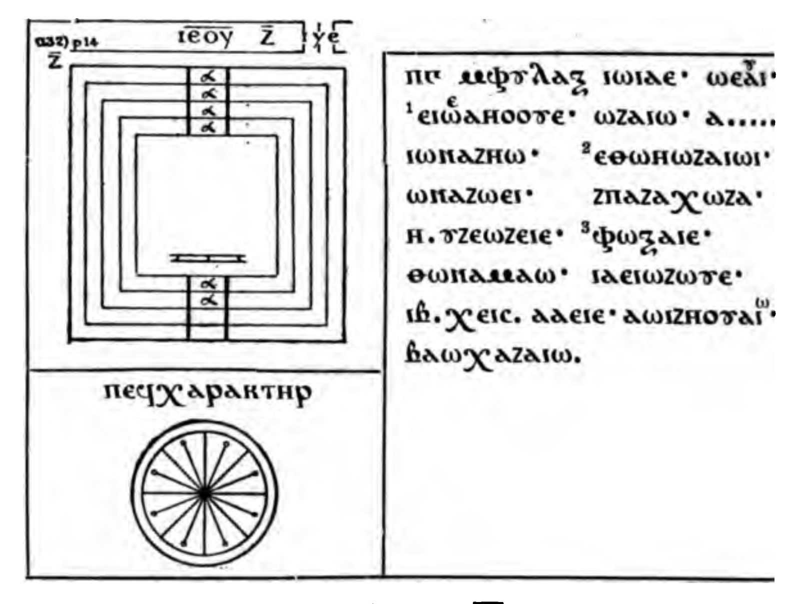
ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ: [1]ⲟⲓⲱⲁⲛⲉ?ⲭⲱ̂ⲓⲁ·
ⲏⲩⲓⲉⲁ· ⲓⲱⲁⲱⲓⲍⲁⲍⲱⲍ·
ⲏⲓⲩⲟⲱⲟⲩⲱ· ⲁⲑⲱⲁⲙⲁⲓⲱⲝ·
ⲃⲱⲣⲁⲑⲱⲍ· ⲍⲏⲍⲁⲱⲍⲁ·
ⲑⲉⲱⲥⲁⲭⲱⲓ· ⲉⲱⲛⲏⲁⲥⲁⲭⲱ·
ⲱⲛⲉⲱⲥ· ⲁⲑⲏⲣⲱⲍⲁⲥ·
ⲟⲩⲉⲍⲁⲣⲁⲍ· ⲭⲱⲏⲍⲱⲁ·
ⲭⲱⲛⲁⲍⲱⲣ·

[2]ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲡⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲉ ⲉⲧⲉ-ⲛⲉⲓⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲓⲃ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲡⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ [3]ⲛⲧⲁ-ⲓⲱⲃⲁⲱ ⲡⲣⲟ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ [4]ⲛⲧⲉⲣ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁϥⲡⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲓⲃ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. [5]ⲉⲣⲉ-ⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲓⲃ. [6]ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ [7]ⲛⲛⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. [8]ⲡⲅ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲟⲩⲉⲓⲁ· [9]ⲑⲩⲱ̂ⲉⲁ· ⲱⲍⲁⲓ·

---

[1] Schw. ⲟⲓⲱⲁⲛⲉⲭⲱ̂ⲓⲁ, W. die Namen ausgel. [2] W. ⲉⲩⲙⲛⲧⲓⲃ. [3] Schw. W. ⲛⲧ, Ms. ⲛⲧⲁ. [4] Ms. ⲛⲧⲉⲣ, lies ⲛⲧⲉⲣⲉ. [5] W. Schw. ⲉⲣⲉ-ⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ausgel. [6] W. ⲉⲩⲙⲛⲧⲓⲃ. [7] Schw. W. ⲛⲛⲛⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. [8] W. ⲙⲡⲅ. [9] W. Schw. ⲑⲩⲱ ⲉⲁ·

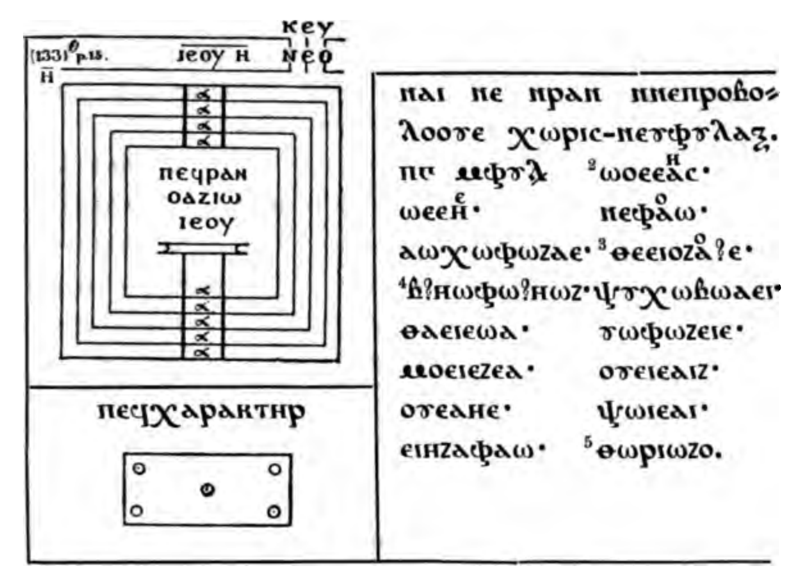


ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ [4]ϩⲙ-ⲡⲉ[ⲟ] ⲉⲧⲉ-ⲛⲉⲩⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲉ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ· ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ. ⲉⲡⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ [5]ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲍⲓⲍⲩⲱ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ [6]ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ [7]ϩⲣⲁ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲓⲃ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ [8]ⲙⲡⲓⲃ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ. ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ [9]ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲛⲉⲡⲣⲟ-

[1] W. die Namen ausgel. [2] Schw. ⲉⲑⲱⲓⲱⲍⲁⲓⲱⲓ. [3] Schw. den Namen ausgel. [4] W. ϩⲙ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲉ [5] W. Schw. ϩⲙ ⲛⲧⲓⲃ. [6] Ms. ⲧϭⲟⲙ ⲡⲁⲓⲱⲧ, lies ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ, Ms. ⲡⲁⲓⲱ̄ sic! [7] W. Schw. ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ, Ms. ϩⲣⲁ ⲛϩⲏⲧϥ statt ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. [8] Schw. ⲙⲓⲃ, W. Ms. ⲙⲡⲓⲃ. [9] Schw. fälschlich ⲛⲟⲩⲟⲉⲓ.

ⲃⲟⲗⲟⲟⲩⲉ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡⲉ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲛⲁⲍⲁ. ⲓⲟⲩⲉⲁⲓ. [1]ⲉⲛⲱⲓⲕ.

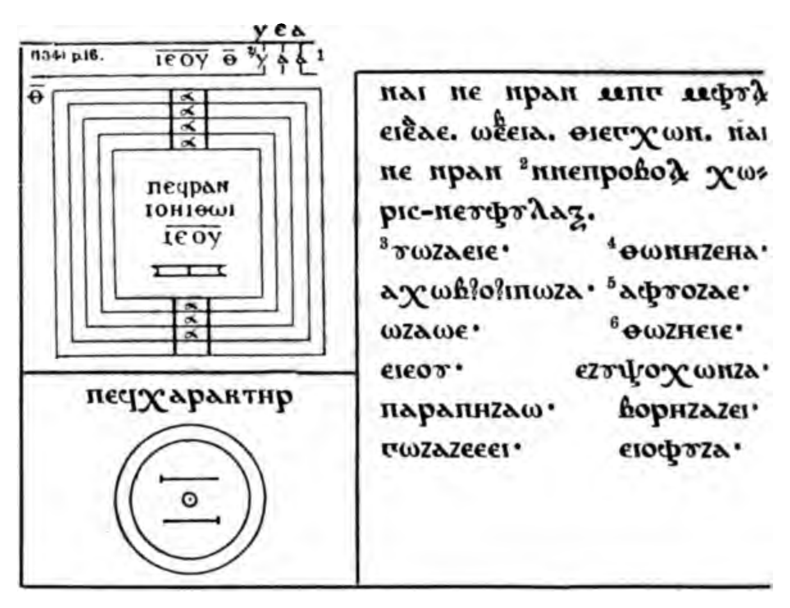


ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲛⲉⲡⲣⲟⲃⲟ-
ⲗⲟⲟⲩⲉ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ.
ⲡⲉ ⲙⲫⲩⲗ [2]ⲱⲟⲉⲉⲁⲥ·
ⲱⲉⲉⲏ· ⲛⲉⲫⲁⲱ·
ⲁⲱⲭⲱⲫⲱⲍⲁⲉ· [3]ⲑⲉⲉⲓⲟⲍⲁϩⲉ·
[4]ⲃϩⲏⲱⲫⲱϩⲏⲱⲍ· ⲯⲩⲭⲱⲃⲱⲁⲉⲓ·
ⲑⲁⲉⲓⲉⲱⲁ· ⲩⲱⲫⲱⲍⲉⲓⲉ·
ⲙⲟⲉⲓⲉⲍⲉⲁ· ⲟⲩⲉⲓⲉⲁⲓⲍ·
ⲟⲩⲉⲁⲏⲉ· ⲯⲱⲓⲉⲁⲓ·
ⲉⲓⲏⲍⲁⲫⲁⲱ· [5]ⲑⲱⲣⲓⲱⲍⲟ.

ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲉϥⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲉ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲓⲃ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-[6]ⲟⲁⲍⲓⲱ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲙⲡⲓⲃ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ. ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ. ⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲟⲁⲍⲫⲩⲉ. ⲱⲉⲍⲏⲁⲓ. ⲁⲑⲁⲕⲉⲓ.

[1] W. ⲉⲛⲱⲓⲕ. [f] Blatt ziemlich gut erhalten, 28 × 17 cm. [2] W. die Namen ausgel. [3] Schw. diesen Namen ausgel. [4] Schw. diesen Namen ausgel. [5] Schw. ⲑⲱⲣⲓⲟⲍⲟ. [6] W. ⲟⲩⲁⲍⲓⲱ.

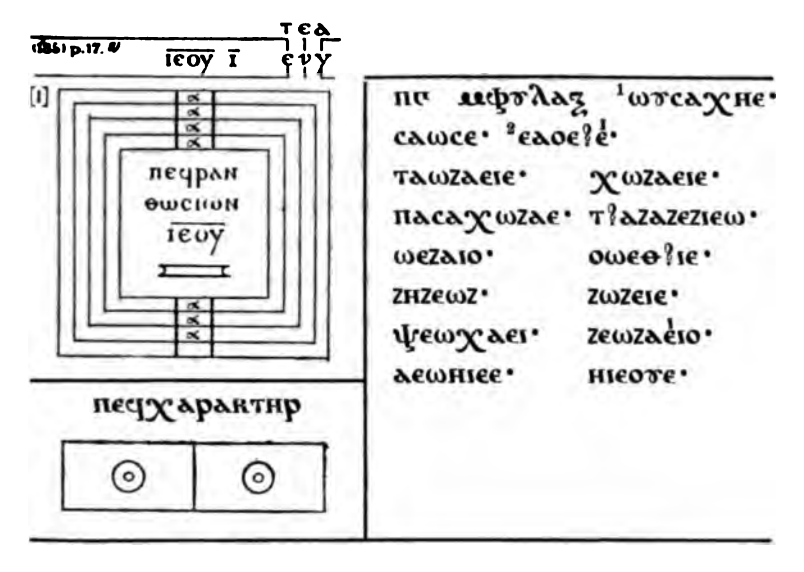


ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ̄ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲉϥⲧⲁⲝⲓⲥ ⲡⲉ. ⲉⲧⲉ-ⲡⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲧϩⲛ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ̄ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ̄ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ [7]ⲛϭϩⲏⲧⲟⲩ. ⲉⲩϣⲁⲛϩ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ [8]ⲛⲟⲩⲟⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁ-ⲓⲟⲛⲓⲑⲱⲓ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲓⲃ̄ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ̄ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲙⲡⲓⲃ̄. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ̄ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲛⲱⲧⲉ [9]ⲉⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ. ⲡⲧ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ [10]ⲉⲓⲝⲁⲱ. ⲉⲓⲍⲁⲃ̄. ⲑⲱⲓⲉⲓⲗ.

---

[1] W. Schw. ⲁⲁ. [2] W. Ms. ⲡⲛⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗ, Schw. ⲛⲛⲡⲣⲟⲃⲟⲗ. [3] W. „nomina barbara" ausgel. [4] Schw. ⲑⲱⲛⲏⲍⲁⲉⲓⲉⲓ. [5] Schw. ⲁⲫⲩⲟⲍⲁⲥ. [6] Schw. ⲑⲱⲍⲏⲛⲉ. [7] W. Schw. ⲛϩⲏⲧⲟⲩ, Ms. ⲛϭϩⲏⲧⲟⲩ statt ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. [8] W. Schw. ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ, Ms. ⲛⲟⲩⲟⲓⲛ. [9] W. ⲟⲩⲉⲓ. [10] W. ⲉⲓϯⲝⲁⲱ ⲉⲓⲍⲁⲏ.

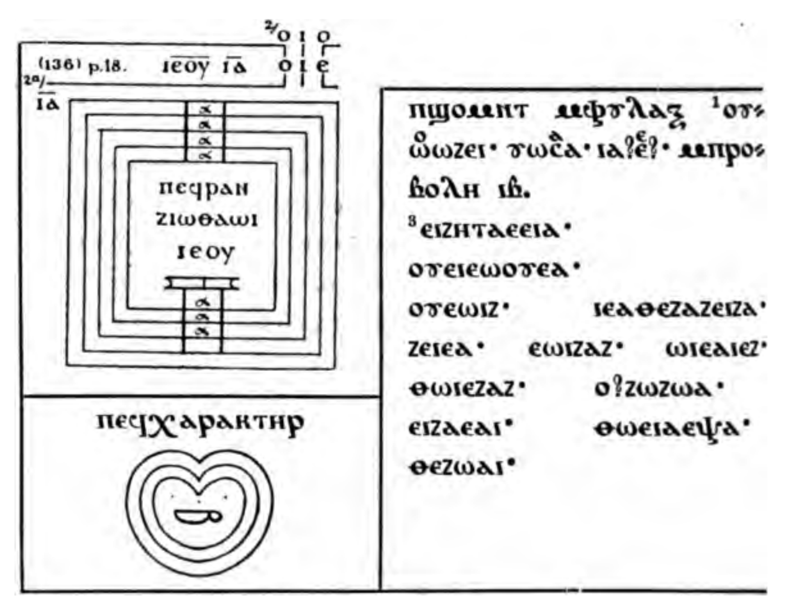


ⲟⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥ-
ⲁⲝⲓⲥ ⲡⲉ. ⲉⲧⲉ-ⲡⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ
ⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲙⲡⲓⲃ̅ ⲭⲱⲣⲓⲥ-
ⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-
ⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁ-[3]ⲑⲓϩⲥⲓⲱⲛ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ.
ⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟ-
ⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲓⲃ̅ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ
ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ
ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ̅ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲉⲓ
ⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ. ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ
ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ
ⲟⲏⲥ̄ⲁⲓϩⲉ· ⲏⲥⲁⲉ· ⲭⲁⲣⲥⲁⲥⲁ·

---

[8] Blatt erhalten, 28 1/2 × 17 cm. [1] W. die Namen ausgel., Schw. ⲟⲩⲥⲁⲭⲉⲓⲉ. [2] Schw. ⲥⲁⲟϩⲉ. [3] Ms. ⲑⲓⲥⲓⲱⲛ, oben ⲑⲱⲥⲓⲱⲛ. [4] Ms. ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ, lies ⲛⲁⲡⲉ.



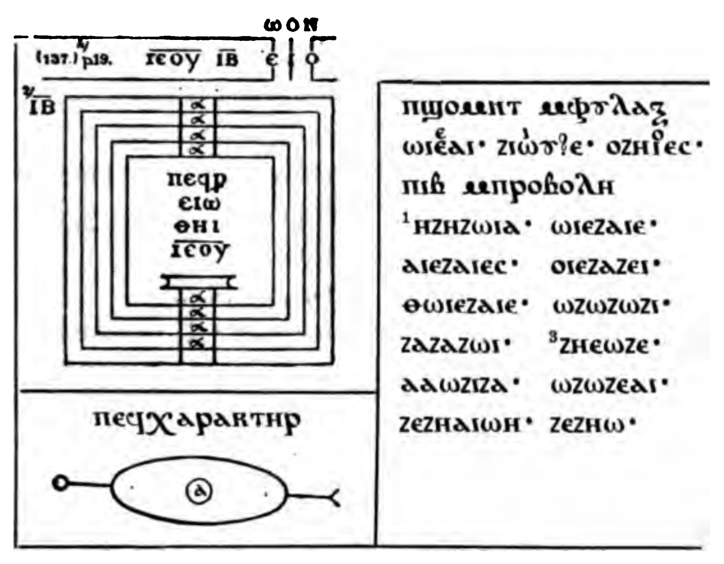
ⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ [1]ⲟⲩ-ⲱⲱⲍⲉⲓ· ⲩⲱⲥⲁ· ⲓⲁⲉⲉ· ⲙⲡⲣⲟ-ⲃⲟⲗⲏ ⲓⲃ.
[3]ⲉⲓⲍⲏⲧⲁⲉⲉⲓⲁ·
ⲟⲩⲉⲓⲉⲱⲟⲩⲉⲁ·
ⲟⲩⲉⲱⲓⲍ· ⲓⲉⲁⲑⲉⲍⲁⲍⲉⲓⲍⲁ·
ⲍⲉⲓⲉⲁ· ⲉⲱⲓⲍⲁⲍ· ⲱⲓⲉⲁⲓⲉⲍ·
ⲑⲱⲓⲉⲍⲁⲍ· ⲟⲍⲱⲍⲱⲁ·
ⲉⲓⲍⲁⲉⲁⲓ· ⲑⲱⲉⲓⲁⲉⲯⲁ·
ⲑⲉⲍⲱⲁⲓ·

ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲉϥ-ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲉ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧ-ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙ-ⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲍⲓⲱⲑⲁⲱⲓ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲁϥⲡⲣⲟ-ⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲓⲃ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡⲅ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲛⲱⲱⲉⲓⲉⲁ. ⲱⲛⲓⲁ· [4]ⲁⲩⲍⲉⲓⲉ·

---

[1] W. die Namen ausgel., Schw. ⲩⲟⲱⲍⲉⲓ ⲩⲱⲥⲁ. [2] W. Schw. ⲟⲓⲟ ausgel. [2a] W. Schw. ⲓⲁ am Rande ausgel. [3] Schw. ⲉⲓⲍⲏⲧⲁ-ⲉⲓⲉⲓⲁ. [4] W. ⲁⲩⲍⲉⲉⲓⲉ.

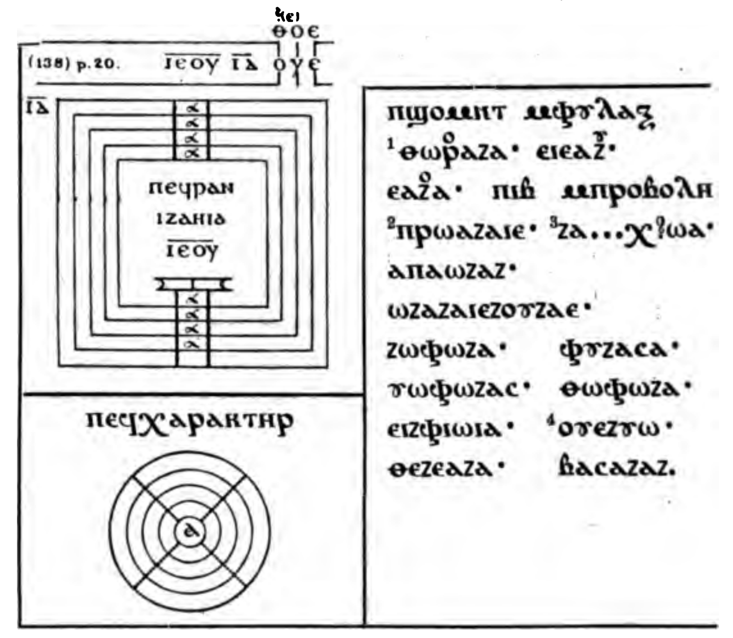


[4]ⲉⲩⲛ-ⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ̄-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲉϥⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲉ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲉⲧϩⲛ̄-ⲛ̄ⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ϩⲛ̄-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲁ-ⲉⲓⲱⲑⲏⲓ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙ̄ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ̄-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲛ̄ⲧⲓⲃ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙ̄ⲡⲥⲟⲡ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡ̄ⲅ̄ ⲙ̄ⲫⲩⲗⲁⲝ ⲑⲣⲏⲉⲥⲏⲗ· [5]ⲁⲉⲍⲁⲍⲁϩ· ⲛⲟⲓⲍⲁⲍ.

---

[h] Das Blatt oben und unten beschädigt. $27\frac{1}{2} \times 17$ cm. [1] W. die Namen ausgel. [2] Schw. W. ⲓⲃ am Rande ausgel. [3] Schw. ⲍⲏⲉⲱⲍⲉ. [4] Ms. ⲉⲛ̄. Von hier an geben W. Schw. nur den Anfang und Schluss jedes Abschnittes. [5] W. Schw. ⲁⲍⲁⲍⲁ.

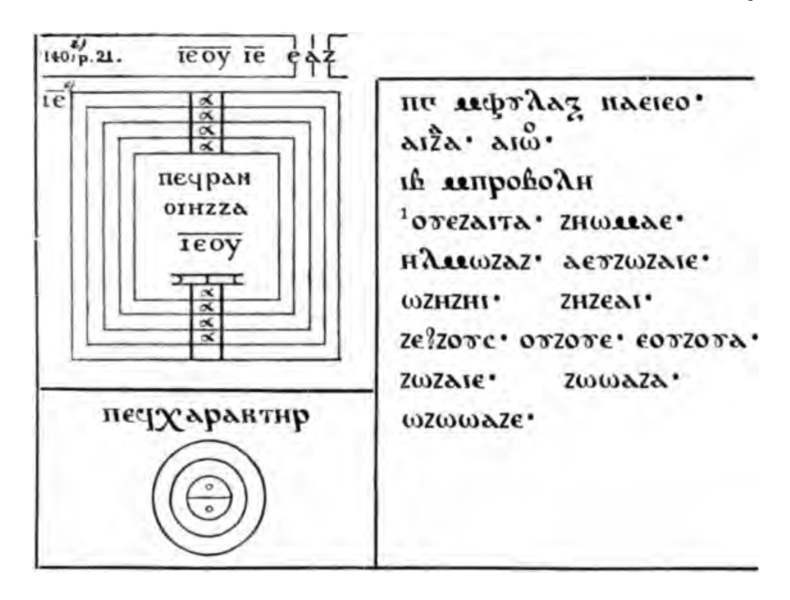


ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲉϥⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲉ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ [5]ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲓⲍⲁⲛⲓⲁ [6]ⲉⲛⲧⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲛⲧⲥⲟⲡ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡⲅ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ [7]ⲩⲱⲝⲁⲓ· [8]ⲉⲓⲝⲁⲍⲁ· ⲉⲓⲉⲟⲩⲉ·

---

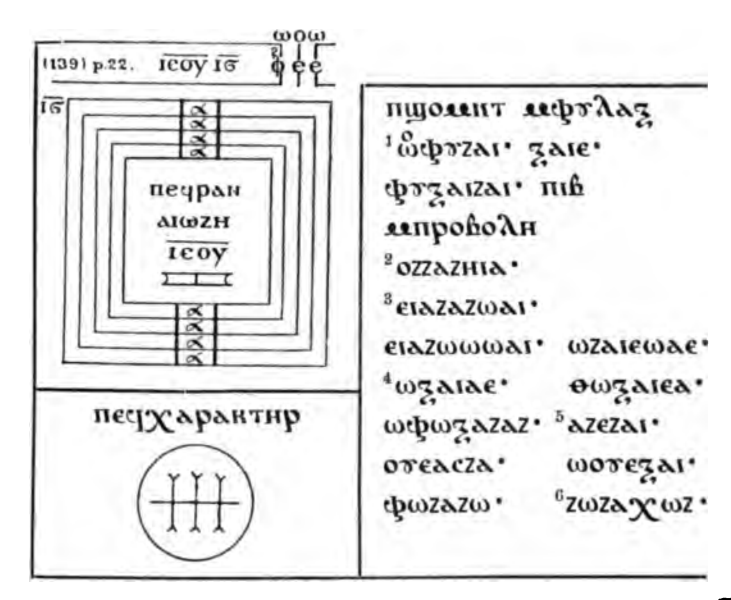
[1] W. ⲑⲱⲣⲁⲍⲁ ⲉⲓⲉⲁⲍ. [2] W. die Namen ausgel. [3] Schw. den Namen ausgel. [4] Schw. ⲟⲩⲉⲍⲓⲱ. [5] Im Ms. hinter ⲙⲙⲟⲟⲩ die Worte ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ weggefallen. [6] W. Schw. ⲉⲛⲧⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲏ. [7] W. Schw. ⲩⲱⲍⲁⲓ. [8] W. ⲉⲓⲍⲁⲍⲁ ⲉⲓⲉⲟⲩ.



ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲉϥ=ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲉ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧ=ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡ=ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙ=ⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲟⲓⲏⲍⲍⲁ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ [3]ⲛⲡⲣⲟ=ⲃⲟⲗⲏ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙ=ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲓⲃ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡⲓ̅ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲛⲁⲱ̈=ⲝⲁⲓⲉ· ⲱⲁ̊ⲍ· ⲉⲧⲁⲍⲉⲓ·

[a] Linker Rand zerstört. 28 × 9½ cm. [1] W. die Namen ausgelassen. [2] W. Schw. ⲓⲉ ausgelassen. [3] Ms. ⲛⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ oben punktirt, d. i. ausgestrichen.

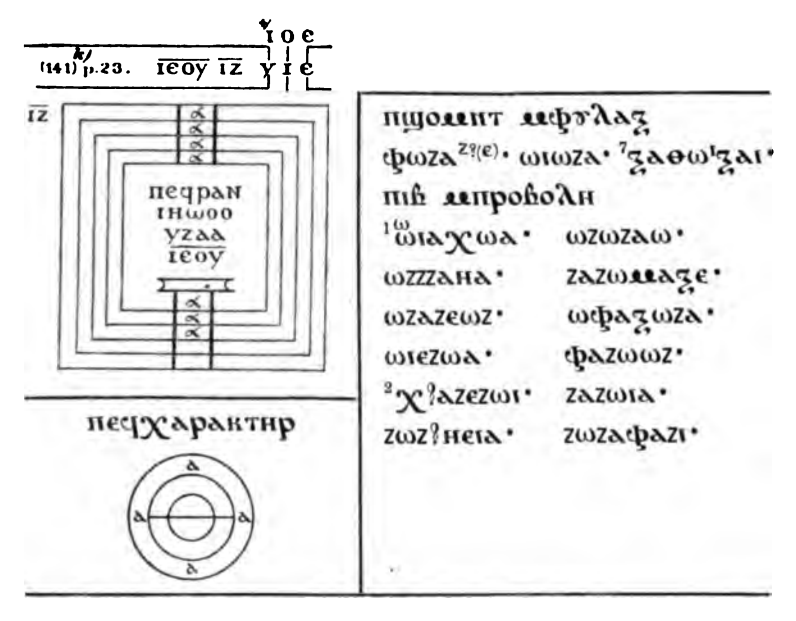


ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉϥⲟ ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ [7]ⲙⲡⲓⲃ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲁⲓⲱⲍⲏ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ [8]ⲛⲛⲓⲃ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡⲅ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲱⲓⲁⲝⲁⲁ· ⲁⲍⲁⲍ· [9]ⲁⲍⲁ̊ⲍⲏ·

---

[1] W. ⲱⲫⲩⲍⲁⲓ. [2] W. die Namen ausgelassen. [3] Schw. ⲉⲓⲁⲍⲁ:ⲍⲱⲁⲓ ausgel. [4] Schw. ⲱⲍⲁⲓⲁⲉ. [5] Schw. ⲁⲁⲍⲥⲍⲁⲓ. [6] Schw. ⲍⲱⲍⲁⲭⲱ. [7] Ms. ⲙⲡ[1]ⲃ. [8] Ms. ⲛⲛⲓⲃ, lies ⲙⲛⲓⲃ. [9] W. Schw. ⲁⲍⲁⲍⲁⲓ.

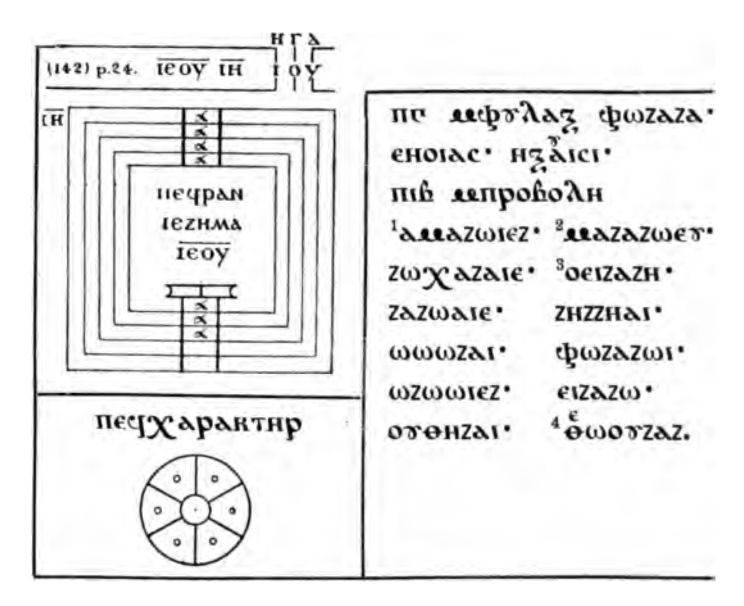


ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥ[ⲟ] ⲉⲧⲉ-ⲛⲉϥⲧⲁϩⲓⲥ ⲛⲉ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ϩⲛ-ⲧⲁϩⲓⲥ ⲧⲧⲁϩⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲙⲛⲧⲓⲃ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ [3]ϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲓⲏⲱⲟⲟⲩⲍⲁⲁ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲓⲃ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲩⲛ-[5]ⲙⲛⲧⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲓⲃ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁϩⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲙⲡⲥⲟⲡ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲱⲝ// · ⲁⲓⲟⲩⲝⲁⲓ· [6]ⲍⲁⲍⲁⲓ·

---

k Blatt sehr beschädigt, 28 × 17 cm. [1] W. die Namen ausgelassen. Schw. ⲱⲓⲁⲭⲱⲁ. [2] Schw. ⲭⲁⲍⲉⲍⲉⲏ. [3] Ms. ϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ, lies ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ. [4] W. Schw. ⲟⲟ. [5] Ms. ⲙⲛⲧⲛⲁⲡⲉ, lies ⲙⲛⲧⲓⲃⲁⲡⲉ. [6] W. Schw. ⲝⲁⲍⲁⲓ. [7] W. Schw. ⲝⲁⲑⲱⲝⲁⲓ.

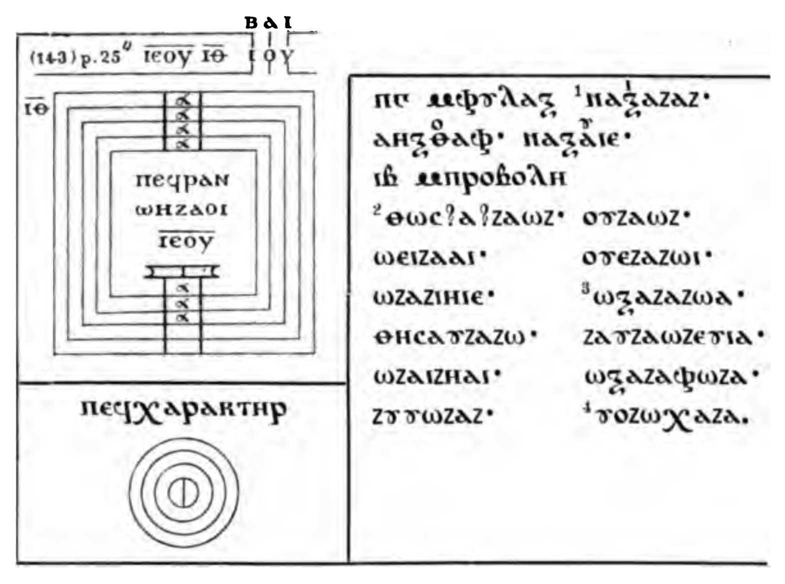


ⲉⲩⲛ-[5]ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲉϥⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲉ ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲓⲉⲍⲏⲙⲁ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲓⲃ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ· ⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲟⲩⲝⲁⲃⲉ· ⲉⲝⲁⲍⲁⲓ· ⲁⲍⲏⲝⲁⲓ·

---

[1] W. die Namen ausgelassen. [2] Schw. ⲙⲁⲍⲁⲍⲟⲉⲩ. [3] Schw. ⲟⲉⲓⲍⲁⲍⲉⲓ. [4] Schw. ⲑⲱⲟⲩⲍⲁⲍ. [5] Ms. ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ.

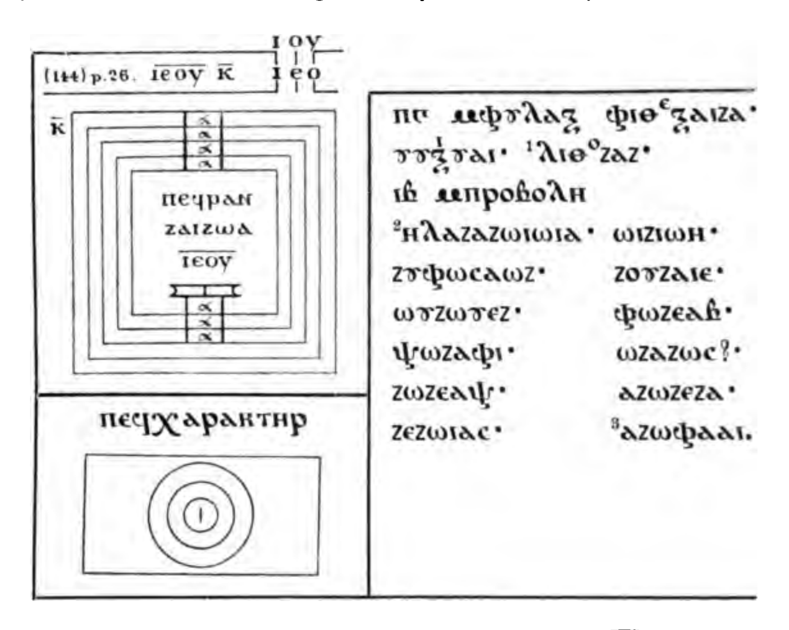


ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲉϥⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲉ ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲱⲏⲍⲁⲟⲓ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ [5]ⲛϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡⲉ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ [6]ⲥⲩⲍⲁⲉ· ⲉⲩⲑⲍⲁⲓⲉ· ⲍⲁⲓⲉⲩ·

---

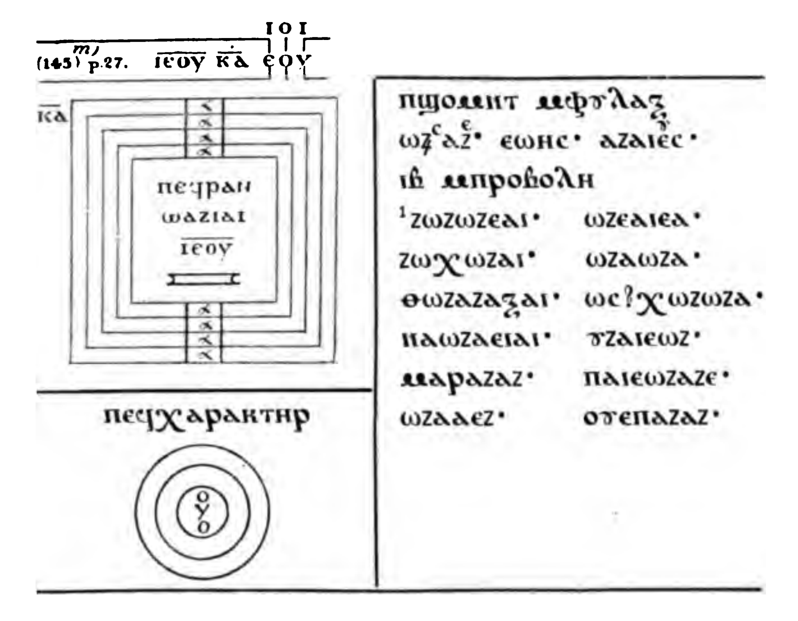
[1] W. Schw. ⲛⲁⲍⲁⲍⲁⲍ. [2] W. die Namen ausgel. [3] Schw. ⲱⲝⲁⲍⲁⲍⲉⲓⲁ. [4] Schw. ⲩⲟⲍⲟⲭⲁⲍⲁ. [1] Blatt oben beschädigt, 28 × 17 cm [5] Ms. ⲛϩⲣⲁⲓ, lies ϩⲣⲁⲓ. [6] W. Schw. ⲥⲩⲍⲁⲉ.



ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲓⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲡⲉ[ⲟ] ⲉⲧⲉ-ⲛⲉϥ-ⲧⲁⳅⲓⲥ ⲛⲉ ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⳅⲓⲥ ⲧⲧⲁⳅⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ [4]ⲛⲧⲛⲧⲁ-ⲍⲁⲓⲍⲱⲁ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟ-ⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⳅⲓⲥ ⲧⲧⲁⳅⲓⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ [5]ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⳅ. ⲡⲓ̈ ⲙⲫⲩⲗⲁⳅ ϣⲓ̈ⲭⲥⲁⲉ· ⲁ?ⲍⲑⲱ̊ⲍⲁⲥ· ⲓⲱⳅⲁ·

[1] W. Schw. ⲗⲓⲑⲍⲁⲍ. [2] W. die Namen ausgel. [3] Schw. ⲁⲍⲱ-ⲫⲁⲁ. [4] Ms. ⲛⲧⲛⲧⲁ, lies ⲛⲧⲁ. [5] Ms. ⲛⲁⲉ, ⲁ durchgestrichen.

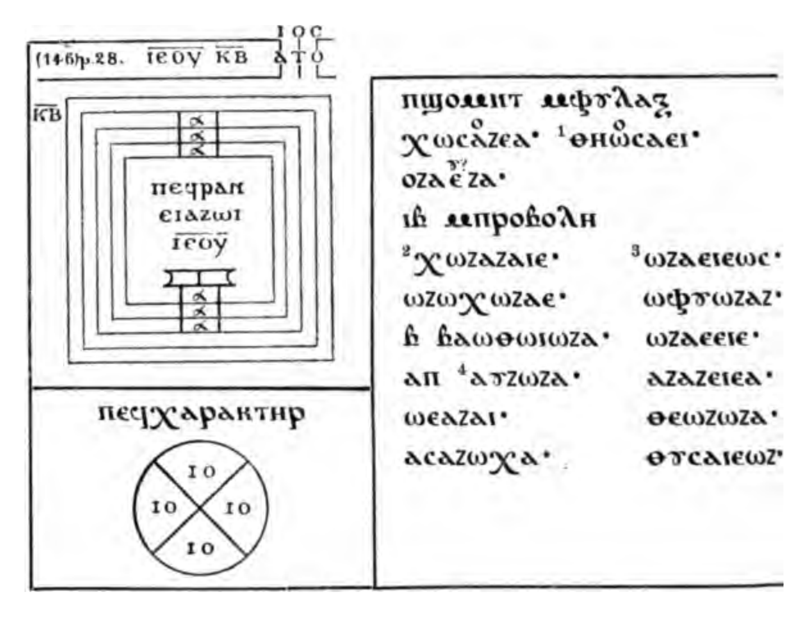


ⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥ[ⲟ] ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲉ ⲉⲧⲉ-ⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ϩⲛ-ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲓⲃ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-.ⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲱⲁⲍⲓⲁⲓ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲓⲃ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉ-ⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧ-ⲛⲟⲟⲩⲥ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲩⲛ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-.ⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲩⲍⲱⲓ· ⲍⲱⲓϩⲁ· :ⲟⲍⲑⲉϥ·

---

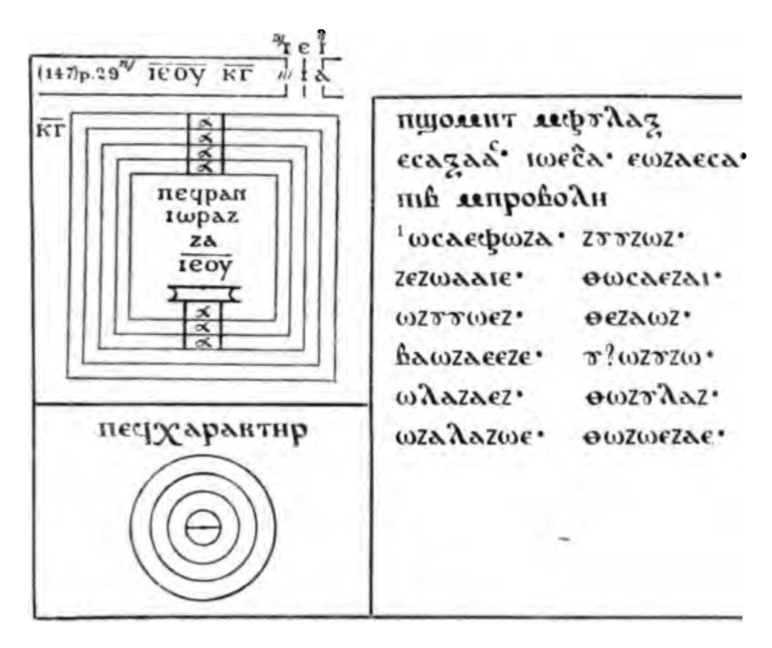
[m] Blatt oben beschädigt, 27½ × 17 cm. [1] W. die Namen ısgelassen.



ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲉϥⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲉ ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲉⲓⲁⲍⲱⲓ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲓⲃ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗ̅ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗ̅ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡⲅ̅ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲓⲉⲁⲍⲓⲉ· [5]ⲑⲱⲍⲁⲝⲁⲫⲁ· [6]ⲱⲍⲥⲁⲝⲉ·

[1] W. Schw. ⲑⲏⲟⲟⲩⲥⲁⲉⲓ. [2] W. die Namen ausgel. [3] Schw. ⲱⲍⲁⲉⲓⲉⲉⲕ. [4] Schw. ⲁⲩⲛⲱⲍⲁ. [5] W. Schw. ⲑⲱⲍⲁⲍⲁⲫⲁ. [6] W. Schw. ⲱⲓⲥⲁⲝⲉ.

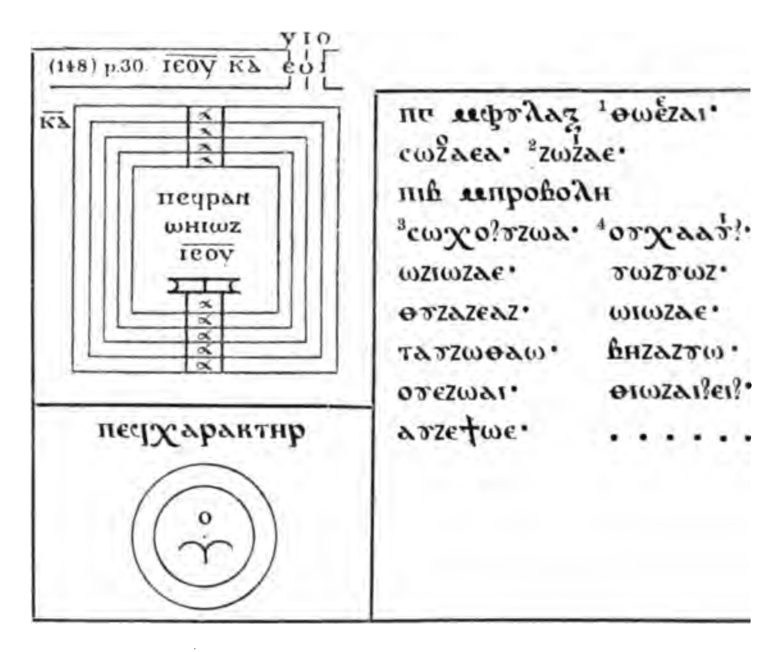


ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲓⲃ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲓⲱⲣⲁⲍⲍⲱ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲓⲃ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲩⲛ-ⲙⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲓⲃ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡⲅ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲱⲥⲁ̄· ⲉⲍⲑⲉ̄· ⲥⲁⲱⲥⲁⲉⲥ·

---

[1] W. die Namen ausgel. [3] W. Schw. ⲓⲉⲓ? ausgel. [n] Blatt gut erhalten; 28 × 16½ cm.

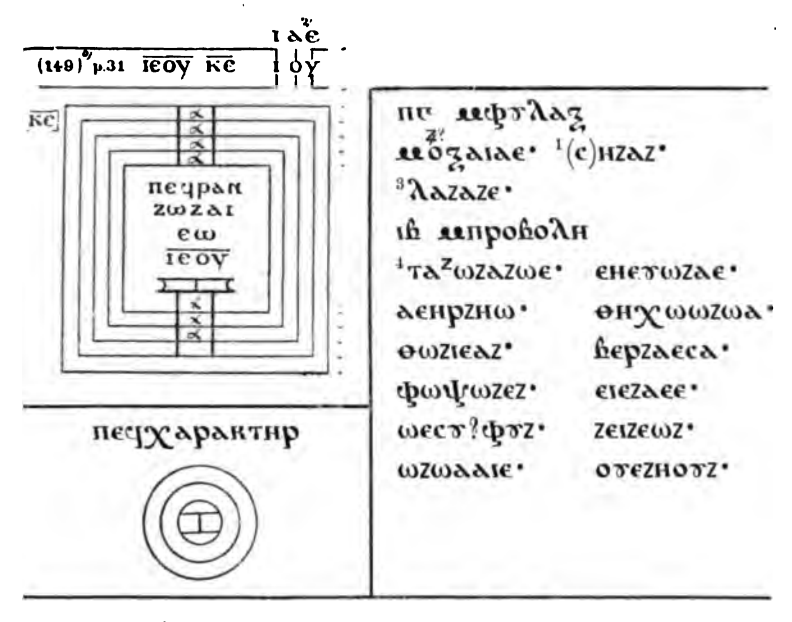


ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩ̇ⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲱⲏⲓⲱⲍ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲓⲃ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉ-ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩ-ⲗⲁⲝ. ⲡ̅ⲅ̅ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲉⲓⲝⲁⲥ· [5]ⲁⲱⲁⲏⲁⲍ· ⲑⲱⲍⲁⲓ·

---

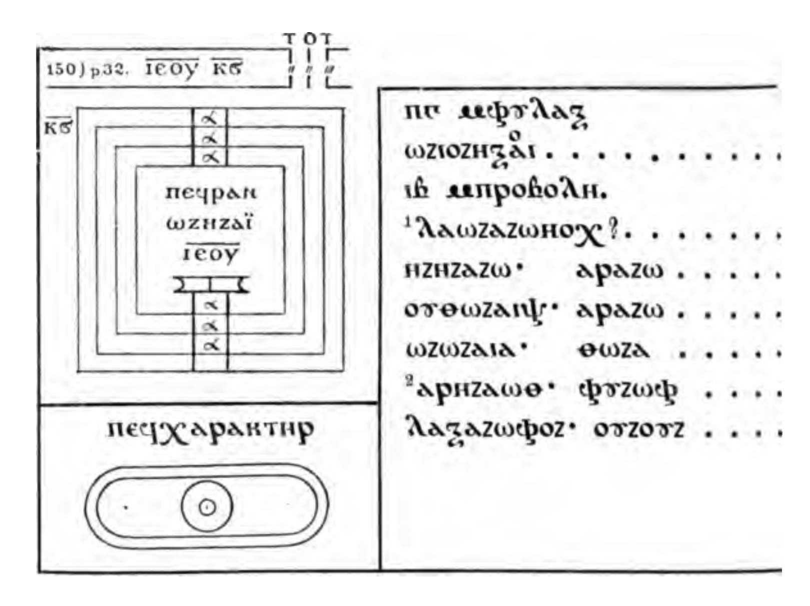
[1] W. Schw. ⲑⲱⲉⲍⲁⲓ. [2] W. Schw. ⲍⲱⲍⲁⲉ. [3] W. die Namen ausgel. [4] Schw. hat den Namen nicht lesen können. [5] W. Schw. ⲁⲱⲏⲁⲥ.



ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲍⲱⲍⲁⲓⲉⲱ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡⲓ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ [5]ⲍⲁⲩⲍⲁⲉ· ⲟⲩⲉⲍ(ⲍ?ⲁ)· ⲍⲱⲍⲱⲉⲁ·

[0] Blatt ziemlich gut erhalten, 28 × 17 cm. [1] W. Schw. (ⲥ)ⲉ(ⲓ)ⲁⲍ. [2] W. Schw. ⲓⲁⲥ. [3] W. Schw. (ⲁ)ⲁⲍⲁⲍⲉ. [4] W. die Namen ausgelassen; Schw. ⲧⲁⲱⲍⲁⲍⲱⲉ. [5] W. Schw. ⲍⲁⲩⲍⲁⲉ ⲟⲩⲉⲍ(ⲃⲁ).

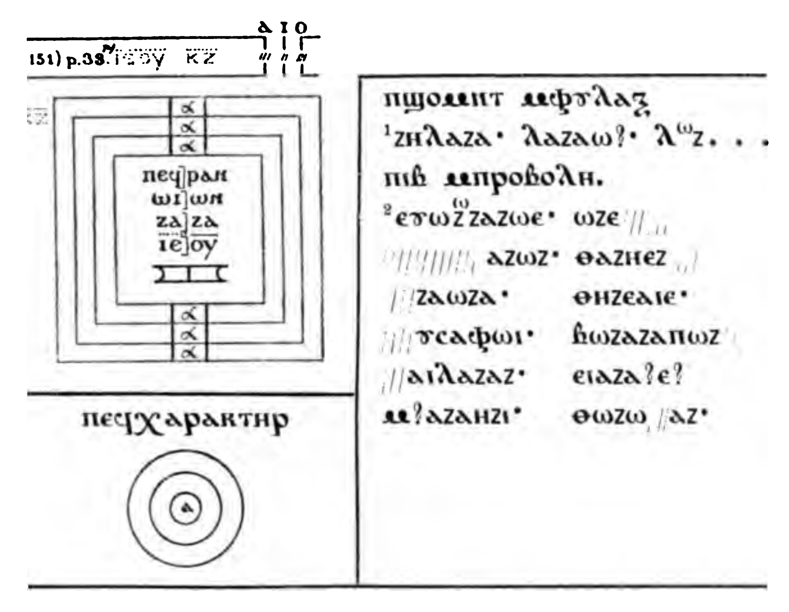


ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲡⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲙⲛⲓⲃ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁ-ⲱⲍⲏⲍⲁⲓ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲙⲛⲓⲃ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ϩⲛ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡⲓ̅ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲁ?ⲩ?ⲥⲁ̂ⲉ· ⲁⲏⲍⲉⲁⲓ· ⲟⲩⲣⲥⲁ̊ⲍⲁⲥ·

---

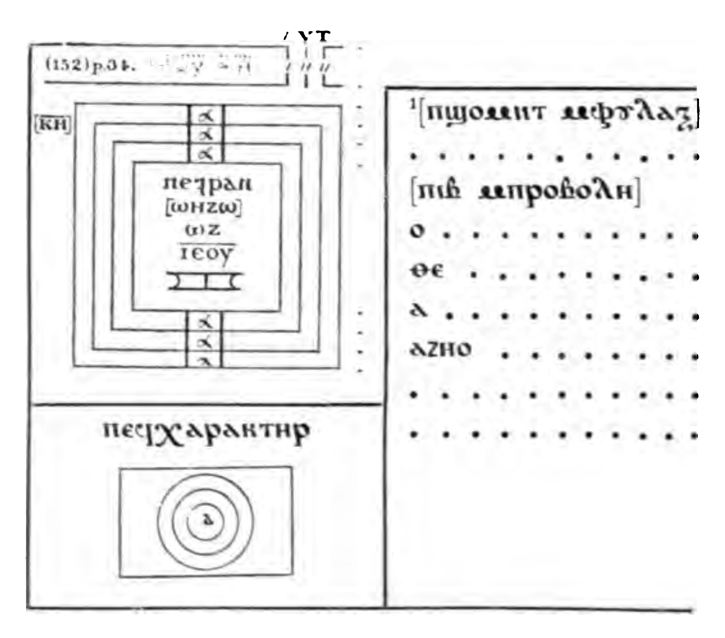
[1] W. die Namen ausgel. [2] Schw. ⲁⲣⲕⲍⲁⲱⲑ.



ⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ
ⲓⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ
ⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ϫⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁ-
ϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲁⲩ-
ⲓⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲱⲓⲱⲛⲍⲁⲍⲁ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ
ⲓⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟ-
ⲓⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲛⲧⲓⲃ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ
ⲓⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ
ⲓⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ϩⲛ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ
ⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ
ϭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡⲓ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ . . . . ⲣⲁⲍⲁⲓ-
ⲓⲁⲗⲁⲙⲏⲓ·

p Das Blatt sehr zerstört, Schrift verblichen; 26 × 16 cm. W. Schw. die Namen der Wächter ausgelassen. 2 W. die Namen nsgel., Schw. „nomina nimis oblita et exstincta".



ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ̅ ϩⲛ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁ-ⲱⲏⲍⲱⲱⲍ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲓⲃ̅ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ̅ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲧⲉⲛ ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ̅. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ̅ ϩⲛ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲛⲥⲟⲛ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲁⲝ. ⲡⲉ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ²ⲱⲓⲉⲉⲁⲝ· ⲑⲱⲍⲁ?ⲉⲉ· ⲱⲍ?ⲍⲁⲩ

¹ Schw. „legi non possunt". Diese Stelle nicht lesbar. ² W. Schw. die Namen der 3 Wächter ausgelassen.

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

(34)[q] p. 35. [1]ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲁⲛ [2]ⲛⲁⲫⲁⲣⲧⲟⲛ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ [3]ⲯⲁⲙⲁⲍⲁⲍ. ⲥⲱⲧⲉ ⲙⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁⲓ ⲉⲧϫⲟⲟⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲓⲛ-ⲧⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲙⲡⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· >>

ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲉⲓϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲓϣⲣⲡ ⲙⲙⲣ̄ ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ [4]ϩⲙ-ⲡⲉϥⲙⲣ̄ ⲁϥⲧⲣⲉ-ⲓⲉⲟⲩ ⲥⲙⲓⲛⲉ ⲙⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲛϩⲉⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲛ-[5]ϩⲉⲛⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲍⲁⲟⲩⲍⲁ. ⲥⲱⲧⲉ ⲙⲙⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϫⲟⲟⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲓⲛ-ⲧⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲛ-ⲛⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲙⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· >>

ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲉⲓϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲓϣⲣⲡ ⲙⲙⲣ̄ ⲡⲁⲓ [6]ⲉⲛⲧⲁϥϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ [7]ϩⲙ-ⲡⲉϥⲙⲣ̄ ⲁϥⲧⲣⲉ-ⲓⲉⲟⲩ ⲥⲙⲓⲛⲉ ⲙⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲛⲁ[ⲓⲱⲛ] ⲁϥⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲛϩⲉⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲛ-ϩⲉⲛⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ϩⲉⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲭⲁⲍⲁⲃⲣⲁⲱⲍⲁ. ⲥⲱⲧⲉ ⲙⲙⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϫⲟⲟⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲓⲛ-ⲧⲕⲁ-

---

[q] Rechter Rand zerstört, $27\frac{1}{2} \times 15\frac{1}{2}$ cm. [1] W. Schw. ⲉϩⲣⲁⲓ, Ms. ϩⲣⲁⲓ. [2] W. Schw. ⲛⲁⲫⲁⲣⲧⲟⲛ, lies ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ. [3] W. Schw. ⲯⲁⲙⲁⲍ(ⲉ)ⲍ. [4] W. ⲙⲡⲉϥⲙⲣ̄. [5] Schw. W. ⲛⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ. [6] Schw. ⲛⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ, W. Ms. ⲉⲛⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ. [7] W. Schw. ⲉⲡⲉϥⲙⲣ̄.

ⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲛ-ⲛⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲙⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲛⲁⲓ[ⲱⲛ] ⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲅϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· >>

ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲉⲓϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ [1]ⲡⲓϣⲣⲡ ⲙⲙⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲙⲉ ⲁϥⲧⲣⲉ-ⲓⲉⲟⲩ ⲥⲙⲓⲛⲉ ⲙⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲁϥⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲛϩⲉⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲛ-ϩⲉⲛⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ϩⲉⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲛⲁϥⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲃⲁⲛⲁⲍⲁ.. ⲥⲱⲧⲉ ⲙⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϫⲟⲟⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲓⲛ-ⲧⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲙⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ | (33) p. 36. [2]ⲁⲓⲱⲛ [3]ⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲅϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. >>

ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲉⲓϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲓϣⲣⲡ ⲙⲙⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲙⲉ ⲁϥⲧⲣⲉ-[4]ⲓⲉⲟⲩ ⲥⲙⲓⲛⲉ ⲙⲡⲙⲉϩⲯⲓⲥ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ [5]ⲛϩⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲛ-ϩⲉⲛⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-[6]ϩⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲙⲉϩⲯⲓⲥ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲛⲁϥⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲇⲁⲍⲁⲱⲍⲁ. ⲥⲱⲧⲉ ⲙⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϫⲟⲟⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲓⲛ-[7]ⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ϩⲣⲁⲓ [8]ϩⲙ-ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲛ-ⲛⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲙⲡⲙⲉϩⲯⲓⲥ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲅϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· >>

ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ [9]ⲉⲓϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲓϣⲣⲡ ⲙⲙⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ [ϩ]ⲙ-ⲡⲉϥⲙⲉ ⲁϥⲧⲣⲉ-ⲓⲉⲟⲩ ⲥⲙⲓⲛⲉ ⲙⲡⲙⲉϩⲙⲏⲧ ⲛⲁⲓⲱⲛ [10]ⲁϥⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲛϩⲉⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲛ-ϩⲉⲛ(ⲇ)ⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ϩⲉⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲙⲉϩⲙⲏⲧ

---

[1] W. Schw. ⲛϣⲣⲡ, Ms. ⲡⲓϣⲣⲡ. [2] Schw. W. ⲁⲓⲱⲛ, lies ⲛⲁⲓⲱⲛ. [3] Schw. ⲥⲟⲟϩⲟⲩ, Ms. W. ⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ. [4] W. ⲓⲉ(ⲟ)ⲩ. [5] W. Schw. ⲛⲛⲁⲣⲭⲱⲛ, Schw. Ms. ⲛϩⲛⲁⲣⲭⲱⲛ, lies ⲛϩⲉⲛⲁⲣⲭⲱⲛ. [6] W. ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ, Ms. ϩⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ, lies ϩⲉⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ. [7] W. ϫⲓⲛ-ⲧⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ, Ms. ϫⲓⲛ-ⲧⲁⲃⲟⲗⲏ statt ϫⲓⲛ-ⲧⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ, im Ms. ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ausgel. [8] Ms. ϩⲙ-ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ, lies ϩⲛ-ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ. [9] W. ⲉⲓϩⲩⲙⲉ(ⲛ)ⲉⲩⲉ. [10] W. Schw. ⲁϥⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ, Ms. ⲁϥⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ.

ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲧⲁⲛⲟⲩⲁⲍ. ⲥⲱⲧⲉ ⲙⲙⲉⲗⲟⲥ [1]ⲛⲓⲙ [2]ⲛⲧⲁⲓ ⲉⲧϫⲟⲟⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲓⲛ-ⲧⲕⲁⲧⲁ-ⲃⲟⲗⲏ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲇⲉ-ⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲙⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲅϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· >>

ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲉⲓϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲙⲛ̅ⲧ̅ ⲡⲁⲓ ⲉⲛ-ⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲙⲛ̅ⲧ̅ ⲁϥⲧⲣⲉ-ⲓⲉⲟⲩ ⲥⲙⲓⲛⲉ ⲙⲡⲙⲉϩ-ⲙⲛⲧⲟⲩⲉ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲁϥⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲛϩⲉⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲛ-ϩⲉⲛ-ⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲟⲩⲉ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ [3]ⲡⲗⲟⲩⲍⲁⲁⲁ | (36) p. 37[f]. ⲥⲱⲧⲉ ⲙⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁⲓ ⲉⲧϫⲟⲟⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲓⲛ-ⲧⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ (ⲧⲏ)ⲣⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-[4]ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ [5](ⲙⲛ)ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲟⲩⲉ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲅϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. >>

ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲉⲓϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲙⲛ̅ⲧ̅ ⲡⲁⲓ ⲉⲛ-ⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲙⲛ̅ⲧ̅ ⲁϥⲧⲣⲉ-ⲓⲉⲟⲩ ⲥⲙⲓⲛⲉ ⲙⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧ-ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲁϥⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲛϩⲉⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲛ-ϩⲉⲛⲇⲉ-ⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ϩⲉⲛⲗⲓⲧⲟⲩ(ⲣ)ⲅⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲁⲣⲛⲁⲍⲁ.. [6]ⲥⲱⲧⲉ ⲙⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁⲓ ⲉⲧϫⲟⲟⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲓⲛ-ⲧⲕⲁⲧⲁ-ⲃⲟⲗⲏ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲙⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲅϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. >>

ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲉⲓϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲙⲛ̅ⲧ̅ ⲡⲁⲓ ⲉⲛ-ⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲙ-[7]ⲡⲉϥⲙⲛ̅ⲧ̅ ⲁϥⲧⲣⲉ-ⲓⲉⲟⲩ ⲥⲙⲓⲛⲉ ⲙⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲟⲩ-ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧϣⲟⲙⲧⲉ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲁⲣⲭⲱⲛ

---

[1] W. ⲛⲓⲙ ausgel. [2] W. Schw. ⲛⲧⲁϥ, Ms. ⲛⲧⲁⲓ. [3] W. ⲡⲗⲟⲓⲍⲁⲁⲁ. [f] Rechter Rand zerstört, 27 × 9½ cm. [4] Schw. ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲟⲥ, Ms. W. ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ. [5] W. Schw. (ⲙⲛ)ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲟⲩⲉ, lies ⲙⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲟⲩⲉ. [6] W. ⲥⲱⲧⲙ. [7] W. ⲡⲉⲩⲙⲛ̅ⲧ̅.

ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲡⲉ ⲡ(ⲏ) ⲱⲁⲍⲁⲛⲁⲍⲁⲱ. ⲥⲱⲧⲉ ⲙⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϫⲟⲟⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲓⲛ-ⲧⲕⲁⲧⲁ-ⲃⲟⲗⲏ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ- | (35) p. 38. [1]ϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲙⲛ-(ⲛ)ⲉⲩⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩ-ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩϫⲟⲉⲓⲥ (ⲙ)ⲛ-ⲛⲉⲩⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩ-ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲛ-(ⲛ)ⲉⲩⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲅⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲅϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· >>

ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲉⲓϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ [2]ⲡϣⲣⲡ ⲙ̅ⲙ̅ⲣ̅ ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ [3]ⲁϥⲥⲙⲓⲛⲉ ⲙⲡ-ⲙⲉϩⲙⲛⲧϣⲟⲙⲧⲉ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲁⲩⲱ [4]ⲁⲥⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲙⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ-ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧϣⲟⲙⲧⲉ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲗⲁⲍⲁⲍⲁⲁⲁ. ⲥⲱⲧⲉ ⲙⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁⲓ ⲉⲧϫⲟⲟⲣⲉ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ-ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲅⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲅϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· >>

ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲉⲓϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲡϣⲣⲡ ⲙ̅ⲙ̅ⲣ̅ ⲡⲁⲓ ⲉⲛ-ⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲙ̅ⲙ̅ⲣ̅ ⲁⲩⲱ [5]ⲁϥⲥⲙⲓⲛⲉ ⲛⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲧⲏ-ⲣⲟⲩ ⲙⲛ-ⲓⲁⲃⲣⲁⲱⲑ ⲛⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ [6]ⲉⲡⲙⲛⲧⲉⲣⲟ [7]ⲙⲡ-ⲟⲩⲉⲓⲛ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲁⲏⲣ ⲉϥⲥⲟⲧϥ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲡⲉ ⲡⲏ ⲭⲁⲭⲁⲍⲁⲱⲣⲁⲍⲁ. [8]ⲥⲱⲧⲉ ⲙⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁⲓ ⲉⲧϫⲟⲟⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲓⲛ-ⲧⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲇⲉⲕⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲗⲓ-ⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲁⲩⲱ [9]ⲛⲅⲥⲟⲟⲟⲩϩⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲅϫⲓⲧⲟⲩ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ.

---

[1] W. Schw. ϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ, lies ⲡϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ. [2] Schw. ⲡϣⲣⲡ, W. ⲡϣⲱⲣⲡ. [3] W. ⲁϥⲁϥⲛⲉ. [4] W. Schw. ⲁⲥⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ, lies ⲁϥⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ. [5] W. ⲁϥⲥϣⲡⲉ. [6] Ms. ⲉⲡⲙⲛⲧⲉⲣⲟ, lies ⲉⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ. [7] Ms. ⲙⲡⲟⲩⲉⲓⲛ, lies ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. [8] W. ⲥⲟⲧⲉ. [9] W.? Schw. ⲛⲅⲥⲟⲟⲟⲩϩⲟⲩ, lies ⲛⲅⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ.

. . . .
. . . .
. . . .
. . . . [ере-ⲡ нтопос
кω] (31) p. 39[g]. [1]те ероч [3]⳨. ететнщанеі σе епеі-
топос сфрагіzе ммωтн ϩн-теісфрагіс [2]
паі пе песран zаіеωχаz ере-†ψнфос
ϩн-тетнσіх ϧтλа ахі-пеіран он нⲡ
нсоп [4]ааіωеωаz аγω щаре-нефγλаⳅ
мн-ннатапетасма [5]щаγсокоγ наγ·
щантетнвωк еnтопос мпеγеіωт нч† [6]⳨ нте-
тнхіоор еϩоγн[7]⳨. паі [8]σе пе тσінкω еϩраі
мпеϩ[о].

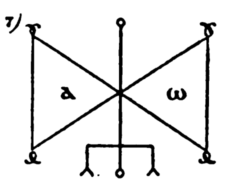
палін он анеі евоλ епмеϩнⲡ(sic) н[о] нте-аωzаzн
анок мн-[9]⳨. пехе-ммаөнтнс ніс нач хе-еіе т-
меϩоγнр нтаⳅіс те таі [10]енанеі евоλ ерос нммнт-
еіωт. пехач хе-таі те тмеϩв нтаⳅіс нөнср нте-
напсанвоλ ере-снте нтаⳅіс ммнтеіωт ϩіϩоγн аγω
оγеі ϩн-тмнте. аγω снте ϩівоλ. етве-паі σе еісϩн-
нте анеі евоλ етснте ннапсанвоλ ере-[11]† нтаⳅіс
ммнтеіωт ϩн-тмнте есщооп ϩн-нтопос мпноγте
[12]етмтмнте мпτнрч. етве-паі аіка-снте ϩівоλ аγω
[13]снте ϩіϩоγн ере-пеγеіне он ϩіϩоγн тнроγ [14]аλλа

---

[g] Rechter Rand zerstört, 20 × 12 cm. [1] W. Schw. п...ероч. [2] W. hat diese Figur nicht ausgelassen. [3] Das Zeichen ⳨ scheint ере......нϩоγн ϩн-тетмнте zu bedeuten. [4] W. ааіωеωаz. [5] W. аγсокоγ. [6] Das Zeichen нч†⳨ bedeutet vielleicht нч† ннтн нтеχсфрагіс мн-пеχран. [7] An dieser Stelle bedeutet wahrscheinlich dasselbe Zeichen етнγλн нϩоγн мпечөнсаγрос. [8] W. пе. [9] Hier ist das Zeichen Abkürzung für татаⳅіс етнωте ероі. [10] Ms. енанеі, lies ентанеі. [11] Ms. † нтаⳅіс, lies †е нтаⳅіс. [12] Ms. етмтмнте, lies етнтмнте. [13] W. ϩnzе. [14] W. ахλан.

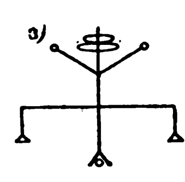
ⲉⲓϣⲁⲛⲥⲟⲣⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϣⲁⲓⲕⲁ-ⲥⲛⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲥⲛⲧⲉ [1]ⲙ̄ⲡⲉϥϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲉⲓ ϩⲛ-ⲧⲁⲙⲛⲧⲉ. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧϭⲓⲛⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲧⲁⲝⲓⲥ [2]ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ ϩⲛ-ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ.

ⲥⲱⲧⲙ̄ ϭⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲓ[o] ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲡⲓ[o] [4]ⲥⲫⲣ̄ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣ̄ ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ



ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲍⲱⲝⲁⲉⲍⲱⲍ ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲉⲣⲉ-ϯⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲧⲉⲧⲛϭⲓϫ ⲭⲫⲓⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϫⲓ-ⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲅ̄ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲱⲱⲓⲉⲏⲍⲁⲍⲁⲙⲁⲍⲁ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲣⲉ- (32) p. 40. ⲛⲉϥⲩⲗⲁⲝ [5]ⲛ̄ⲛ̄ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙ̄ⲛ̄-ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ϣⲁⲩⲥⲟⲛⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛ̄ⲃⲱⲕ [6]ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ ⲛϥ†ⲥⲫⲟ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛ̄ⲃⲱⲕ ⲉⲥⲫⲟ. ⲡⲁⲓ ϭⲉ ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲓ[o] ⲙ̄ⲛ̄-ⲛⲉⲧⲛ̄ϩⲏⲧϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ [8]ⲛ̄ⲥⲛ̄[o] ⲛ̄ⲧⲉ-ⲛⲉⲓⲱⲱⲍⲍⲓⲟⲁ. ⲁⲛⲟⲕ ⲙ̄ⲛ̄-ⲧⲁⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲓ. ⲡⲉϫⲁⲓ ϫⲉ-ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲓ[o] ⲙ̄ⲛ̄-ⲛⲉⲧⲛ̄ϩⲏⲧϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲣⲉ-ⲅ̄ ⲛ̄ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣ̄ ⲥⲫⲟ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲉⲓ ⲉⲡⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣ̄.



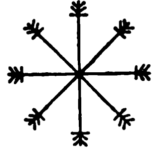
ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲍⲱⲁⲍⲉⲟⲩⲉ ⲉⲣⲉ-ⲧⲉⲓⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲧⲉⲧⲛϭⲓϫ ϥⲧⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϫⲓ-ⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲅ̄ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ϫⲉ-ⲟⲩⲉⲓⲉⲍⲱⲁⲍ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲉϥⲩⲗⲁⲝ ⲙ̄ⲛ̄-ⲛ̄ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙ̄ⲛ̄-ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ϣⲁⲩⲥⲟⲛⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛ̄ⲃⲱⲕ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ ⲛϥ†ⲥⲫⲟ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲓⲟⲟⲣ ⲉⲥⲫⲟ. ⲡⲁⲓ ϭⲉ [9]ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲑⲏⲥⲣ̄.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲡⲙⲉϩⲛ̄ⲍ ⲛ̄ⲑⲏⲥⲣ̄ ⲁⲛⲟⲕ ⲙ̄ⲛ̄-

---

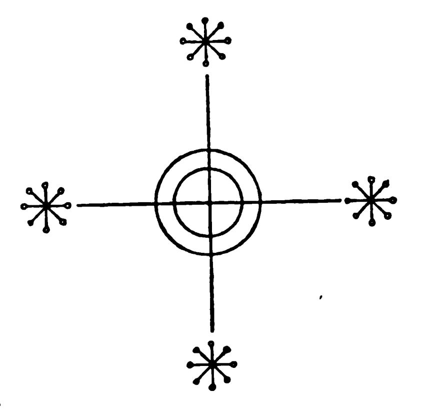
[1] W. ⲙⲡⲉϥϩⲟ ⲛⲉⲣⲉ. [2] W. ⲙⲙⲛ̄ⲧϭⲓⲛ ⲛ̄ϩⲛ̄, Schw. ⲙⲙⲛ̄ⲧⲁⲓⲧⲉ, Ms. ⲙⲙⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ ϩⲛ-. [3] W. hat die Figur ausgel. [4] W. ·copp. [5] Ms. ⲛⲛ̄ⲧⲁⲝⲓⲥ, lies ⲙⲛ-ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ. [6] W. hat ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ ⲛϥ†ⲥⲫⲟ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛ̄ⲃⲱⲕ ausgel. [7] W. hat die Figur ausgel. [8] W. Schw. ⲛϭⲓⲛ[o], Ms. ⲛⲥⲛ[o], lies ⲉⲡⲙⲉϩⲛ̄ⲅ ⲛ[o]. [9] W. ⲡⲉ ausgelassen.

ⲧⲁⲧⲁⲝⲓⲥ [Zeichen] ⲁⲛⲉⲓ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ [1]ⲟⲓⲱⲍⲱⲱ. ⲥⲱⲧⲙ ϭⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲧⲉϥϭⲓⲛⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ ⲧⲏⲣ̄ ⲉⲣⲉ-ⲅ̄ ⲛ̄ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲉⲓ ⲉⲡⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲥⲫⲣ̄ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣ̄.



ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣ̄ ⲓⲉⲁⲍⲱⲏⲏⲍⲁⲥⲁⲉⲍ ⲁϫⲓϥ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ. ⲉⲣⲉ-ϯⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲧⲉⲧⲛϭⲓϫ [2]ϥ̄ⲩ̄ⲓ̄ⲑ̄ ⲁⲩⲱ ⲁϫⲓ-ⲡⲉⲓⲣⲁⲛ [3]ϩⲱϥ ⲛ̄ⲅ̄ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲍⲱⲍⲱⲍⲱ ⲓⲉⲏⲍⲱⲁ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲉⲫⲩⲗⲁⲝ ⲙⲛ-ⲛ̄ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲛ-ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ϣⲁⲩⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛ̄ⲃⲱⲕ ϣⲁ-ⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ϥ[Zeichen] ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲓⲟⲟⲣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ[Zeichen]. ⲡⲁⲓ ϭⲉ ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲑⲏⲥⲣ̄ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ.

(30) p. 41. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲡⲙⲉϩⲛⲏ ⲛ̄⊡ [4]ⲛ̄ⲧⲉⲉⲱⲍⲉⲱⲍⲁ ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲛ-[Zeichen]. ⲡⲉϫⲁⲓ ϫⲉ-ⲥⲱⲧⲙ ϭⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ-[5]ⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲑⲏⲣ̄ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ ⲧⲏⲣ̄ ⲉⲣⲉ-ⲅ̄ ⲛ̄ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣ̄. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲉⲓ ⲉⲡⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ [6]ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ

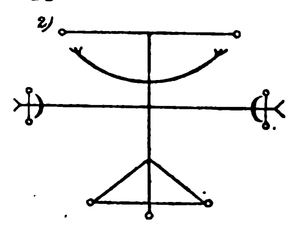


ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲍⲁⲁⲓⲩⲍⲱⲁⲍ ⲁϫⲓϥ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲉⲣⲉ-ϯⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲧⲉⲧⲛϭⲓϫ 8ⲣⲕⲃ̄. ⲁⲩⲱ ⲁϫⲓ-ⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ϩⲱⲱϥ ⲛ̄ⲅ̄ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲉⲉⲉⲉⲓⲉⲏ ⲍⲏⲱⲍⲁⲁⲓⲍⲉ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲉⲫⲩⲗⲁⲝ ⲙⲛ-ⲛ̄ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲛ-ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ϣⲁⲩⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛ̄ⲃⲱⲕ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ϥ[Zeichen] ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲓⲟⲟⲣ ⲉ[Zeichen]. ⲡⲁⲓ ϭⲉ ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲓ⊡ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

---

[1] W. ⲥⲓⲱⲍⲱⲱ.... [2] W. ϥⲩ̄ⲓⲉ. [3] Ms. ϩⲱϥ, lies ϩⲱⲱϥ. [h] Linker Rand zerstört, 27 × 11 cm. [4] W. ⲛ(ⲍⲉ). [5] W. ϭⲓⲛⲕⲱ. [6] W. Schw. ⲥⲫⲣⲁ....

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲡⲙⲉϩⲛⲑ ⲛⲑⲏⲥⲣ̄ ⲛⲧⲉ-ⲟⲩⲓⲏⲍⲁⲍⲱⲏ ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲛ-ⲍ⳨ⲟ: ⲥⲱⲧⲙ ϭⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲡⲉⲓ⊡ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ ⲧⲏⲣ̄ ⲉⲣⲉ-ⲅ̄ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣ̄ ⲍ⳨ⲟ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲉⲓ ϭⲉ ⲉⲡⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲧⲉ-ⲧⲁⲓ ⲧⲉ.



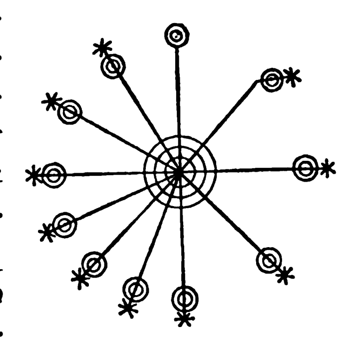
ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲍⲏⲛⲁⲱⲉⲍⲱⲁⲍ ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ [1]ⲙⲁⲧⲉ ⲉⲣⲉ-ⲧⲉⲓⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲧⲉⲧⲛϭⲓϫ ϥ̄ⲣ̄ⲡ̄ⲍ̄ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲉ ⲙⲡⲉⲓⲣ̄ ⲛ̄ⲅ̄ ⲛⲥⲟⲡ ⲍⲱⲟⲓⲟⲩⲱⲏⲍⲁ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲉϥⲫⲩⲗⲁⲝ ⲙⲛ-ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲛ-ⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ϣⲁⲩⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ ⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ ⲛϥ†ⲍ⳨ⲟ ⲛⲧⲉⲧⲛϫⲓⲟⲟⲣ ⲉⲍ⳨ⲟ. ⲡⲁⲓ ϭⲉ ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲡⲉⲓ⊡.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲡⲙⲉϩⲥⲉ ⲛⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲛⲱⲁⲍⲁⲏⲍⲱ | (29) p. 42. [3][ⲁⲛⲟ]ⲕ ⲣ̄ [4]ⲡⲉϫⲁⲓ ⲛⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ-ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲧⲃⲉ-ⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲡⲉⲓ⊡ ⲉⲣⲉ-ⲥⲟⲟⲩ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲣⲉ-[5]ⲱⲁⲍⲁⲏⲍⲟ ⲛϩⲟⲩⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲙⲏⲧⲉ. ⲡⲉϣⲱⲗϩ ⲥⲛⲁⲩ [6]ⲉⲧⲥⲏⲕ ϩⲁⲣⲁⲧⲟⲩ [7]ⲛⲛⲉϥⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⊏⊐ ⲛⲧⲟⲟⲩ [8]ⲛⲉ ⲧⲛⲟⲩⲛⲉ ⲛⲛⲉϥⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. ⲡⲉⲓⲕⲉϣⲱⲗϩ ⲥⲛⲁⲩ ⲉⲣⲉ-ⲛⲉⲓⲁⲗⲫⲁ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲙⲡⲉⲓⲧⲩⲡⲟⲥ ϫⲉ-ⲥⲛⲁⲩ ϩⲓⲧⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲥⲛⲁⲩ ϩⲓⲡⲉⲥⲏⲧ. ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲉϩⲓⲟⲟⲩⲉ ⲙⲙⲟⲟϣⲉ [9]ⲉⲕⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙⲡⲓⲱⲧ ⲉⲡⲉϥⲧⲟⲡⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉϥϩⲟⲩⲛ. ⲛⲉⲓⲁⲗⲫⲁ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ⲉⲧⲥⲏⲕ ⲉⲣⲱϥ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲉⲣⲉ-ⲓ̄ⲃ̄ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ϩⲙ-ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲣ̄ ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓ̄ⲃ̄ ⲛⲁⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ [10]ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲙⲡⲓ̄ⲃ̄ ⲉⲩⲛ-ⲓ̄ⲃ̄ ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ϩⲙ-

[1] Ms. ⲙⲁⲧⲉ, lies ⲙⲙⲁⲧⲉ. [2] W. hat die Figur nicht ausgelassen. [3] W. Schw. .... ⲕ ⲣ̄, lies [ⲁⲛⲟ]ⲕ ⲙⲛ-ⲍ⳨ⲟ. [4] W. Schw. ⲡⲉϫⲁ(ϥ), Ms. ⲡⲉϫⲁⲓ. [5] W. ⲱⲁⲍⲁⲏⲍⲱ, Schw. ⲱⲁⲍⲁⲏⲍⲟ (nicht sichtbar), richtig ⲱⲁⲍⲁⲏⲍⲱ. [6] W. ⲉⲧⲥⲛ ... [7] Schw. W. ⲛⲛⲉⲩⲧⲟⲡⲟⲥ. Ms. ⲛⲛⲉϥⲧⲟⲡⲟⲥ. [8] W. ⲡⲉⲧⲛⲉⲩⲛⲉ. [9] W. Schw. ⲕⲛⲁⲃⲱⲕ, Ms. ⲉⲕⲛⲁⲃⲱⲕ. [10] W. ⲉⲡⲉⲩⲣⲁⲛ.

ⲡⲉϥⲑⲏⲥⲣ ⲉⲩⲛ-[1]ϩⲉⲛⲕⲉⲁϣⲏ ⲛⲧⲁϩⲓⲥ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉⲓ-ⲑⲏⲥⲣ [2]ⲛⲃ̄ⲗ ⲛⲛⲁⲓ ⲛⲥⲉⲧⲣⲉ-ⲟⲩⲁⲡⲉ ⲁⲣⲭⲉⲓ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲛⲥⲉ-ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-[3]ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲧⲱϣ. ⲁⲩⲱ [4]ⲡϣⲟⲣⲡ ⲙⲙ̄ⲣ̄. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ [5]ⲉⲩⲛ-ⲟⲩⲡⲩⲗⲏ [6]ⲙⲙⲁⲧⲉ ϩⲓϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲓ[ⲟ]. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲙⲡⲉϥⲃⲟⲗ ⲉⲧⲉ-ϩⲓⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ ⲡⲉ. ⲟⲩⲛ-ⲅ̄ ⲙⲡⲩⲗⲏ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲣⲉ-ⲑ̄ ⲙⲫⲩⲗⲁϩ ϩⲓⲣⲱⲟⲩ ⲉⲩⲛ-ⲅ̄ ϩⲓⲣⲛ-ⲧⲡⲩⲗⲏ ⲧⲡⲩⲗⲏ ⲉⲟⲩⲱⲧ ⲡⲣⲁⲛ [7]ⲙⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲙⲙⲟⲟⲩ.

ⲧⲉⲛⲟⲩ ϭⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲉⲓ [8]ⲉⲡⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙ-ⲙⲱⲧⲛ̄ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲧⲉ-ⲧⲁⲓ ⲧⲉ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ϩⲁ-ϩⲁⲫⲁⲍⲁⲍⲱⲍⲁⲛ ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ [9]ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲉⲣⲉ-ⲧⲉⲓⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲧⲉⲧⲛϭⲓ(ϫ) [10]ⲗⲱⲡⲉ. | (5)[i] p. 43. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ



ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁϫⲓ-ⲡⲉⲓⲕⲉⲣⲁⲛ ϩⲱ-ⲱϥ ⲛϣⲟⲙⲧ ⲛⲥⲟⲡ ⲏⲏⲍⲟⲙⲁⲍⲁ-ⲍⲱⲁⲗⲁⲱⲍⲁⲏⲍ. ⲁⲩⲱ ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲧⲁ-ϩⲓⲥ ⲙⲛ-ⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛϥ†ⲉϩⲟ ⲛⲧⲉⲧⲛ-ⲙⲟⲟϣⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ [11]ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲡⲱϩ ⲉⲡⲡⲩⲗⲏ ⲛϩⲟⲩⲛ [12]ⲙⲡⲉϥⲑⲏⲥⲣ ⲛⲧⲉ-ⲛⲉⲫⲩⲗⲁϩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲥⲉ-ⲛⲁⲩ ⲉⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ ⲛⲥⲉⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϫⲉ-ⲁⲩ-ⲥⲟⲩⲱⲛⲥ [13]ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲡⲉϥϩⲟⲩⲛ. ⲡⲁⲓ ϭⲉ ⲡⲉ [14]ⲡϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲡⲉⲓⲑⲏⲥⲣ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧϥ.

---

[1] W. ϩⲉⲛⲕⲉⲁϣ(ⲓⲃ̄), Schw. „lego ⲏ, litera ⲃ̄ certissime non adest i. O." [2] W. ⲛⲃ̄ⲁ „ⲁ vel ⲗ". [3] W. ⲛϣⲟⲣⲡ. [4] W. ⲛϣⲟⲣⲡ. [5] W. ⲉⲧⲁⲓ. [6] W. ⲙⲙⲁⲧⲉϩ ϩⲟⲩⲛ, Schw. ⲙⲙⲁⲧⲉ ϩⲓϩⲟⲩⲛ, (nicht sichtbar). [7] W. Schw. ⲙⲡⲟⲩⲁ ⲙⲡⲟⲩⲁ. [8] W. ⲉⲧⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ. [9] W. ⲙⲙⲁⲧⲉ ausgel. [10] W. (ⲗ)ⲙⲡⲉ. [i] Das Blatt sehr zerstört, 22 1/2 cm. × 14 cm. [11] W. Schw. ϣⲁⲛⲧⲉⲛⲡⲱϩ. [12] W. Schw. (ⲙ)ⲡⲉⲩⲑ(ⲏ)ⲥⲣ. [13] W. Schw. ϣⲁⲛ-ⲧⲉⲧⲛⲕⲱ ⲕⲉⲡⲧⲟⲙⲟⲥ, Ms. ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ. [14] W. Schw. ⲡϭⲓⲛⲕⲱ, lies ⲧϭⲓⲛⲕⲱ.

[1]ⲉⲓⲥϩⲏⲧⲉ ϭⲉ ⲁⲓϫⲱ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲙⲡⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲛⲉⲑⲏⲥⲣ
ⲧⲏⲣⲟⲩ [2]ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϫⲓⲛ-ⲡⲉⲑⲏⲥⲣ
ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ [3]ⲓⲱⲁⲓⲉⲱ⸗
ⲑⲱⲩⲓⲭⲱⲗⲙⲓⲱ ϣⲁ-ⲡⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲛⲱⲁⲍⲁⲏⲍⲱ.

ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ϭⲉ ⲁⲓϫⲉ-ⲡⲉⲩⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲭⲱⲣⲓⲥ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ
ⲉⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥϯ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲉϫⲉ-ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛⲓⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ-ⲡⲉⲛϫⲟⲓⲥ ⲉⲓⲉ
ⲛⲧⲁ-ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲃⲉ-ⲟⲩ ⲏ ⲙⲙⲟⲛ ⲛⲧⲁ-ⲛⲉⲓ⸗
ⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲛϩⲏⲧⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲃⲉ-ⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲕⲉⲧⲁⲝⲓⲥ
ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲃⲉ-ⲟⲩ ⲛϩⲱⲃ ⲏ ⲙⲙⲟⲛ ⲁⲛⲟⲛ
ⲛⲧⲁⲛⲁϩⲉⲣⲁⲧⲛ ⲉⲧⲃⲉ-ⲟⲩ ⲛϩⲱⲃ.

ⲡⲉϫⲉ-ⲓⲥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ-ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲉⲓⲕⲟⲩⲓ ⲙⲙⲉⲉⲩⲉ
ⲟⲩⲁ ⲡⲓⲱⲧ ϣⲟϫⲡϥ ⲉⲡⲁϩⲟⲩ ⲉⲙⲡϥⲥⲟⲕϥ ⲉⲣⲟϥ | (6) p. 44.
ⲁϥⲥⲟⲕϥ ⲉⲣⲟϥ ⲧⲏⲣϥ. ϣⲁⲧⲛ-ⲡⲉⲓⲕⲟⲩⲓ ⲙⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲛⲧⲁϥ⸗
ⲕⲁⲁϥ ⲉⲡⲁϩⲟⲩ ⲉⲙⲡϥⲥⲟⲕϥ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲓⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-
ⲡⲉⲓⲕⲟⲩⲓ ⲙⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲩⲉⲃⲟⲗ [4]ϩⲓⲧⲛ-ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲡⲉ ⲁⲓⲃⲣⲃⲣ
ⲁⲩⲱ [5]ⲁⲓⲡⲱⲛⲉ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁⲓⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ
[6]ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲉ ⲙⲙⲟⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲙⲡⲣⲟ⸗
ⲃⲟⲗⲏ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲉⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲉⲓⲛⲉ ⲧⲏⲣϥ ⲙⲛ-
ⲧⲉϥϩⲓⲕⲱⲛ ⲉⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲓⲁϩⲉⲣⲁⲧ ⲙⲡⲉϥ⸗
ⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲁⲡⲉⲓⲕⲟⲩⲓ ⲙⲙⲉⲉⲩⲉ ⲟ(ⲛ) ⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ
ⲁϥϯ ⲛⲕⲉϩⲣⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲙⲉϩⲃ ⲛϩⲣⲟⲟⲩ.
ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟⲥ ⲧⲉ
ⲧⲙⲉϩⲥⲛⲧⲉ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ.

---

[1] Ms. ⲉⲓⲥϩⲏⲧⲉ, lies ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ. [2] Schw. ϫⲓⲛ-ⲡⲉⲑⲏⲥⲣ ⲙ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ (ⲙ)...., W. hat dies an falscher Stelle eingefügt und ⲙⲛ ⲛⲉⲧ ausgel., Ms. ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϫⲓⲛ-ⲡⲉⲑⲏⲥⲣ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. [3] Schw. fälschlich ϩⲟ etc. [4] Ms. ϩⲓⲧⲛ-ⲡⲁⲓⲱⲧ, lies ϩⲓⲧⲙ-. [5] Ms. ⲁⲓⲡⲱⲛⲉ, lies ⲁⲓⲡⲱⲱⲛⲉ. [6] Ms. ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲉ, lies ⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ.

παλιн οн ⲁⲥⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲁ-ⲡⲉⲥⲉⲣⲏⲩ ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣ̄ ⲉⲩⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲁ-ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ. ⲁϥ- ⲣⲉⲩϣⲱⲡⲉ ⲛⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

[1]ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁϥϯ ⲙⲡⲙⲉϩⲅ ⲛϩⲣⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁϥⲧⲣⲉⲥ- ⲙⲙ ⲉⲧϭⲟⲙ ⲛⲛⲉ[ⲟ]. ⲁϥⲧⲣⲉⲩϣⲱⲡⲉ ⲛⲛⲉⲓⲁⲡⲏⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲁⲩⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϫⲓⲛ ⲙⲡϣⲟⲣⲡ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲫⲁⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲛⲧⲟϥ ϩⲱⲱϥ ⲛ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲁϥⲕⲓⲙ ⲉⲛⲉⲓⲁⲡⲏⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁϥⲧⲣⲉ-ⲡⲟⲩⲁ ⲟⲩⲁ [2]ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲃ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲁϥⲥⲟⲣⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ-ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ϫⲓⲛ ⲙⲡϣⲟⲣⲡ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲫⲁⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲏⲣ̄ⲟⲩ ⲛⲛⲉⲑⲏⲥⲣ̄.

ⲛⲧⲱⲧⲛ ϩⲱⲧ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲛⲁⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲁⲓϥⲓ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ϩⲣⲁⲓ ⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲁⲡⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ. [3]ⲉⲧⲉ ⲛⲟ ⲛⲟⲩⲧⲁⲝⲓⲥ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲅⲉⲧⲛⲉⲙⲟⲟϣⲉ ⲛⲙⲙⲁⲓ ϩⲛ-ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲓⲙ [4]ⲉⲧⲛⲛⲁⲃⲱⲕ ⲣⲟⲟⲩ. ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲛⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲓ ⲛⲁⲓ | (7)[k] p. 45. ϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏ- ⲟⲩ ⲉϯⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛⲧⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲱⲧⲛ ϫⲉ-ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ.

ⲧⲉⲛⲟⲩ ϭⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣ̄ ϫⲓ-ⲛⲉⲓⲣ̄ ⲉⲛⲧⲁⲓϫⲟⲟⲥ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲥⲫⲣ̄ ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲫⲣ̄ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲙⲡⲣⲁⲛ [5]ⲛⲛⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. ⲣⲉ-ⲧⲉⲩⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲧⲉⲧⲛϭⲓϫ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲉⲫⲩⲗⲁⲝ ⲙ-ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲛ-ⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ϣⲁⲩⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ. ⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ ⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲛⲧⲉⲧⲛ- ⲙⲟⲟⲣ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲁⲡⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ ϩⲉⲱⲥ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ ⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲁⲓ ϭⲉ ⲧⲉ ⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲧⲏⲣⲥ ⲛⲛⲉⲑⲏⲥⲣ̄ [7]ⲉⲛⲧⲁⲓⲟⲩⲱ ⲥⲱⲣ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲏⲧⲛ ⲉⲃⲟⲗ.

---

[1] W. Schw. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲛⲁϥϯ, Ms. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁϥϯ. [2] W. Schw. ⲡⲣⲟ- ⲗⲉ, Ms. ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ. [3] W. Schw. ⲉⲧⲉ ⲛⲟ, lies ⲉⲧⲉⲧⲛⲟ. [4] W. Schw. ⲁⲛⲁⲃⲱⲕ. [k] Dieses Blatt jetzt nicht mehr erhalten, darum be- ichnen wir die Abschrift von W. Schw. mit O. [5] O. ⲛⲛⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ, ⲥ ⲛⲛⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. [6] W. ϩⲛⲟⲥ. [7] W. ⲉⲛⲧⲁⲓⲧⲱ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲉϫⲉ-ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛⲭ̅ ⲛⲁϥ ϫⲉ-ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲁⲛϫⲟⲟⲥ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲛϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲙⲁ ⲛⲁⲛ ⲛ(ⲟ)ⲩⲣⲁⲛ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲛϥⲣⲱϣⲉ ⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲕϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲛ ϫⲉ-[1]ϣⲁⲛϯⲟⲩⲛ ⲛⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲓⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲛⲙⲟⲩϣⲧ ⲙⲙⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϫⲟⲟϥ ⲉⲣⲱⲧⲛ. ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲁⲛⲙⲟϣⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣ̄ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁⲕϫⲱ ⲉⲣⲟⲛ ⲙⲡⲉⲩⲣ̄ ⲙⲛ-ⲡⲣⲁⲛ ⲛⲛⲉⲩⲥⲫⲣ̄ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲯⲏⲫⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϫⲓⲛ ⲙⲡϣⲟⲣⲡ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲫⲁⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

ⲧⲉⲛⲟⲩ ϭⲉ ⲙⲁ ⲛⲁⲛ ⲙⲡⲣⲁⲛ ⲉⲛⲧⲁⲕϫⲟⲟϥ ⲛⲁⲛ. ϫⲉ-ⲉⲓϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲉⲓⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲛⲙⲟⲩϣⲧ [2]ⲛⲛⲉⲛ ϯⲛⲁϫⲟⲟⲩ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲁϫⲓϥ ⲉⲣⲟⲛ. ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲛⲉϫⲟⲟϥ [3]ⲛⲡⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣ̄ ⲛⲛⲉ[o] ⲛⲥⲉⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϫⲓⲛ ⲙⲡϣⲟⲣⲡ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲫⲁⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲉϫⲉ-ⲓ̅ⲥ̅ ⲛⲁⲩ ϫⲉ-ⲥⲱⲧⲙ ⲛⲧⲁϫⲟⲟϥ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲧⲛⲕⲁⲁϥ ϩⲙ-ⲡⲉⲧⲛϩⲏⲧ ⲛⲧⲉⲧⲛϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟϥ.

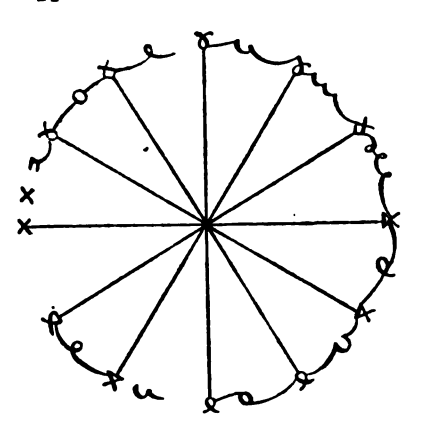
(8) p. 46. ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛⲁϥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲧⲉ-ⲡⲉⲕⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϫⲓⲛ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲏ[4]ⲉ(ⲧ)ⲕⲏⲩ ⲉⲣⲟϥ.

ⲡⲉϫⲉ-ⲭ̅ ϫⲉ-ⲙⲙⲟⲛ: ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲣⲁⲛ ⲛⲧⲛⲟϭ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲕϣⲁⲛϫⲟⲟϥ ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ. ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲉ[o] ϫⲓⲛ ⲙⲡϣⲟⲣⲡ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲫⲁⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲁ-ⲡⲉⲑⲏⲥⲣ̄ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲛⲉⲫⲩⲗⲁⲝ ⲙⲛ-ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲛ-ⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ϣⲁⲩⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ⲧⲏⲣ̄. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲣⲁⲛ ⲉϣⲁⲕϫⲟⲟϥ. ⲁⲁⲁ ⲱⲱⲱ ⲍⲉⲍⲱⲣⲁⲍⲁⲍⲍⲍⲁⲓⲉⲱⲍⲁⲍⲁ ⲉⲉⲉ ⲓⲓⲓ ⲍⲁⲓⲉⲱⲍⲱⲁⲭⲱⲉ ⲟⲟⲟ ⲩⲩⲩ ⲑⲱⲏⲍⲁⲟⲍⲁⲉⲍ ⲏⲏⲏ ⲍⲍⲏⲏⲍⲁⲟⲍⲁ. [5]ⲭⲱⲍⲁⲍⲭⲉⲩϭ ⲧⲩⲝⲁⲁ(ⲗ)ⲉ(ⲑⲩ)ⲭ. ⲡⲁⲓ ϭⲉ ⲡⲉ ⲡⲣⲁⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲓ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉϫⲟⲟϥ ⲉⲧⲉⲧⲛϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲁⲡⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ. ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ

---

[1] O. ϣⲁⲛϯⲟⲩⲛ, lies ϣⲁⲛϯⲟⲩⲱ. [2] O. ⲛⲛⲉⲛ, lies ⲛⲛⲉ[o]. [3] O. ⲛⲡⲛⲧⲟⲡⲟⲥ, lies ⲛⲛⲧⲟⲡⲟⲥ oder ⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. [4] O. ⲉⲧⲕⲏⲩ.?? [5] W. ⲭⲱⲍⲁϯⲭⲉⲩⲉⲓ.

ⲗⲏⲑⲓⲁ ⲉⲡⲁⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲁⲡⲥⲁⲛⲃⲟⲗ. ⲁϩⲉⲣⲁⲧ-ⲧⲏⲩⲧⲛ
-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲁⲡⲥⲁⲛⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲧⲛⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲉ ⲙⲙⲟϥ. ⲁⲩⲱ
ⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲧⲉ-ⲧⲁⲓ ⲧⲉ



ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲍⲍⲏⲛⲱⲱ-
ⲁⲁⲏⲍⲁⲍⲁ ⲁϫⲓϥ ⲛ-
ⲡ ϩⲁⲑⲏ ⲙⲡⲏ. ⲁⲙⲁϩ-
ⲛⲧⲉⲓⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲧⲉⲧⲛ-
: [1]ⲍⲱⲛⲅ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲉⲓ
ⲧⲛⲉⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲉ [5]ⲙⲙⲟϥ
-ⲡⲁⲓ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ
ⲧⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲉⲡⲉϥⲧⲟⲩ-
ϩ ⲙⲡⲉⲑⲏⲥⲣ ⲉⲧⲉⲧⲛ-
ⲧϥ ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱ-
ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲁϫⲓ-
ⲣⲁⲛ ⲉⲣⲉ-ϯⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲧⲉⲧⲛϭⲓϫ ⲙⲛⲛⲥⲱϥ ⲁϫⲓ-ⲡⲉⲓ-
ⲓ. | (9)[1] p. 47. ϩⲱⲱϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ [2]ⲉⲧⲉⲧⲛⲟⲛⲟ-
ⲍⲍⲉ ⲙⲙⲟϥ. ⲉⲧⲉⲧⲛⲕⲱⲧⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲉⲡⲉⲁ-ⲕⲟⲟϩ ⲙⲡⲉ[o]
ⲧⲙⲛϩⲏⲧϥ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲉ ⲙⲙⲟϥ.
ⲥ ϫⲉ-ⲙⲁⲣⲉ-ⲛⲉϥⲫⲩⲗⲁⲝ ⲙⲡⲥⲉ ⲛ[o] ⲧⲁϩⲟⲩⲛ [3]ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ
-ⲧⲁⲃⲟⲗ. ⲙⲛ-ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ [4]ⲧⲏ ⲙⲅ ⲛⲕ ⲛ[o] ⲙⲛ-ⲛⲕⲁⲧⲁ-
ⲁⲥⲙⲁ ⲙⲅ ⲛⲕ ⲛ[o] ⲙⲛ-ⲛⲧⲟⲡ, ⲛⲛⲉϩⲓⲟⲟⲩⲉ ⲙⲙⲟⲟϣⲉ
ⲩⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲧⲏⲣⲥ ⲙⲁⲣⲟⲩⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϫⲉ-ⲁⲓⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲉ
ⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲧⲁϥϫⲟⲟϥ ⲛⲁⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲛⲧⲟⲡ,
ⲛⲛⲉ[o] ⲧⲏⲣ ϣⲁⲛϯⲃⲱⲕ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁ-
ⲑⲓⲁ. ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉϫⲉ-ⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲙⲛ-ⲛⲉⲓϣⲁϫⲉ
-ⲡⲉⲓ⳩ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲕⲱⲧⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲉⲡⲉϥⲁ ⲛⲕⲟⲟϩ ⲙⲡⲉ-
ⲁⲩⲣ ⲏ ⲉⲧⲉⲧⲛϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛⲛϩⲏⲧϥ ⲛⲉ ⲛⲉⲫⲩⲗ
ⲡⲩⲗⲏ ⲙⲛ-ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲕⲁⲧⲁⲡⲉ-

[1] O. ⲍⲱⲛⲅ, lies ⳁⲱⲛⲅ. [1] Dieses Blatt nicht mehr erhalten. ⲉⲧⲉⲧⲛⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲍⲉ, lies ⲉⲧⲉⲧⲛⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲉ. [3] W. ⲧⲙⲡⲥⲟⲥ. [4] O. ⲧⲏ ⲙⲅ ⲛⲕ ⲛ[o], die Abkürzung mir unbekannt. [5] Schw. ⲙⲙⲟϥ ausgel.

ⲧⲁⲥⲙⲁ ⲉⲧⲥⲏⲕ ⲉⲣⲛ-[1]ⲛⲉⲓⲉⲓⲟⲩⲉ: ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϫⲓⲛ ⲛϩⲟⲩⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ϫⲓⲛ [2]ⲙⲡϣⲟⲣⲡ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲫⲁⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣ̄ ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲉⲩⲉⲓⲛⲉ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛϫⲓⲟⲟⲣ ⲉϩⲟⲩⲛ ϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲉ[ⲟ] ⲧⲏⲣ̄ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ ϣⲁ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲉⲧⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉ-ⲡⲁⲓⲱⲧ.

[3]ⲉⲓⲥϩⲏⲧⲉ ⲁⲓϫⲱ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲙⲡⲣⲁⲛ ⲉⲛⲧⲁⲓϫⲟⲟϥ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲛϣⲟⲣⲡ ϫⲉ-ϯⲛⲁϫⲟⲟϥ ⲉⲣⲱⲧⲛ ϣⲁⲛⲧⲉ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣ̄ ⲛⲛⲉ[ⲟ] ⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ ϣⲁ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲉⲧⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ.

ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ϭⲉ ⲁⲓϫⲟⲟϥ ⲉⲣⲱⲧⲛ ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲙⲡⲣϫⲟⲟϥ ⲉⲧⲉⲧⲛⲙⲏⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲉⲛⲉ-[4]ⲛⲧ(ⲟ) ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲧⲟⲣⲧⲣ̄ ⲉⲧⲃⲉ-ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲛⲟϭ [5]ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ.

ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ϭⲉ ⲁⲓϫⲟⲟϥ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ ⲉⲧⲉⲧⲛⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲓ ⲧⲏⲣⲧⲛ ⲙⲛ- | (10) p. 48. ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. ⲙⲛ-ⲧⲉⲯⲏⲫⲟⲥ.

ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ϭⲉ ⲁⲓϫⲱ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲙⲡⲣⲁⲛ ⲉⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲛϣⲛⲧ ⲉⲣ̄ ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲧ ⲗⲁⲁⲩ ϩⲙ-ⲡⲉⲧⲛϩⲏⲧ.

ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲟⲩⲱ ⲇⲉ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ⲉϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ϩⲙ-ⲡⲉ[ⲟ] ⲛⲛⲁⲡⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ ϫⲉ-ⲟⲩⲉϩ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲛⲥⲱⲓ. ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ [6]ⲁⲩⲁϩⲟⲩ ⲛⲥⲱϥ. ⲁϥⲙⲟⲟϣⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ [7]ϩⲛ-ⲛⲉ[ⲟ] ⲁϥⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲛ[ⲟ] ⲛϩⲟⲩⲛ ⲁϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ.

ⲡⲉϫⲁϥ ⲇⲉ [8]ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ ϫⲉ-ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲓ ⲧⲏⲣⲧⲛ. [9]ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲁⲩⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ-ⲟⲩⲱϣⲃ ⲛⲥⲱⲓ ⲛⲧⲉⲧⲛϯ-ⲉⲟⲟⲩ ⲛⲙⲙⲁⲓ ⲛⲧⲁϯ-ⲉⲟⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲧⲃⲉ-ⲧϭⲓⲛⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲁⲣⲭⲓ ⲛϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉϥϯ-ⲉⲟⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙ-

---

[1] W. ⲛⲉⲩⲉⲓⲟⲩⲉ, Schw. ⲓ esse videtur in O., lies ⲛⲉⲓⲉⲓⲟⲧⲉ. [2] W. ⲛϣⲟⲣⲡ. [3] O. ⲉⲓⲥϩⲏⲧⲉ, lies ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ. [4] W. ⲛⲡ…, lies ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. [5] W. ⲉⲧϣⲟⲟⲡ, O. nach Schw. ⲉⲧϥϣⲟⲟⲡ, ϥ ausgestrichen. [6] O. ⲁⲩⲁϩⲟⲩ, besser ⲁⲩⲟⲩⲁϩⲟⲩ. [7] W. ⲛⲛⲉ[ⲟ]. [8] W. ⲛⲁϫ. [9] W. ⲛⲧⲟⲩ.

ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϫⲉ-ϯϯ-ⲉⲟⲟⲩ ⲛⲁⲕ ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟϥ? ⲡⲉ ⲡⲁⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲧⲉ-ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧⲉ-[1]ⲛⲉ(ⲓ)ⲥϩⲁⲓ ⲛⲉ [2]ⲙⲡⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ 2/– 2# ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲥⲟⲕⲕ ⲉⲣⲟⲕ ⲧⲏⲣⲕ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ϣⲁⲛⲧⲕⲕⲁ-ⲡⲙⲁ ⲙⲡⲉⲓⲕⲟⲩⲓ ⲙⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲙⲡⲕⲥⲟⲕϥ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ [3]ϫⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁϥⲧⲣⲉ-ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁ-ⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲛϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲥⲟⲡ. ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ⲛⲟⲩⲱϩⲙ ϫⲉ-ⲟⲩⲱϩⲙ ⲛⲥⲱⲓ ϫⲉ-ϩⲁⲙⲏⲛ ⲕⲁⲧⲁ-ⲉⲟⲟⲩ ⲛⲓⲙ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ-ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲓⲱⲧ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲕⲁ-ⲡⲙⲁ ⲙⲡⲉⲓⲕⲟⲩⲓ ⲙⲙⲉⲉⲩⲉ [4]ⲉϥⲉⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ϫⲉ-[5]ⲱ ϭⲉ ⲱ ⲡⲛⲟⲩ- | (12) p. 49[m]. ⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲉϫⲁⲩ ϫⲉ-[7]ⲅϩⲟ ⲛⲅ ⲛⲥⲟⲡ.

ⲧⲟⲧⲉ [6]ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ-ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧ-ⲛⲣⲁⲧϥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ. ⲉⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ. ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲱ [8]ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ.

ⲡⲉϫⲁⲩ ⲟⲛ ϫⲉ-ⲅϩⲟ ⲛⲅ ⲛⲥⲟⲡ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ϩⲓⲧⲙ-ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ ⲁⲓⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ⲉⲓⲟ ⲛⲟⲩⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲛⲟⲩⲱⲧⲉ. [9]ⲁⲓⲡⲱⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ. ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ.

ⲧⲟⲧⲉ [10]ⲁⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-ⲅϩⲟ ⲛⲅ ⲛⲥⲟⲡ ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧ-ⲛⲣⲁⲧϥ.

---

[1] O. ⲛⲉ(ⲓ)ⲥϩⲁⲓ, lies ⲛⲉϥⲥϩⲁⲓ. [2] O. ⲙⲡⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ, lies ⲙⲡⲉⲓⲧⲩⲡⲟⲥ. [3] O. ϫⲉ, lies ϫⲉ. [4] O. ⲉϥⲉⲃⲟⲩⲃⲟⲩ, lies ⲉϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ. [5] O. ⲱ, lies ⲟⲩ. [m] Das Blatt nicht erhalten. [6] W. ⲡⲉϫⲁⲩ. [7] ⲅϩⲟ ist Abkürzung für ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ. [8] W. ⲡⲛⲟⲩ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ. [9] O. ⲁⲓⲡⲱⲛⲉ dialektisch? lies ⲁⲓⲡⲱⲱⲛⲉ. [10] O. ⲁⲩⲱϣⲃ, lies ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣ̅ ⲱ[1] ⳨ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ [2]ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲓⲟ ⲛⲟⲩⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲛⲟⲩⲱⲧⲉ. ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ [3]ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲱ ⲡⲛ⳨.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ̅ ϫⲉ-ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲛ̅ⲅ̅ ⲛ̅ⲥⲟⲡ ⲱ ⲡⲛ⳨.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲧⲁϩⲟⲓ ⲉⲣⲁⲧ ⲙ̅-ⲡⲉⲕⲙ̅ⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ. ⲉⲓⲟ ⲙ̅ⲡⲉⲕⲉⲓⲛⲉ ⲧⲏⲣϥ ⲙ̅ⲛ-ⲧⲉⲕϩⲓⲕⲱⲛ ⲧⲏⲣⲥ ⲁⲕⲧⲱⲧ ⲛ̅ϩⲏⲧ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲓ ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲱ ⲡⲛ⳨.

ⲧⲟⲧⲉ [4]ⲁⲩⲱϣⲃ̅ ϫⲉ-⳨ ⲛ̅ⲅ̅ ⲛ̅ⲥⲟⲡ ⲱ ⲡⲛ⳨.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣ̅ ⲛ̅ⲧⲟⲕ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛ̅ⲣⲁⲧϥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛ̅ϩⲏⲧⲕ ⲙ̅ⲙⲓⲛ ⲙ̅ⲙⲟⲕ ⲙ̅ⲡⲉⲓⲕⲟⲩⲓ ⲙ̅ⲙⲉⲉⲩⲉ [5]ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲧⲙⲉϩⲃ̅ ⲙ̅ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲁⲕⲥⲟⲣⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ϩⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ [6]ⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣ̅ ϣⲱⲡⲉ ⲱ ⲡⲛ⳨.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ̅ | (11) p. 50. [7]ⲧⲉ⳨ [8]ⲛⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛ̅ⲣⲁⲧϥ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲱ ⲡⲛ⳨ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛ̅ϩⲏⲧⲕ ⲙ̅ⲙⲓⲛ ⲙ̅ⲙⲟⲕ. ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ [9]ⲛ̅ⲧⲙⲉϩⲅ̅ ⲙ̅ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟⲥ ⲧⲉ ⲛⲧⲁⲕⲧⲣⲉⲥϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲥⲱⲣ ⲙ̅ⲙⲟⲕ ⲉⲃⲟⲗ [10]ⲛ̅ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲱ ⲡⲛ⳨ ⲉⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲟⲛ ⲡⲉ [11]ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ.

(ⲧ)ⲟ(ⲧ)ⲉ ⲡⲉϫⲁⲩ ϫⲉ-⳨ ⲅ̅ ⲱ ⲡⲛ̅ⲧϥ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ [12]ⲙ̅ⲙⲓⲛ ⲙ̅ⲙⲟⲕ ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ

---

[1] Dieses Zeichen hier Abkürzung für ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛ̅ⲣⲁⲧϥ. [2] O. ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲉ, lies ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ. [3] W. ⲉⲧⲣⲉⲕⲛⲁⲓ. [4] O. ⲁⲩⲱϣⲃ̅, lies ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ̅. [5] O. ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲉ, lies ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ. [6] W. ⲉⲩⲕⲱⲕⲉ. [7] O. ⲧⲉ, lies ϫⲉ. [8] O. ⲛⲧⲛⲟⲩⲧⲉ, lies ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. [9] W. ⲛⲧⲙⲉϩ⳨. [10] W. ⲛ̅ϭⲓⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. [11] W. ⲉⲧⲣⲉⲛ ⲛⲏ, Schw. ⲉⲧⲣⲉ ⲛⲛⲁⲓ, lies ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ. [12] Wahrscheinlich sind zwischen ⲉⲣⲟⲕ und ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ die Worte ⲱ ⲡⲛ⳨ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛ̅ϩⲏⲧⲕ.

ⲛⲧⲉⲓⲕⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲁⲕⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲙⲙⲟⲥ ⲉϫⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏ-
ⲣⲟⲩ. ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲱ ⲡⲛⲧϥ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲉϫⲁⲩ ϫⲉ-⳨ ⲩ ⲱ ⲡⲛ⳨.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ [1]ⲛϩⲏ-
ⲧⲟⲩ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ [2]ⲛϩⲛⲣⲁⲛ ⲁⲕϯ-
ⲣⲁⲛ [3]ⲉⲣⲟⲟⲕ ϫⲉ-[□] ϫⲉ-ⲟⲩ [4]ϭⲱ ⲡⲛ⳨.

ⲡⲉϫⲁⲩ ϫⲉ-⳨ ⲱⲧϥ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ
[5]ⲛⲉ ⲛⲧⲕ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ[ϩ]ⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ.
ⲁⲕⲧⲣⲉⲩϣⲱⲡⲉ ϩⲛ-ⲛⲉ[□] ⲧⲏⲣ̄ ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ
ⲉⲧⲣⲉ-[6]ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲱ⳨.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-⳨ ⲩ ⲱ ⲡⲛ⳨.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲧⲟⲕ ⲱ ⳨ⲧϥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕ-
ⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛⲟⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲁⲥⲕⲓⲙ ⲉⲛⲉⲓⲁⲡⲏⲩⲉ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲕⲉϯ-ⲣⲁⲛ
ⲉⲟⲩⲟⲛ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ϫⲉ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕ-
ⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-⳨ ⲩ ⲱ ⲡⲛⲧϥ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣ̄ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲛ⳨ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩ-
ⲃⲟⲩ ⲛϩⲏⲧⲕ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ [7]ⲟⲩⲇⲩ-
ⲛⲁⲙⲓⲥ ⲁⲥⲕⲓⲙ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ⲉⲧⲣⲉϥⲕⲓⲙ [8]ⲉⲡⲕⲉ-
ϣⲱϫⲡ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ | (37) p. 51[n]. ⲉⲧϩⲓϫⲛ-ⲛⲉ[□] ϫⲉⲕⲁⲁⲥ
ⲉⲩⲉⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ [9]ⲛϩⲉⲛⲕⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ [10]ⲛⲥⲧⲁ[ϩⲟ]ⲟⲩ ⲉⲣⲁ-
ⲧⲟⲩ ⲛϩⲉⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲛ-ⲛⲉ[□]. ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ
ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣ̄ ϣⲱⲡⲉ ⲱ ⳨.

---

[1] O. ⲛϩⲏⲧⲟⲩ, lies ⲛϩⲏⲧⲕ. [2] O. ⲛϩⲛⲣⲁⲛ, lies ⲛϩⲉⲛⲣⲁⲛ. [3] O. ⲉⲣⲟⲟⲕ, lies ⲉⲣⲟⲟⲩ. [4] O. ϭⲱ, lies ϭⲉ ⲱ. [5] O. ϩⲣⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲕ, lies ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ. [6] W. ⲙⲁⲓ. [7] O. ⲟⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ, lies ⲛⲟⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ. [8] Wie auch sonst im Ms., wird ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ wegen des anlautenden „ⲡ“ als masc. aufgefasst, daher ⲉⲡⲕⲉϣⲱϫⲡ. [n] Rechter Rand abgebrochen, der untere Teil des Blattes fehlt. [9] W. Schw. ⲛϩⲉⲛⲕⲉⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲏ. [10] Die Stelle zerstört, lies ⲛⲥⲧⲁ[ϩⲟ]ⲟⲩ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-ⲍ̄ⲫ̄ⲱ ⲅ ⲱⲧϥ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ. [1]ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲧⲣⲉⲥⲧⲁⲩⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲉⲛⲫⲩⲗⲁⲝ ⲕⲁⲧⲁ-[o] ϫⲓⲛ ⲙⲡϣⲟⲣⲡ ϣⲁϩⲣ ⲉϥⲁⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲱ [2]ⲡⲛⲍ̄ⲫ̄ⲱⲧϥ.

ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-ⲍ̄ⲫ̄ⲱ ⲱⲧϥ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲛⲍ̄ⲫ̄ⲱⲧϥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ. ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. ⲁⲕⲧⲣⲉⲥⲧⲁⲩⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲉ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲧⲉ-ⲛⲉⲓⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛⲉ. [3]ⲁⲕⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ [4]ⲛⲟⲩⲉⲓⲧⲙ(ⲡ....ⲧⲉ) ⲕⲁⲧⲁ-[o] ϫⲓⲛ ⲙⲡϣⲟⲣⲡ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉϥⲁⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲧⲁⲕϯ-ⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ϫⲉ-ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡϯⲟⲩ ⲛϣⲏⲛ. ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲱ ⲡⲛⲍ̄ⲫ̄ⲱⲧϥ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-ⲍ̄ⲫ̄ⲱ ⲱⲧϥ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ [5]ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ. ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲛⲟϭ ⲛϭⲟⲙ ⲁⲕⲕⲓⲙ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉⲥⲧⲁⲩⲉ-ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ. ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ. ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲱ ⲡⲛⲍ̄ⲫ̄ⲱⲧϥ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-ⲍ̄ⲫ̄ⲱ ⲱⲧϥ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲧⲟⲕ [6]ⲡⲛ[°] ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ [7]ⲁⲕⲧ(ⲣⲉ...)ⲉⲣⲟⲛ ⲙⲡⲉⲓⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲉⲛⲧⲁⲕⲧⲁⲁϥ [8]ⲉⲧⲟⲟⲧⲛ ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲁⲕ-

---

[1] Ms. ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲉ', lies ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ. [2] W. ⲡⲛ ⲥ̄ⲃⲱⲧϥ. [3] W. ⲁⲕⲕⲁⲑⲣ(ⲥ)ⲧⲁ. [4] W. (ⲛⲟⲩⲏ)ⲧⲙ(ⲡ....ⲡ), Schw. ⲛⲟⲩⲉⲓⲧⲙⲡ...(ⲧⲉ), vielleicht ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ?? od. ⲛⲟⲩⲉⲓ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ. [5] W. ⲛⲧⲉⲕ. [6] W. ⲡⲛ ausgel. [7] W. ⲁⲕⲧⲁ..., Schw. ⲁⲕ(ⲧⲣⲉ)..., lies vielleicht ⲁⲕⲧⲁ[ⲩⲟ]. [8] W. ⲉ..ⲟ(ⲟ)...

ϫⲟⲟϥ [1]ⲛ(ⲛ)ⲉ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ [2]ⲱ ⲡⲛ⳨ⲟⲩⲧⲉϥ.

ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-⳨ (ⲅ)ⲱⲧⲉϥ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ | (38) p. 52. ⲡⲓⲁⲧ-ⲛⲣⲁⲧϥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ. ⲁⲕⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲯ̄ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ.

ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-ϩⲁ⳨ ⲱⲧϥ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ⲙⲙⲓⲛ [3]ⲙⲙⲟⲕ ⲁⲕ-ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩϩⲓⲕⲱⲛ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲁⲕⲧⲁϩⲟⲥ ⲉⲣⲁⲧⲥ ⲉⲥⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ. ϫⲉ-[4]ⲱ ϭⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲱ⳨.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-⳨ ⲱⲧϥ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲛⲟⲩ (sic) ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ϩⲛ-ϩⲉⲛⲕⲉⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲛⲧⲕ ⲟⲩⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ϩⲛ-ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲉⲓⲛⲟϭ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲕⲁⲧⲁ-ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. ⲧⲉⲕⲙⲛⲧⲛⲟϭ ⲁⲕ-ⲕⲁⲁⲥ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲟⲛ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩⲛⲣⲁⲧⲕ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲱ ⲡⲛ⳨.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-⳨ ⲱⲧϥ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲱ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ ⲁⲕ-ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ϫⲓⲛ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲉⲕⲛⲁⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲕⲙⲟⲩⲧⲉ [5]ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ⲓⲉⲟⲩ ϫⲉ-ⲕⲁⲁⲥ ⲉⲩⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲛⲉⲧϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϫⲉ-ⲓⲉⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉⲩⲁⲁⲩ ⲛⲣⲣⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕ-ⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲱ ⲡⲛ⳨ⲟⲩⲧⲉϥ.

---

[1] W. ⲛ(ⲛ), Schw. altera litera plane evanuit i. O., lies ⲛⲧⲉ. [2] W. ⲱ ⲡⲛ(ⲧⲟⲧⲉ). [3] W. ⲙⲙⲟϥ. [4] Ms. ⲱ ϭⲉ, lies ⲟⲩ ϭⲉ. [5] Ms. u. W. ⲉⲣⲟⲥ, Schw. ⲉⲣⲟⲕ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-⳨ⲟⲧϥ.

ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ [1]ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ ⲁⲕ-ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉⲕ⳨ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ ⲉⲛⲧⲕ [2]ⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲛⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ϩⲛ-ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ- | (39) p. 53°. ⲧⲕ ⲟⲩⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲉⲓⲛⲟϭ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ [3]ⲛⲛⲕⲁⲧⲁ-⳨ ⲛⲓⲉⲟⲩ ⲡⲓⲱⲧ ⲛⲛⲓⲉⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ. ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ ⲟⲛ ⲉⲧⲣⲉⲩⲛⲣⲁⲧⲕ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲱ⳨ⲟⲧϥ ⲉⲛⲧⲁⲩⲛⲣⲁⲧϥ ϩⲙ-ⲡⲉⲓⲛⲟϭ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲕⲁⲧⲁ-ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲓⲉⲟⲩ ⲡⲛⲟϭ ⲛⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲱ ⳨ⲟⲧϥ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-⳨ ⲱⲧϥ.

[4]Γ° ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲕ ⲁⲕⲥⲟⲕⲕ ⲉⲣⲟⲕ ⲧⲏⲣⲕ ϩⲙ-ⲡⲉⲕⲉⲓⲛⲉ ⲧⲏⲣ(ϥ) ⲙⲛ-ⲡⲉⲕⲙⲉⲉⲩⲉ ⲧⲏⲣϥ. ⲁⲕϣⲱϫⲡ ⲉⲡⲁϩⲟⲩ ⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ ⲙⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲕⲉⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲕⲛⲟϭ ⲙⲙⲛⲧⲣⲙⲙⲁⲟ ⲙⲛ-ⲧⲉⲕⲙⲛⲧⲛⲟϭ ⲧⲏⲣⲥ ⲙⲛ-ⲡⲉⲕⲛⲟϭ ⲙ⳨. ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕ-ⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲱ ⳨ⲟⲧϥ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-⳨ ⲱⲧϥ.

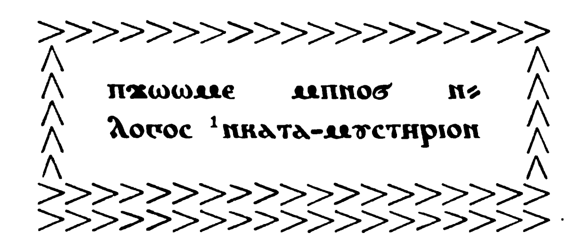
ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϫⲓⲛ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲡⲉⲛⲧⲁ-ⲧⲛⲟⲩⲛⲉ ⲛⲛⲉⲓⲙⲛⲧⲛⲟϭ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲉ-ⲡⲉⲓⲕⲟⲩⲓ ⲙ-ⲙⲉⲉⲩⲉ. ⲉⲛⲧⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕ-ⲟⲩⲱϣ ⲟⲛ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲱ⳨ⲟⲧϥ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲃ ϫⲉ-[5][ⲛⲧⲟⲕ] ⲡ[ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛ]ⲣⲁⲧϥ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲛϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲥⲟⲡ ⳨. >>>>>

---

[1] W. ⲉϩⲣⲁⲓ. [2] W. Schw. ⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ, lies ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ. ° Beide Ränder des Blattes beschädigt, 26 × 12 cm. [3] Ms. ⲛⲛⲕⲁⲧⲁ-⳨, lies ⲛⲕⲁⲧⲁ-⳨. [4] Das Zeichen Abkürzung für ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ. [5] W. Schw. haben eine Zeile ausgelassen, jetzt nur noch folgendes sichtbar:

ϫⲉ . . . . ⲡ . . . .
ⲣⲁⲧϥ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ
ⲛϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲥⲟⲡ. ⳨.



(40) p. 54. ⲡⲉϫⲉ-ⲓ̅ⲥ̅ ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ [2]ⲉⲩⲥⲟⲟⲩϩ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ ⲙⲛ-ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲣⲓⲁ ⲛⲥϩⲓⲙⲉ ϫⲉ-ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲁⲓⲃ ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲁⲩⲱ ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲣⲓⲁ ⲛⲥϩⲓⲙⲉ ⲛⲧⲁϫⲱ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲛⲛⲛⲟϭ ⲙⲙ̅ⲏ̅ [3]ⲙⲡⲉ⊡ ⲙ⊙ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉ-ⲙⲛ-ⲗⲁⲁⲩ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ [4]ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ-ϣⲁⲛⲁⲁⲩ ⲙⲉⲣⲉϣ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲙⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲩϣ-ⲧⲱⲟⲩⲛ [5]ϩⲁⲣ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲛⲟϭ ⲙⲙ̅ⲏ̅ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙⲡⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ ⲛⲧⲉ-ⲛⲉⲓⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲁⲁⲩ. ⲙⲉⲣⲉϣ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲁⲣⲟⲟⲩ. [6]ⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲩ-ϣⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉϣⲁⲩⲉⲓ ⲛϭⲓ ⲙⲡⲁⲣⲁⲗⲏⲙⲡ-ⲧⲏⲥ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙ⊙ ⲛⲥⲉⲛ-ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲥⲱⲙⲁ. ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲟⲩⲱⲧⲃ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲁϩⲟ-ⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛⲥⲉϫⲓⲧⲥ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⊙. ⲁⲩⲱ ⲛⲟⲃⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲩ ⲉⲩⲥⲟⲟⲩⲛ. ⲙⲛ-[7]ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲩ ⲉⲛⲥⲉ-ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ. ϣⲁⲩϥⲟⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲛⲥⲉⲁⲁⲩ ⲛⲟⲩϩⲓ-ⲗⲓⲕⲣⲓⲛⲉⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲁⲩⲱ ϣⲁⲣⲉ-ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ϭⲱ ⲉⲥϥⲱϭⲉ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲟⲡⲟⲥ ϣⲁⲛⲧⲥⲉⲓ ϣⲁ-ⲡⲉ⊡ ⲙ⊙. ⲁⲩⲱ ϣ(ⲁ)ⲥ-ⲟⲩⲱⲧⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲫⲟⲩⲛ ⲛⲛⲉⲫⲩⲗⲁⲝ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙ⊙ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩⲟⲩⲱⲧⲃ [8]ⲉϩ ⲙⲫⲟⲩⲛ ⲙⲡⲅ ⲛϩⲁⲙⲏⲛ. ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩ-ⲟⲩⲱⲧⲃ ⲉϩ ⲙⲫⲟⲩⲛ ⲛⲛϩⲁⲧⲣⲉⲉⲩ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩⲟⲩⲱⲧⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ

---

[1] W. ⲕⲁⲧⲁ-ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. [2] W. Schw. ⲉⲩⲥⲟⲟⲩϩⲉ ⲉⲣⲟϥ, lies ⲉⲩ-ⲥⲟⲟⲩϩ ⲉⲣⲟϥ. [3] Ms. ⲙⲡⲉ⊡ ⲙ⊙, Abkürzung für ⲙⲡⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲙ-ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. [4] W. ⲟⲩⲧⲉ, Schw. ⲟⲩⲧⲉ, lies ⲟⲩⲧⲉ. [5] Ms. ϩⲁⲣ = ϩⲁⲣⲟⲟⲩ. [6] W. ⲟⲩⲛⲙⲉⲩⲁⲙⲁϩⲧⲉ, Schw. ⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲩϣⲁⲙⲁϩⲧⲉ (ⲧⲉ von ⲟⲩⲧⲉ dubium). [7] W. Schw. ⲛⲉⲛⲧⲁⲁⲩ, Ms. ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲩ. [8] Ms. ⲉϩ = ⲉϩⲟⲩⲛ.

ⲙ̄ⲫⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩⲟⲩⲱⲧⲃ̄ ⲉϩ︤ ⲙ̄ⲫⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲉ ⲛ̄ϣⲏⲛ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩⲟⲩⲱⲧⲃ̄ ⲉϩ︤ ⲙ̄ⲫⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲧ︦ ⲙ̄ⲫⲱⲛⲏ. ⲛ̄ⲥⲉϣⲱⲡⲉ ϩⲙ̄-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙ̄ⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲉ-ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ [1]ⲛ̄ⲛⲓⲁⲭⲱⲣ ⲛ̄ⲧⲉ-ⲡⲉ[o] ⲙ̄ⲡ(⊙). ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲉⲓⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲏⲣ︤ | (41[a]) p. 55. ☩ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲥⲫⲣⲁ-ⲅⲓⲥ ⲙ̄ⲛ-[2]ⲛⲉⲯ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲁⲩϫⲓ-ⲯ̄ ⲉⲙ̄ⲡⲁⲧⲟⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄-ⲥⲱⲙⲁ.

ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉϥⲟⲩⲱ ⲇⲉ ⲉϥϫⲱ ⲛ̄ⲛⲁⲓ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲱϩⲙ̄ ϫⲉ-ⲛⲉⲓⲯ̄ ⲉϯⲛⲁⲧⲁⲁⲩ ⲛⲏⲧⲛ̄ ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲟⲩ [3]ⲙ̄ⲡⲣⲧⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ [4]ⲉⲓⲙⲏⲧⲓ ⲉⲩⲙ̄ⲡϣⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲣⲧⲁⲁⲩ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲧⲉ ⲙⲁⲁⲩ ⲟⲩⲇⲉ ⲥⲟⲛ. ⲟⲩⲇⲉ ⲥⲱⲛⲉ. ⲟⲩⲇⲉ ⲥⲩⲅ-ⲅⲉⲛⲏⲥ. ⲟⲩⲇⲉ ϩⲁ-ⲟⲩⲱⲙ. [5]ⲟⲩⲧⲉ ϩⲁ-ⲥⲱ. ⲟⲩⲧⲉ ϩⲁ-ⲙⲛ̄ⲧ-ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲟⲩⲇⲉ ϩⲁ-ⲛⲟⲩⲃ̄ ⲟⲩⲇⲉ ϩⲁ-ϩⲁⲧ. ⲟⲩⲇⲉ ϩⲁ-ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉ-ⲡⲉⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ. ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ⲙ̄ⲡⲣ-ⲧⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲧⲃⲉ-ⲛ̄ⲛⲕⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ. ⲙ̄ⲡⲣⲧⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲥϩⲓⲙⲉ. ⲏ ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉϥϩⲛ̄-ⲗⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲓⲥⲧⲓⲥ [6]ⲛ̄ⲧⲉ-ⲡⲉⲓⲟⲃ̄ ⲛ̄ⲁⲣⲭ︤ ⲏ [7]ⲛⲉⲧϣⲙ̄ϣⲉ ⲙ̄-ⲙⲟⲟⲩ. ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲧⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲁⲓ ⲉⲧϣⲙ̄ϣⲉ ⲛ̄ⲧⲙⲉϩⲏ ⲛ̄ⲇⲩ-ⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲱⲛ. ⲉⲧⲉ-ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉⲧⲟⲩⲱⲙ ⲙ̄-ⲡⲉⲥⲛⲟϥ ⲛ̄ⲧⲉϣⲣⲱ ⲛ̄ⲧⲉ-ⲧⲉⲩⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲥⲓⲁ. ⲙ̄ⲛ-ⲙ̄ⲙⲟⲩⲉⲓⲟⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲧ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲁⲛⲥⲟⲩⲛ-ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲧⲉ-ⲧⲁⲗⲏ-ⲑⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ-[8]ⲉⲛϣⲗⲏⲗ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲡⲉⲩ-ⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲱⲱϥ ⲉϥⲟ ⲙ̄ⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲥ.

ⲥⲱⲧⲙ̄ ϭⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁϫⲉ-ⲡⲉϥⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲣⲱⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲧⲙⲉϩⲅ︤ ⲛ̄ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲱⲛ. ⲡⲁⲓ ϩⲱⲱϥ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲣⲁⲛ. ⲧⲁⲣⲓⲭⲉⲁⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ ⲡⲁⲇⲁⲙⲁⲥ.

---

[1] Ms. ⲛⲛⲓⲁⲭⲱⲣ = ⲛⲛⲓⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ. [a] Das Blatt an beiden Rändern zerstört, 28½ × 9½ cm. [2] Ms. ⲛⲉⲯ, besser ⲛⲉⲩⲯ. [3] W. ⲙⲡⲣⲧⲁⲁⲩ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ. [4] W. ⲛⲙⲏⲧⲉ ⲛⲉⲧⲙⲡϣⲁ. [5] Schw. ⲟⲩⲇⲉ, Ms. W. ⲟⲩⲧⲉ. [6] W. ⲛⲧⲉ-ⲧⲉⲓⲟⲃ. [7] W. (ⲙⲛ)ⲧϣⲙϣⲉ. [8] W. Schw. ⲉⲛϣⲁⲛⲗⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ, Ms. ⲉⲛϣⲗⲏⲗ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲡϫⲁϫⲉ ⲡⲉ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲙⲡⲏⲩⲉ. ⲉⲣⲉ-ⲡⲉϥϩⲟ ⲟ [1]ⲛϩⲁ ⲛⲣⲓⲣ. ⲉⲣⲉ-ⲡⲉϥϣⲟⲗ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲣⲱϥ. ⲉⲣⲉ-ⲛⲉϩⲟ ⲙⲙⲟⲩⲓ ϩⲓⲡⲁϩⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ.

ϩⲁⲣⲉϩ ϭⲉ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲙⲡⲣϯ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉϥϩⲛ-ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲣϫⲱ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡ⦿ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⦿ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛ⸗ϩⲏⲧϥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲛⲧⲁ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ | (42) p. 56. ⲡⲓⲁⲧⲛ⸗ⲣⲁⲧϥ ⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲣⲟϥ. ⲙⲡⲣϫⲱ ⲉⲣ ⲛⲛⲉⲓⲙⲛ̄ⲧ ⲛⲧⲉ-ⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⦿ ⲉⲓⲙⲏⲧⲓ ⲉⲛⲉⲧⲛⲁⲙⲡϣⲁ ⲙⲙⲟⲟⲩ [2]ⲉⲁϥⲥⲁϩⲱϥ ⲉⲃⲟⲗ [3]ⲙⲡⲕⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲙⲛ-[4]ⲛⲉϥϩⲃⲏⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩ⸗ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲙⲛⲧⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲛⲥⲉϩⲛ-ⲗⲁⲁⲩ ⲁⲛ ⲙⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲓⲙⲏⲧⲓ [5]ⲉⲧⲡⲓⲥ ⲙⲡ⦿ ⲕⲁⲧⲁ-ⲑⲉ ⲛⲛϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲉⲩⲥⲱⲧⲙ ⲛⲥⲁ-[6]ⲛⲉⲩⲉⲣ ⲉⲩϩⲩⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ ⲛⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ. ϩⲱⲥ ϣⲏⲣⲉ ⲙⲡ⦿.

ⲧⲉⲛⲟⲩ ϭⲉ ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲁⲓϣⲁϫⲉ ⲛⲙⲙⲏⲧⲛ ⲉⲧⲃⲉ-ⲙⲛ̄ⲧ ϫⲉ-ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲣⲧⲁⲁⲩ ⲛⲗⲁⲁⲩ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲓⲙⲏⲧⲓ [7]ⲉⲛⲉⲧⲙⲡϣⲁ ⲙⲙⲟⲟⲩ.

ⲧⲉⲛⲟⲩ ϭⲉ ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲁⲧⲉⲧⲛⲕⲁ-ⲛⲉⲧⲛⲉⲓⲱⲧ ⲛⲥⲱⲧⲛ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛⲙⲁⲁⲩ. ⲁⲩⲱ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛⲥⲛⲏⲩ. ⲙⲛ-ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲁⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲉϩ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲛⲥⲱⲓ ⲁⲧⲉⲧⲛϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲟ⸗ⲟⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲛⲧⲁⲓϩⲟⲛⲟⲩ [8]ⲉⲧⲟⲧ-ⲧⲏⲩⲧⲛ. ⲧⲉⲛⲟⲩ ϭⲉ ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲛⲧⲁϫⲱ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲛⲙⲙⲛ̄ⲧ. ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ϯϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ ϫⲉ-ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲙⲛ̄ⲧ ⲙⲡⲓⲃ̄ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ (sic) [9]ⲛⲛⲟⲩ̄ ⲁⲩⲱ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲡⲁⲣⲁⲗⲏⲙⲡⲧⲱⲣ ⲙⲛ-[10]ⲑ̄ ⲛⲉⲡⲓ⸗ⲕⲁⲗⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲱⲕ ⲉⲛⲉⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙ⸗

---

[1] Ms. ⲛϩⲁ ⲛⲣⲓⲣ neben ⲛϩⲟ ⲛⲣⲓⲣ, cf. P. Soph. p. 49. 84. 137. 140. 144. 171. 255. 256. 257. 382. 385. 386. [2] Ms. ⲉⲁϥⲥⲁϩⲱϥ, Wechsel des Subjektes. [3] Ms. ⲙⲡⲕⲟⲥ, lies ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. [4] W. ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ. [5] Ms. ⲉⲧⲡⲓⲥ, lies ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ. [6] Ms. ⲛⲉⲩⲉⲣ = ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ. [7] W. ⲉⲛⲉⲧⲙⲡϣⲁ. [8] Ms. ⲉⲧⲟⲧ-ⲧⲏⲩⲧⲛ, lies ⲉⲧⲟⲟⲧ-ⲧⲏⲩⲧⲛ. [9] Ms. ⲛⲛⲟⲩ = ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ. [10] W. Schw. ⲑ ⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲓ, Ms. ⲑ/ ⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲓ = ⲑⲉ ⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲓ.

ⲡⲙⲩⲥ ⲙⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ-[1]ⲙⲡⲁⲣⲁⲗ̄ⲡⲧⲏⲥ ⲙⲡⲧⲟ-ⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲙⲛ-[2]ⲑⲉ ⲛ⚲ ⲉⲃⲱⲕ ⲉⲛⲉⲩⲧⲟⲡⲟⲥ.

ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲛⲥⲁ-ⲛⲁⲓ [3]ϯⲛⲁⲧⲥⲁⲃⲉ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲉⲡⲙⲩⲥ ⲛⲛⲁⲩ-ⲙⲉⲥⲟⲥ ⲙⲛ-ⲙⲡⲁⲣ ⲙⲛ-ⲑⲉ ⲉ⚲ ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲙⲩⲥ ⲛⲛⲁⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙⲛ-[9]ⲛⲉⲩⲡⲁⲣ ⲙⲛ-ⲑⲉ ⲛⲉ⚲.

[4]ⲁⲗⲗⲁ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣ̄ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲅ̅ ⲛⲃⲁⲡ-ⲧⲓⲥⲙⲁ. ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲡⲙⲟⲟⲩ ⲙⲛ-ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲡⲉ-ⲕⲣⲱⲙ ⲙⲛ-ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲡⲉⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲙⲩⲥ ⲛϥⲓ-ⲧⲕⲁⲕⲓⲁ ⲛⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲛⲥⲁ-ⲛⲁⲓ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ [5]ⲙⲩⲥ ⲙⲡⲉⲭⲣⲓⲥⲙⲁ ⲙ-ⲡⲛⲓⲕⲟⲛ.

ⲁⲩⲱ ϩⲁⲑⲏ | (43[b]) p. 57. ⲛϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ. ⲡⲉⲧⲉⲧⲛⲁϯ ⲛⲁϥ ⲛⲛⲉⲓⲙⲩⲥ ϩⲱⲛ ⲉⲧⲟⲟⲧϥ. ⲉⲧⲙⲱⲣⲕ ⲛⲛⲟⲩϫ. ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲧⲙ-ⲧⲣⲉϥⲱⲣⲕ ⲣⲱ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ. ⲟⲩⲇⲉ ⲛϥⲧⲙⲡⲟⲣⲛⲉⲩⲉ. ⲟⲩⲇⲉ ⲛϥⲧⲙⲣ-ⲙⲛⲧⲛⲟⲉⲓⲕ. ⲟⲩⲇⲉ ⲛϥⲧⲙϫⲓⲟⲩⲉ. ⲟⲩⲇⲉ ⲛϥⲧⲙ-ⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲉⲓ ⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛϩⲱⲃ. ⲟⲩⲇⲉ ⲛϥⲧⲙⲣ-ⲙⲁⲓϩⲁⲧ. ⲟⲩⲇⲉ ⲛϥⲧⲙⲣ-ⲙⲁⲓⲛⲟⲩⲃ. ⲟⲩⲇⲉ [6]ⲛϥⲧⲙⲣⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲉ ⲙⲡⲣⲁⲛ ⲛ-ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ. ⲟⲩⲇⲉ ⲡⲣⲁⲛ ⲛⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ. ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲛ-ⲗⲁⲁⲩ ⲛϩⲱⲃ. ⲟⲩⲇⲉ ⲛϥⲧⲙϥⲱϭⲉ. ⲟⲩⲇⲉ ⲛϥⲧⲙⲥⲁϩⲟⲩ. ⲟⲩⲇⲉ ⲛϥⲧⲙϩⲓⲗⲗⲁ ⲛⲛⲟⲩϫ. ⲟⲩⲇⲉ ⲛϥⲧⲙⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲉⲓ. ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲣⲉ-ⲡⲉⲩⲛⲥⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲥⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲩⲙⲙⲟⲛ ⲙⲙⲟⲛ. ϩⲁⲡⲁⲝ ϩⲁⲡⲗⲱⲥ ⲛⲥⲉϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ [7]ⲛⲛⲉⲛⲧⲟⲗ̄ [8]ⲉⲧ-ⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ.

ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ϭⲉ ⲙⲛⲛⲥⲁ-ⲧⲣⲉ-ⲓⲥ ⲟⲩⲱ ⲉϥϫⲱ ⲛⲛⲉⲓϣⲁϫⲉ

---

[1] Ms. ⲙⲡⲁⲣⲁⲗ̄ⲡⲧⲏⲥ = ⲙⲡⲁⲣⲁⲗⲏⲙⲡⲧⲏⲥ. [2] W. Schw. ⲉⲉⲛ⚲, Ms. ⲑⲉ ⲛ⚲. Das Zeichen ⚲ bedeutet, wie aus der vorhergehenden Stelle hervorgeht: ⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ. [3] W. ϯⲛⲁⲧⲥⲥⲁⲃⲉ. [4] Die Worte von ⲁⲗⲗⲁ bis ⲧⲏⲣ̄ sind im Ms. oberhalb der Linie geschrieben. [5] W. Schw. ⲙⲩⲥ, lies ⲙⲡⲙⲩⲥ. [b] Das Blatt an beiden Rändern stark beschädigt, 29 × 12 cm. [6] W. Schw. ⲛϥⲧⲙⲣⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲉ, im Ms. ⲧⲙ übergeschrieben. [7] Ms. ⲛⲛⲉⲛⲧⲟⲗ̄ = ⲛⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲟⲟⲩⲉ. [8] W. Schw. ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ, im Ms. ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩ̊ⲩ. [9] W. ⲛⲟⲩⲡⲁⲣ.

ⲉⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. [1]ⲁⲩⲗⲩⲡⲉⲓ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲡⲁϩⲧⲟⲩ ϩⲁ-[2]ⲛⲟⲩⲣⲏⲧⲉ ⲛⲓⲥ ⲉⲩϫⲓϣⲕⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩⲣⲓⲙⲉ. ⲡⲉϫⲁⲩ ϫⲉ-ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲧⲃⲉ-ⲟⲩ ⲛⲧⲟϥ ⲙⲡⲕϫⲟⲟⲥ ⲉⲣⲟⲛ ϫⲉ-ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲛⲙ⳨ ⲙⲡⲉ⊡ [3]ⲙⲛ⊙. ⲓⲥ ⲇⲉ ⲁⲡⲉϥϩⲛⲧ ⲗⲩⲡⲓ ϩⲁ-ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲁⲩⲕⲱ ⲛⲥⲱⲟⲩ [4]ⲛⲛⲉⲩⲉⲓⲟⲧⲉ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲥⲛⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲩϩⲓⲟⲙⲉ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩϣⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ [5]ⲁⲕⲱ ⲛⲥⲱⲟⲩ ⲙⲡⲃⲓⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲙⲡⲉⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁⲩⲟⲩⲁϩⲟⲩ ⲛⲥⲱϥ ⲙⲓⲃ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲛⲓⲙ ⲉⲛⲧⲁϥϩⲟ-ⲛⲟⲩ ⲉⲧⲟⲟⲧⲟⲩ.

ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. ϫⲉ-ϩⲁⲙⲏⲛ [6]ϯϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ ϫⲉ-ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲛⲙ⳨ ⲙⲡⲉⲑ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲛⲅ ⲙⲡⲩⲗⲏ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙⲛ⊙ [7]ⲙⲛ-ⲑⲉ ⲛⲉⲥⲫⲣ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲛⲙ⳨ ⲙⲡⲁⲗⲟⲩ ⲙⲡⲁⲗⲟⲩ ⲙⲛ-ⲑⲉⲥⲫⲣ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲙⲛⲛⲥⲁ-ⲛⲁⲓ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡ⳨ ⲙⲡⲅ ⲛϩⲁⲙⲏⲛ ⲙⲛ-ⲑⲉⲥⲫⲣ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡ⳨ [8]ⲙⲡⲉ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙ⊙ [9]ⲙⲛ-ⲑⲉⲥⲫⲣ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲙⲛⲛⲥⲁ-ⲛⲁⲓ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡ⳨ ⲛⲧⲍ ⲙⲫⲱⲛⲏ ⲙⲛ-ⲡⲉ- | (44) p. 58. ⲑⲉⲗⲏⲙⲁ ⲛⲧⲉⲙⲑ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡ⳨ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲧⲉ-ⲣⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟϭ ⲛ⊙ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⊙ ⲁⲩⲱ ⲙⲛ-ⲑⲉⲥⲫⲣ ⲉⲃⲱⲕ ⲙⲫⲟⲩⲛ ⲛⲧⲍ ⲙⲫⲱⲛⲏ.

ⲁⲩⲱ ϩⲁⲙⲏⲛ ϯϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ ⲉⲓϩⲱⲛ ⲉⲧⲟⲟⲧ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲉⲓⲣⲉ ⲙⲡ⳨ ⲙⲡϯⲟⲩ ⲛϣⲏⲛ ⲙⲛ-ⲡ⳨ ⲛⲧⲍ ⲙⲫⲱⲛⲏ. ⲙⲛ-ⲡ⳨ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ. ⲉⲧⲉ-ⲡⲛⲟϭ ⲛ⊙ ⲡⲉ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⊙. ⲡⲉⲧⲛⲁⲣ-ⲛⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲛϥⲣ-ⲭⲣⲓⲁ ⲁⲛ [10]ⲛⲛⲉⲗⲁⲁⲩ ⲙ⳨ ⲛⲧⲉ-ⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲓ-ⲙⲏⲧⲓ ⲉⲡ⳨ ⲙⲡⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ.

---

[1] W. ⲁⲩⲗⲡⲉⲓ. [2] Ms. ⲛⲟⲩⲣⲏⲧⲉ, lies ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ. [3] Ms. ⲙⲛ⊙, lies ⲙⲛ⊙. [4] W. Schw. ⲛⲛⲉⲓⲟⲧⲉ, Ms. wahrscheinlich ⲛⲛⲉⲩⲉⲓⲟⲧⲉ. [5] Ms. ⲁⲕⲱ?, lies ⲁⲩⲕⲱ. [6] W. ϫⲱ. [7] W. ⲡⲛ (ⲉ)ⲧⲉ ⲛⲉⲥⲫⲣ. [8] Ms. ⲙⲡⲉ ⲙⲡⲉ⊡, lies ⲙⲡⲉ ⲡϣⲏⲛ ⲙⲡⲉ⊡. [9] W. ⲙⲛ ⲑⲉ ausgelassen. [10] W. ⲕⲉⲗⲁⲁⲩ.

ϩⲁⲡⲥ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲉⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ [1]ⲉⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡ⊙ ⲉⲧⲣⲉϥⲉⲓⲣⲉ ⲙⲡ⳩ ⲙⲡⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙ-ⲙⲁⲧⲉ. ⲣⲱⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲙ [2]ⲉⲧⲛⲁⲉⲓ ⲙⲡ⳩ ⲙⲡⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲃⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲛⲧⲁϥⲁⲁⲩ ⲉϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲛ-ⲛⲉⲛⲧⲁϥⲁⲁⲩ ϩⲛ-ⲟⲩⲙⲛⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ. ϫⲓⲛ-ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲕⲟⲩⲓ ϩⲉⲱⲥ ϣⲁ-ⲡⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲛⲧⲁϥⲁⲁⲩ ϫⲓⲛ-ⲧⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲙⲡⲕⲟⲥ-ⲙⲟⲥ ϩⲉⲱⲥ ϣⲁ-ⲡⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁϥⲟⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲥⲉⲁⲁϥ ⲛⲟⲩϩⲓⲗⲓⲕⲣⲓⲛⲉⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲥⲉϫⲓⲧϥ ⲉⲡ⊙ ⲛⲧⲉ-ⲛⲉⲓ⊙. ⲁⲩⲱ ϯϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ ϫⲉ-ϫⲓⲛ ⲉⲩϩⲓϫⲙ-ⲡⲕⲁϩ ⲁⲩⲟⲩⲱ ⲉⲩⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲧⲉⲩ-ⲙⲉⲣⲓⲥ ϣⲱⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⊙. ⲁⲩⲱ ϩⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉ ⲛ-ⲁⲑⲁⲛⲁⲧⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲩϣⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲛ-ⲧⲁⲩϫⲓ ⲛⲛⲉⲓ⳩ ⲙⲛ-ⲡ⳩ ⲙⲡⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣ̄ ⲥⲟⲕⲟⲩ [3]ⲛⲁⲩ ⲛⲥⲁ-ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲛⲥⲉⲡⲱⲧ ⲉⲡⲉⲙⲛⲧ ⲉⲧⲉ-ϩⲃⲟⲩⲣ ⲉⲧⲃⲉ-ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲉⲛⲧⲁⲥϫⲓ ⲙⲡ⳩ ⲙⲡⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲡⲱϩ ⲉⲙⲡⲩⲗⲏ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⊙ ⲛⲧⲉ-ⲛⲉⲫⲩⲗⲁⲝ ⲛⲙⲡⲩⲗⲏ ⲁⲟⲩⲱⲛ ⲛⲁⲩ.

ⲉⲩϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡⲉ⊡ ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲛⲉⲧⲁⲝⲓⲥ ⲥⲫⲣⲁ-ⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩϯ [4]ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉⲩ⳩ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩⲟⲩⲱⲧⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ.

ⲉⲩϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡϯⲟⲩ ⲛϣⲏⲛ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⊙ ϣⲁⲩϯ ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉ- | (45[c]) p. 59. ⲥⲫⲣⲁ-ⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉϯ ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲉⲩ⳩ [5]ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲱⲧⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲫⲟⲩⲛ ⲛⲧⲍ ⲙⲫⲱⲛⲏ.

ⲉⲩϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ϣⲁⲩϯ ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉϯ ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲉⲩ⳩ ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲟⲩⲱⲧⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙ-ⲫⲟⲩⲛ ⲛⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲧⲉ-ⲡⲓⲁⲡⲁⲧⲱⲣ ϩⲉⲱⲥ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲛ-ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉⲩⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ.

---

[1] W. ⲉⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ. [2] W. Schw. ⲉⲧⲛⲁⲉⲓ, lies ⲉⲧⲛⲁⲉⲓⲣⲉ. [3] W. ⲛⲟⲩ.
[4] W. ⲛⲁⲛ. [c] Der linke Rand des Blattes sehr zerstört, 29 × 12 cm.
[5] Ms. ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲱⲧⲃ, lies ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲟⲩⲱⲧⲃ.

ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ϯ ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ. ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩϯ ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲉⲩⲯ̄ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩⲟⲩⲱⲧⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲫⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲛⲉⲧⲣⲓⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲟⲥ.

ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩϯ ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲛ-ⲡⲉⲩⲯ̄. ⲁⲩⲱ [1]ϣⲁⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲡⲱϩ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲓⲉⲟⲩ ⲡⲁⲡⲉ⊡ ⲛⲛⲁⲡⲥⲁⲛⲃⲟⲗ ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲧⲟ ⲛⲛⲟϭ [2]ⲉϩ(ⲟϥ) ⲉϫⲙ-ⲡⲉ⊡ ⲧⲏⲣϥ.

ⲉⲩϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲇⲉ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ϣⲁϥϯ ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲛ-ⲡⲉϥⲙⲁⲩⲥⲧ̄ ⲁⲩⲱ ϣⲁϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ-ⲧⲉϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲃⲱⲕ ⲉⲡⲉϥϩⲟⲩⲛ. ⲉⲡⲉ⊡ ⲛⲛⲁⲡⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ ⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ ⲛⲧⲉ-ⲛⲓⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ ⲉ(ⲛ)ⲧⲟ(ϥ) ⲛⲥⲓⲅⲏ ϩⲓ-ϩⲣⲟⲕ ⲛⲥⲉⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲁⲩϫⲓ ⲙⲡⲯ̄ ⲙⲡⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ.

ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲯ̄ ⲛⲓⲙ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲓⲉϫⲉⲕ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲯ̄ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲉ-ⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡ⊙ [3]ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲩⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲱⲧⲛ ϫⲉ-[4]ⲛϣⲏⲛⲣⲉ ⲙⲡⲉⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲉⲧϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲯ̄ ⲛⲓⲙ.

* ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲟⲛ ⲙⲛⲛⲥⲁ-ⲛⲉⲓϣⲁϫⲉ. ⲁⲓⲥ ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ:

ϫⲉ-[5]ⲁ(ⲙⲏⲉⲓ)ⲧⲛ ⲧⲏⲣⲧⲛ ⲛⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲙⲡⲅ ⲛⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲉⲙⲡⲁϯϫⲱ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲙⲡⲯ̄ ⲛⲛⲁⲣⲭⲱⲛ. ⲁⲩⲉⲓ ϭⲉ [6]ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲙⲙⲁⲑⲏⲧ̄ ⲛϩⲟⲟⲩⲧ ⲙⲛ-ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲣⲓⲁ ⲛⲥϩⲓⲙⲉ ⲁⲩ-ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲓⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲓ-ⲟⲩⲥⲟⲡ. ⲡⲉϫⲁϥ ϭⲉ ⲛⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲓⲥ ϫⲉ-ⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲅⲁⲗⲓⲗⲁⲓⲁ ⲛⲧⲉⲧⲛϭⲓⲛⲉ [7]ⲛⲟⲩ[ϩⲟⲟⲩⲧ] |

[1] W. nur ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ. [2] W. (ⲉϩⲏⲗ), Schw. ⲉϩ(ⲟ)ϥ, die Stelle nicht erhalten, vielleicht ⲉϩⲣⲁⲓ zu lesen. [3] Ms. ϫⲉⲕⲁⲥ (W. sic videtur), lies ϫⲉⲕⲁⲁⲥ. [4] Ms. ⲛϣⲏⲛⲣⲉ, lies ⲛϣⲏⲣⲉ. * Das folgende Stück hat Amélineau im Original nebst Übersetzung herausgegeben. (cf. „Essai sur le gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne" Annales du Musée Guimet T. XIV. S. 249 ff.) [5] Amél. ⲁⲙⲏⲓⲧⲛ. [6] W. Schw. ⲛⲥⲣⲟⲩ, Ms. ⲧⲏⲣⲟ[ⲩ], Am. ⲧⲏⲣⲟⲩ. [7] Stelle zerstört. Am. richtig ⲛⲟⲩ[ϩⲟⲟⲩⲧ].

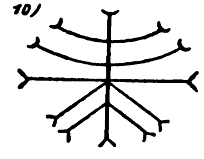
(46) p. 60. ⲏ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲁ-ⲡⲉϩⲟⲩⲟ ⲛⲧⲕⲁⲕⲓⲁ ⲙⲟⲩ ⲛϩⲏ-
ⲧⲟⲩ. ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲩϩⲟⲟⲩⲧ ⲡⲉ ⲉⲛϥⲉⲓⲣⲉ ⲁⲛ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩⲥⲓⲁ ⲏ
ⲉϣⲱⲡⲉ [1]ⲉⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲧⲉ ⲉⲁⲥⲗⲟ ⲉⲥⲉⲓⲣⲉ ⲛⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ ⲛⲧⲉ-
ⲛⲉϩⲓⲟⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲓⲣⲉ [2]ⲁⲛ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩⲥⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲧⲛ-
ϣⲱⲡ ⲛⲁⲅⲅⲓⲟⲛ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲏⲣⲡ [3]ⲛⲧⲟⲧⲟⲩ ⲛⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ.
[4]ⲛⲧⲉⲧⲛⲛⲧⲟⲩ ⲛⲁⲓ ⲉⲡⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲧⲛⲉⲓⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲛ-
ϩⲉⲛϣⲉ ⲛⲉⲗⲟⲟⲗⲉ.

ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲇⲉ ⲁⲩⲉⲓⲛⲉ [5]ⲙⲡⲁⲅⲅⲓⲟⲛ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲏⲣⲡ
ⲙⲛ-ⲛϣⲉ ⲛⲉⲗⲟⲟⲗⲉ. ⲓⲥ ⲇⲉ ⲁϥⲧⲁⲗⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲟⲩⲑⲩⲥⲓⲁ.
ⲁϥⲕⲱ ⲛⲟⲩⲁⲅⲅⲓⲟⲛ ⲛⲏⲣⲡ ϩⲓ-ϩⲃⲟⲩⲣ ⲛⲧⲉⲑⲩⲥⲓⲁ. ⲁⲩⲱ
ⲁϥⲕⲱ [6]ⲙⲡⲕⲉⲁⲅⲅⲓⲟⲛ ⲛⲏⲣⲡ ϩⲓ-ⲟⲩⲛⲁⲙ ⲛⲧⲉⲑⲩⲥⲓⲁ. ⲁϥϯ-
ⲁⲣⲕⲉⲩⲑⲓⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲉⲑⲩⲥⲓⲁ ⲙⲛ-ⲟⲩⲕⲁⲥⲇⲁⲗⲁⲛⲑⲟⲥ ⲙⲛ-
[7]ⲟⲩⲛⲁⲣⲇⲟⲥⲧⲁⲭⲟⲥ. ⲁϥⲧⲣⲉ-ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ [8]ϭⲟⲟⲗⲟⲩ
ⲛϩⲉⲛϩⲃⲟⲟⲥ ⲛⲛⲉⲓⲁⲁⲩ (sic) ⲁϥⲕⲱ ⲙⲡⲓⲉⲛⲧⲏϭ [9]ϫⲉ-[10]ⲛ-
ⲕⲩⲛⲟⲕⲉⲫⲁⲗⲟⲛ ⲛϩⲟⲩⲛ [11]ⲛⲣⲱⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲱ ⲛⲧⲉϥⲯⲏⲫ
ⲛⲧⲍ ⲙⲫⲱⲛⲏ ϩⲛ-ⲧⲉϥϭⲓϫ ⲥⲛⲧⲉ ⲉⲧⲉ-ⲧⲁⲓ ⲧⲉ [12]ⲑⲱⲟⲑ
[13]ⲯⲓⲥ ⲛⲛϣⲟ ⲁⲩⲱ ϣⲙⲟⲩⲛ ⲛϣⲉ ⲁⲩⲱ ϣϥⲉ ⲙⲛ-ⲯⲓⲥ ⲁⲩⲱ
ⲁϥⲕⲱ ⲙⲡⲓⲉⲛⲧⲏϭ ϫⲉ-ⲏⲗⲓⲁⲕⲟⲛ ϩⲛ-ⲧⲉϥϭⲓϫ ⲥⲛⲧⲉ. ⲁϥⲕⲱ
ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϩⲓⲑⲏ ⲛⲧⲉⲑⲩⲥⲓⲁ. ⲓⲥ ⲇⲉ ⲁϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ
[14]ϩⲓϫⲙ-ⲧⲉⲑⲩⲥⲓⲁ. ⲁϥⲡⲱⲣϣ ⲛⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛϩⲃⲟⲟⲥ ⲛⲛⲉⲓ-
ⲁⲁⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲱ ⲛⲟⲩⲁⲡⲟⲧ ⲛⲏⲣⲡ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲓϫⲱϥ. ⲁⲩⲱ
ⲁϥⲕⲱ ⲛϩⲉⲛⲟⲉⲓⲕ ϩⲓϫⲱϥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲏⲡⲉ ⲛⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ.
ⲁϥⲕⲱ [15]ⲛϩⲉⲕⲗⲁⲇⲟⲥ ⲛϫⲟⲉⲓⲧ ϩⲣⲁⲓ ϩⲓϫⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ-
ⲧⲉⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲩ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲛ-

---

1 Ms. ⲉⲩⲥϩⲓⲙⲉ, lies ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ, Am. ⲉⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ. 2 Am. ⲁⲛ ausgelassen. 3 Ms. ⲛⲧⲟⲧⲟⲩ, lies ⲛⲧⲟⲟⲧⲟⲩ. 4 W. Am. ⲛⲧⲉⲧⲛⲛⲧⲁⲩ. 5 Am. ⲙⲛⲁⲅⲅⲓⲟⲛ. 6 Am. ⲙⲡⲉⲁⲅⲅⲓⲟⲛ. 7 W. Schw. ⲛⲁⲣⲇⲟⲥⲧⲁⲗⲟ(ⲥ), Ms. ⲛⲁⲣⲇⲟⲥⲧⲁⲭⲟⲥ. 8 W. Schw. ⲕⲟⲟⲗⲟⲩ, Ms. ϭⲟⲟⲗⲟⲩ. 9 W. Schw. ⲇⲉ, Ms. Am. ϫⲉ. 10 Ms. ⲛⲕⲩⲛⲟⲕⲉⲫⲁⲗⲟⲛ, lies ⲕⲩⲛⲟⲕⲉⲫⲁⲗⲟⲛ. 11 Am. ⲛϩⲱⲟⲩ. 12 Am. ⲑⲱⲟⲑ. 13 Ms. ⲯⲓⲥ ⲛⲛϣⲟ, lies ⲯⲓⲥ ⲛϣⲟ. 14 Ms. ϩⲓϫⲙ, lies ϩⲓϫⲛ. 15 Ms. ⲛϩⲉⲕⲗⲁⲇⲟⲥ, Am. richtig ⲛϩⲉⲛⲕⲗⲁⲇⲟⲥ.

ϩenκλaⲇoc ⲛϫoeιт. aⲩω aιc cφp ⲛⲛecⲙⲙaθнтнc ϩⲛ-тeιcφpaгιc.



тecϩepⲙннιa тe тaι [1]θнzωzaz пec-paⲛ cazaφapac. aιc ⲙⲛ- | (47[d]) p. 61. ⲛecⲙⲙaθнтнc aqкωтe [2]eпecⲁ ⲛкooϩ ⲙпкocⲙoc aqϩωⲛ eтooтoⲩ eтpe-пoⲩa пoⲩa ⲙⲙooⲩ кoλλa [3]ⲛⲛeⲩepнтe eⲛeⲩepнⲩ. aqϫω [4]ⲛ†eⲩχн eqϫω ⲙⲙoc ϫe-ιωazaznθ azazн acaznθ ϩaⲙнⲛ ϩaⲙнⲛ ϩaⲙнⲛ eιazeι eιazeι ϫнθ zaнθ zaнθ ϩaⲙнⲛ [5] apβazazaza βaωzazzaz [6]zaz-zoωc ϩaⲙнⲛ [7] azaaχazapaχa zapaχa zapβa-θω zapβaθωz zapaeι zapaeι zapaeι azapaχa χapza βapχa θazaθ θazaθ θazaθ ϩaⲙнⲛ

cωтⲙ epoι пaeιωт пιωт ⲙⲙⲛтeιωт ⲛιⲙ пιaпe-paⲛтoc ⲛoⲩoeιⲛ eтϩⲙ-пe[o] ⲙⲛ(⊙) ⲙapoⲩeι ⲛϭι пⲙⲛтн ⲙпapacтaтнc ⲛaι [8]eтⲁιaкoⲛι ϩapaтoⲩ ⲛтz ⲙпapθeⲛoc ⲙⲛ(⊙) ⲛaι eтϩpaι ϩιϫⲙ-пβaптιcⲙa ⲙ-пωⲛϩ eтe-ⲛaι ⲛe ⲛeⲩpaⲛ ⲛaϩpнтoⲛ acтpaпa [9]тec-φoιoⲇe oⲛтoⲛιoc cιⲛнтoc λaχoⲛ [11]пoⲇιтaⲛιoc oпa-ⲛιc φaιⲇpoc [12]oⲇoⲛтoⲩχoc ⲇιaктιoc кⲛнcιoⲛ ⲇpo-ⲙoc [13]eⲩιⲇeⲩ?oc пoλⲩпaιⲇoc eⲛтpoпoⲛ ⲙapoⲩeι

---

[1] W. Am. eнzωzaz. [d] Linker Rand des Blattes zerstört, 29 × 14½ cm. [2] W. пeqⲁ, Am. eпⲁ. [3] Diese Stelle zerstört. W. ⲛⲛe-(κepκ)тe, Schw. ⲛⲛe(κepβ)тe, Am. ⲛⲛeⲩoⲩнpнтe, Ms. ⲛⲛeⲩepнтe st. ⲛⲛeⲩoⲩepнтe. [4] W. Schw. e†eⲩχн, Ms. ⲛ†eⲩχн. [5] Am. diese Figur ausgelassen, sie soll das dreimalige Amen andeuten. [6] Am. zazzoωz. [7] Am. Figur ausgelassen. [8] W. eтⲇιaкoⲛн. [9] W. Schw. тecφo(ιo)ⲇe, Am. тeιφo[ιo]ⲇe. [10] W. und Am. haben verschiedenes Siegel. [11] Am. пoλιтaⲛoc. [12] W. oⲇoⲛт(oo)χoc, Schw. oⲇoⲛтoⲩχoc conspexisse mihi videor i. O., Am. oⲇoⲛтoχooc. Nach oⲇoⲛтoχooc lässt Am. пoλⲩпaιⲇoc folgen, hat aber eine Zeile übersprungen. [13] W. eⲩιⲇeⲩoc, Schw. eⲩιⲇeⲩoc aut-тoc, Am. eⲩⲇeⲛoc.

ⲛⲥⲉⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲛⲛⲁⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϩⲙ-ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲙⲡⲱⲛϩ ⲛⲧⲍ ⲙⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙⲡ⊙ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲩⲛⲟⲃⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲕⲁⲑⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲛⲉⲩⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛⲥⲉⲟⲡⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲥ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲉϣⲱⲡⲉ [1]ϭⲉ ⲁⲕⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ [2]ⲁⲩⲱ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲁⲕⲛⲁ ⲛⲛⲁⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. ⲁⲩⲱ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲛ ⲁⲩⲱⲡ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲥ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡ⊙ ⲁⲩⲱ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲁⲕⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲩⲛⲟⲃⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲕϥⲱⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲩⲁⲛⲟ-ⲙⲓⲁ. ⲉϥⲉϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲟⲩⲙⲁⲉⲓⲛ. ⲁⲩⲱ [3]ⲉϥⲉⲉⲓ ⲛϭⲓ ⲍⲟⲣⲟ-ⲕⲟⲑⲟⲣⲁ ⲛϥⲉⲓⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ [4]ⲙⲡⲙⲟⲟⲩ ⲙⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙ-ⲡⲱⲛϩ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-[13]ⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛⲉⲓⲁⲅⲅⲓⲟⲛ ⲛⲏⲣⲡ.

ⲁⲩⲱ | (48) p. 62. ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛⲧⲁ-ⲓⲥ ϫⲟⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲏⲣⲡ ⲉⲧϩⲓ-ⲟⲩⲛⲁⲙ [5]ⲛⲧⲉ-ⲑⲩⲥⲓⲁ ⲁϥⲣⲙⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲉⲓ ⲛϭⲓ ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲛⲓⲥ ⲁϥⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥϯ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲧⲉ-ⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁ-ⲅⲓⲥ ≻┼——∘

ⲁⲩⲱ ⲁⲙⲙⲁⲑⲧ̱ ⲣⲁϣⲉ ϩⲛ-ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲣⲁϣⲉ ⲉⲙⲁϣⲟ ⲉⲙⲁϣⲟ ϫⲉ-ⲁⲩⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ [6]ⲛⲉⲩⲛⲟⲃⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϩⲱⲃⲥ ⲉⲃⲟⲗ [7]ⲉϫⲛ-ⲛⲉⲩⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲱⲡ [8]ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲕⲗⲏⲣ̅ [9]ⲛⲧ-ⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ-ⲁⲩⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲙⲡⲱⲛϩ ⲛⲧⲍ ⲙⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙⲡ⊙ ⲁⲩϫⲓ ⲛⲧⲉ-ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.

ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲟⲛ ⲁⲓⲥ ⲟⲩⲱϩ ⲉⲧⲟⲟⲧϥ ϩⲙ-ⲡϣⲁϫⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ-ⲁⲛⲓⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲛϩⲉⲛϣⲉ ⲛⲉⲗⲟⲟⲗⲉ [10]ⲛⲧⲁ-ⲧⲁⲣⲉⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲙⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ [11]ⲙⲡⲉⲕⲣⲱⲙ. ⲁⲩⲱ ⲙⲙⲁ-ⲑⲏⲧⲏⲥ [12]ⲉⲓⲛⲉ ⲛⲁϥ ⲛⲛϣⲉ ⲛⲉⲗⲟⲟⲗⲉ ⲁϥⲧⲁⲗⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲟⲩ-

---

[1] Am. ⲇⲉ. [2] Am. ⲁⲩⲱ ⲉϣⲱⲡⲉ ausgelassen. [3] Am. ⲉϥⲉⲉⲓ ⲛϭⲓ ausgel. [4] Am. ⲙⲙⲟⲟⲩ. [5] W. Am. ⲉⲧⲉⲑⲩⲥⲓⲁ. [6] Ms. ⲛⲉⲩⲛⲟⲃⲉ, lies ⲛⲛⲉⲩⲛⲟⲃⲉ. [7] Am. ϫⲉ. [8] Am. ⲉϩⲟⲩⲛ ausgel. [9] Am. ⲛⲧⲙⲙⲛⲧⲉⲣⲟ. [10] Ms. ⲛⲧⲁⲧⲁⲣⲉⲧⲉⲧⲛϫⲓ, Am. ⲛⲧⲁⲧⲁⲣⲉⲧⲛϫⲓ, diese Form steht m. E. dialektisch für ⲧⲁⲣⲉⲧⲛϫⲓ. [11] W. ⲙⲡⲣ(ⲟⲙ), Schw. ⲙⲡⲉ..ⲣⲁⲛ, Am. ⲙⲡⲕⲣⲟⲙ, Ms. ⲙⲡⲉⲕⲣⲱⲙ. [12] Ms. ⲉⲓⲛⲉ, lies ⲁⲩⲉⲓⲛⲉ. [13] Ms. ⲟⲩⲉⲓ, dialekt. f. ⲟⲩⲁ?

ϣⲟⲩϩⲏⲛⲉ. ⲁϥϯ-[1]ⲁⲣⲕⲏⲑⲓⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲓ-ϣⲁⲗ. ⲁⲩⲱ ϩⲓ-ⲗⲓⲃⲁⲛⲟⲥ ϩⲓ-ⲙⲁⲥⲧⲓⲭⲓⲛ ϩⲓ-ⲛⲁⲣⲇⲟⲥⲧⲁⲭⲟⲥ ϩⲓ-ⲕⲁⲥⲇⲁⲗⲁⲛⲑⲟⲛ ϩⲓ-ⲧⲉⲣⲉⲃⲉⲛⲑⲟⲥ ϩⲓ-ⲥⲧⲁⲕⲧⲏ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲁϥⲡⲱⲣϣ ⲙⲡⲧⲟⲡⲟⲥ [2]ⲛⲧⲉⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲛϩⲃⲟⲟⲥ ⲛⲉⲓⲁⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲱ ϩⲓϫⲱϥ ⲛⲟⲩⲁⲡⲟⲧ ⲛⲏⲣⲡ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲱ ⲛϩⲉⲛⲟⲉⲓⲕ ϩⲓϫⲱϥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲏⲡⲉ ⲛⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲣⲉ-ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϭⲟⲟⲗⲟⲩ ⲛϩⲃⲟⲟⲥ ⲛⲉⲓⲁⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲩ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲙⲡⲓⲉⲛⲧⲏϭ ϫⲉ-[3]ⲡⲉⲣⲓⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲛⲟⲥ ⲟⲣⲑⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲱ ⲙⲡⲓⲉⲛⲧⲏϭ ϫⲉ-ⲕⲩⲛⲟⲕⲉⲫⲁⲗⲟⲛ ⲛϩⲟⲩⲛ [4]ⲛⲣⲱⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲣⲉⲩⲕⲱ ⲛⲧⲉⲯⲏⲫⲟⲥ ⲛⲧⲍ ⲙⲫⲱⲛⲏ ϩⲛ-ⲛⲉⲩϭⲓϫ ⲥⲛⲧⲉ ⲉⲧⲉ-ⲧⲁⲓ ⲧⲉ [5]ⲑⲱⲟⲑ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲱ [6]ⲙⲡⲓⲉⲛⲧⲏϭ ϫⲉ-ⲭⲣⲩⲥⲟ-
(49e) p. 63. ⲑⲉⲙⲟⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲩϭⲓϫ ⲥⲛⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲱ ⲙⲡⲓⲉⲛⲧⲏϭ ϫⲉ-ⲡⲟⲗⲩⲅⲟⲛⲟⲛ ϩⲁ-[7]ⲛⲉⲩⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲁⲁⲩ ϩⲓⲑⲏ ⲛⲛϣⲟⲩϩⲏⲛⲉ ⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲗⲟⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲣⲉⲩⲕⲟⲗⲗⲁ ⲛⲛⲉⲩⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ. [8]ⲁⲩⲱ ⲁⲓⲥ ⲉⲓ ⲉⲡⲁϩⲟⲩ ⲛⲛϣⲟⲩϩⲏⲛⲉ. ⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲗⲟⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ. ⲁϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ

[9]

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲑⲱⲍⲁⲉⲏⲍ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉⲥϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ [10]ⲍⲱⲍⲁⲍⲏⲍ.

ⲁⲓⲥ ⲕⲟⲧϥ [11]ⲉⲡⲉϥⲇ ⲛⲕⲟⲟϩ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ [12]ⲁϥⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲓ ⲛϯⲉⲩⲭⲏ. ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϫⲉ-ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲁⲓⲱⲧ [13]ⲡⲓⲱⲧ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛⲓⲙ ⲡⲓⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ [14]ⲛⲅⲧⲣⲉⲩⲙⲡϣⲁ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲉϫⲓ ⲙⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙ-

---

[1] Ms. ⲁⲣⲕⲏⲑⲓⲥ, p. 43 ⲁⲣⲕⲉⲩⲑⲓⲥ. [2] Am. ⲛⲧⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ. [3] W. ⲡⲉⲣⲓⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲛⲟⲥⲟⲣⲉⲟⲛ, Am. ⲡⲉⲣⲓⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲛ ⲟⲥⲟⲣⲉⲟⲩ, Schw. ⲡⲉⲣⲓⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲛⲟⲥ ⲟⲣⲑⲟⲩ, vergleiche Pariser Zauberpapyrus v. 801. ed. Wessely. [4] W, ⲉⲣⲱⲟⲩ. [5] Am. ⲑⲱⲟⲑ. [6] W. ⲡⲓⲉⲛⲧⲏϭ. [e] Rechter Rand abgebrochen. 28½ × 14 cm. [7] W. Schw. ⲛⲉⲩⲟⲩⲏⲣⲏⲧⲉ, Ms. ⲛⲉⲩⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ. [8] Am. ⲁⲩⲱ ausgel. [9] Am. hat ein anderes Siegel. [10] Am. ⲍⲱⲍⲁⲍⲏ. [11] W. ⲉⲧⲉϥⲇ, Am. ⲉⲡⲇ. [12] W. Schw. ⲁϥⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ, Ms. u. Am. ⲁϥⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲓ. [13] Am. ⲡⲓⲱⲧ ausgel. [14] Am. ⲛⲅⲧⲣⲉⲩⲙⲡϣⲁ ⲛⲛⲁⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ.

πεκρωμ. αυω [1]εκετρευκω εβολ ννευνοβε. αυω εκετρευκαθαριζε ννευανομια νενταυααυ ευσοουν αυω νενταυααυ νσεσοουν αν νενταυααυ ϫιν-[2]τεμντκουι ϣαϩουν εποου νϩοου. αυω νευκαταλαλεια μν-νευσαϩου μν-νευωρκ ννουϫ μν-νευϫιουε μν-νευϫιϭολ μν-[3]νευϩιλα ννουϫ μν-νευπορνια μν-νευμντνοεικ μν-νευεπιθυμια. μν-νευϥωϭε. μν-[4]νενταυααυ ϫιν-τευμντκουι ϣαϩουν εποου νϩοου. εκεϥοτου εβολ τηρου. αυω [5]εκεθαριζε μμοου τηρου εκετρεϥει νϭι ζοροκοθορα [6]μελ ϩνουϩωπ νϥειne εβολ μπμοου [7]μπβαπτισμα μπεκρωμ ντπαρθενος μπ⊙ [8]τεκρι(τηс).

[9](ϩνο) σωτμ ερ [10]παιωτ [11]ειεπικαλι [12]ννεκραν ναφθαρτον. ετϩμ-πε☐ μπ⊙.

[13]αζαρακαζα. α.. αμαθκρατιταθ ιω ιω ιω [14]ϩαμην ϩαμ[ην] [15]ιαωθ ιαωθ ιαωθ [16]φαωφ φαωφ φαωφ χιω(εφοζνε) | (50) p. 64. χενοβινυθ ζαρλαι λαζαρλαι λαιζαι ϩαμην ϩαμην ϩαμην [17]ζαζιζαυαχ νεβεουνισφ. φαμου φαμου φαμου. αμουναι αμουναι ϩαμην [18]ϩαμην ϩαμην ζαζαζαζι εταζαζα ζωθαζαζαζ.

σωτμ ερ παιωτ πιωτ μμντειωτ νιμ πιαπεραντος ν⊙ ειεπικαλει ννεκαφθαρτον νραν. ετϩμ-

[1] Am. εκτρου νευνοβε. [2] Ms. τεμντκουι, lies mit Am. τευμντκουι. [3] W. νευϩιλας νουϫ. [4] Am. νενταατ. [5] Ms. εκεθαριζε, lies mit Am. εκεκαθαριζε. [6] Am. μελ, Ms. μελ = μελχισεδεκ, cf. P. Sophia p. 365. 369. [7] Schw. μπβαπισμα. [8] Am. τεκριτις, W. τεκρ(ιτις), Ms. τεκριτης, cf. P. Sophia 265. 295. 296. [9] W. Schw. Am. (ϩνο), lies ϩαιο. [10] Am. πιαωτ. [11] Am. επικαλει. [12] Am. ννεκραν. [13] Am. αζορακαζα. [14] W. Schw. ζαμην, ζαμ...., Ms. ϩαμην ϩαμ[ην]. [15] Am. ιαω ϩαμην ϩαμην ϩαμην ιαωθ ιαωθ ιαωι (sic!!). [16] Schw. φαωθ, W. richtig φαωφ. [17] Am. ζαζιζαυοχ. [18] Am. ϩμην.

ⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⊙ [1]ⲉⲕⲉⲧⲣⲉϥⲉⲓ ⲛϭⲓ ⲍⲟⲣⲟⲕⲟⲑⲟⲣⲁ [2]ⲛϥⲛ-ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲙⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ [3]ⲙⲡⲕⲱϩⲧ ⲛⲧⲉ-[4]ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙⲡ⊙ ⲛⲧⲁ-ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲛⲛⲁⲙⲁⲑⲏⲧ̱ ⲛϩⲏⲧϥ.

[5]ϩⲁⲓⲟ ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲡⲓⲱⲧ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛⲓⲙ ⲡⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲛ⊙ ⲙⲁⲣⲉⲥⲉⲓ [6]ⲛϭⲓ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙⲡ⊙ ⲛⲥⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲛⲛⲁⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϩⲙ-ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲡⲕⲱϩⲧ ⲛⲥⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲩⲛⲟⲃⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲕⲁⲑⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲛⲉⲩⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ϫⲉ-ϯⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲛⲉⲥⲣⲁⲛ ⲛⲁⲫ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ [7]ⲍⲟⲑⲱⲱⲍⲁ [8]ⲑⲟⲓⲑⲁ ⲍⲁⲍⲍⲁⲱⲑ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ.

[9]ϩⲁⲓⲟ ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲧⲉⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲛⲟⲃⲉ ⲛⲛⲁⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲑⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲛⲉⲩ-ⲁⲛⲟⲙⲓⲁ [10]ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲩ ⲉⲩⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲛ-[11]ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲩ ⲉⲛ-ⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲩ ϫⲓⲛ-ⲧⲉⲩⲙⲛⲧⲕⲟⲩⲓ [12]ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲙⲁⲣⲟⲩⲱⲡ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲥ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲉϣⲱⲡⲉ ϭⲉ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲁⲕⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲩⲛⲟⲃⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁⲕϥⲱⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲩⲁⲛⲟⲙⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲁⲕⲧⲣⲉⲩⲱⲡ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡ⊙ ⲉⲕⲉϯ [13]ⲛⲁⲓ ⲛⲟⲩ-ⲙⲁⲉⲓⲛ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲕⲱϩⲧ ⲛⲛⲉⲓϣⲟⲩϩⲏⲛⲉ ⲛⲥϯⲛⲟⲩϥⲉ.

ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ [14]ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛⲧⲁ-ⲓⲥ ϫⲟⲟϥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲕⲱϩⲧ ⲁⲩⲱ ⲁⲓⲥ ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲛⲛⲉϥ-ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥϯ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ [15]ⲉⲧⲉⲩⲧⲉϩⲛⲉ ϩⲛ-[16]ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ [17]ⲛⲧ-

---

1 W. ⲉⲕⲧⲣⲉϥⲉⲓ, Am. ⲉⲕⲧⲣⲉⲣⲉⲓ. 2 W. ⲁⲕⲛ, Schw. ⲁⲕⲛ „ⲕ“ iam distingui nequit, Ms. ⲛϥⲛ-ⲡⲙⲟⲟⲩ, lies ⲛϥⲙ-ⲡⲙⲟⲟⲩ. 3 W. ⲙⲡⲉⲕ(ⲙⲧ), Am. ⲙⲡⲉⲕⲣⲱⲙ, Schw. u. Ms. ⲙⲡⲕⲱϩⲧ. 4 W. Am. ⲛⲧⲉϥⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. 5 Am. ϩⲁⲓⲟ. 6 Am. ⲛⲁⲓ. 7 W. Schw. ⲍⲟⲑⲱⲟⲍⲁ. 8 Am. ⲑⲟⲓⲑⲁ ⲍⲁⲍⲍⲟⲱⲑ. 9 Am. ϩⲁⲱ. 10 W. Am. ⲛⲉⲛⲧⲁⲁⲩ. 11 Ms. W. richtig ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲩ, Schw. ⲛⲉⲛⲧⲁⲁⲩ. 12 Am. ϣⲁ ⲉϩⲣⲁⲓ. 13 W. ⲛⲁ ⲛⲉⲩ-ⲙⲁⲉⲓⲛ. 14 W. Am. ⲁϥϣⲟⲟⲡⲉ. 15 Am. ⲉⲧⲉⲩⲧϩⲛⲉ. 16 W. Schw. ϩⲛ-ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ, Am. ϩⲛ-ⲧⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ, Ms. ϩⲛ-ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. 17 W. Schw. ⲛⲑ-ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ, Ms. ⲛⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ.

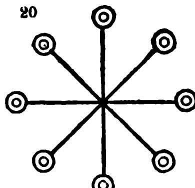
ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙⲡ⊚ ⲧⲁⲓ [1]ⲉϣⲁⲥⲧⲣⲉⲩⲱⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ [2]ⲛⲙⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

(51[f]) p. 65. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣⲁϣⲉ ⲛϭⲓ ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. ϫⲉ-ⲁⲩϫⲓ ⲙⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲡⲉⲕⲣⲱⲙ [3]ⲁⲩⲱ ⲙⲛ-ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉϣⲁⲥⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ-ⲁⲩⲱⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲥ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡ⊚. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ [9]

ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ϭⲉ ⲙⲛⲛⲥⲁ-ⲛⲁⲓ ⲡⲉϫⲉ-ⲓⲥ [4]ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑ ϫⲉ-ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲁⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲙⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲡⲙⲟⲟⲩ ⲙⲛ-ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ [5]ⲙⲡⲉⲕⲣⲱⲙ [6]ⲁⲙⲏⲉⲓⲛ ϩⲱⲱϥ [7]ⲛⲧⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲡⲉⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.

ⲁϥⲧⲁⲗⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ [8]ⲛⲛϣⲟⲩϩⲛⲏⲉ ⲙⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲡⲉⲡⲛⲁ [10]ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲁϥϯ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲉⲛϣⲉ ⲛⲉⲗⲟⲟⲗⲉ [11]ⲙⲛ-ⲟⲩⲁⲣⲕⲉⲩⲑⲟⲥ ⲙⲛ-[12]ⲟⲩⲕⲁⲥⲇⲁⲗⲁⲛⲑⲟⲛ ⲙⲛ-ⲟⲩⲕⲣⲟⲕⲟⲙⲁⲅⲙⲁⲧⲟⲥ ⲙⲛ-ⲟⲩⲙⲁⲥⲧⲓⲭⲓⲛ ⲙⲛ-ⲟⲩⲕⲓⲛⲁⲙⲱⲙⲟⲛ ⲙⲛ-ⲟⲩϣⲁⲗ ⲙⲛ-ⲟⲩⲥⲟⲛⲧⲉ [13]ⲙⲛ-ⲟⲩⲉⲃⲓⲱ ⲁⲩⲱ [14]ⲛⲁϥⲕⲱ ⲛⲁⲅⲅⲓⲟⲛ ⲥⲛⲁⲩ [15]ⲛⲏⲣⲡ [16]ⲟⲩⲁ ϩⲓ-ⲟⲩⲛⲁⲙ [17]ⲛⲛϣⲟⲩϩⲛⲏⲉ ⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲗⲟⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁ ϩⲓ-ϩⲃⲟⲩⲣ ⲁϥⲕⲁ-ϩⲉⲛⲟⲉⲓⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲏⲡⲉ ⲛⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ.

ⲁⲩⲱ [18]ⲁⲓⲥ ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲛⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ [19]ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ

20 

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ [21]ⲍⲁⲕⲍⲱⲍⲁ. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ [22]ⲧⲉⲥϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲑⲱⲍⲱⲛⲱⲍ.

---

1 W. Am. ⲉϣⲁⲧⲣⲉⲩⲱⲛ. 2 Ms. ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ?ⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ, lies ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. f Linker Rand abgebrochen, 29 × 15 cm. 3 Am. ⲁⲩⲱ ausgel. 4 W. Schw. ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ, Ms. ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑ. 5 W. ⲙⲛⲉⲕⲣⲱⲙ. 6 W. Schw. ⲁⲙⲏⲉⲓⲛ, lies ⲁⲙⲏⲉⲓⲧⲛ. 7 W. Schw. ⲛⲧⲁⲧⲏⲕⲧⲛ. 8 W. ⲛⲛϣⲟⲩϣⲏⲛⲉ. 9 Am. hat ein anderes Siegel. 10 W. Am. ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ausgel. 11 Am. ⲙⲛ-ⲟⲩⲁⲣⲕⲉⲩⲑⲟⲥ ausgel. 12 W. Am. ⲟⲩⲕⲁⲥⲇⲁⲗⲁⲛⲧⲟⲛ. 13 W. Schw. ⲛⲛⲟⲩⲉⲃⲓⲱ, Ms. ⲙⲛ-ⲟⲩⲉⲃⲓⲱ. 14 Ms. ⲛⲁϥⲕⲱ, lies ⲁϥⲕⲱ. 15 W. Am. ⲙⲛⲏⲣⲡ. 16 W. ⲁⲩⲁ. 17 Am. ⲙⲛϣⲟⲩϩⲛⲉ. 18 W. Am. ⲁ ausgel. 19 Am. ϩⲉⲛ. 20 W. Am. haben ein anderes Siegel. 21 Am. ⲍⲁⲍⲱⲍⲁ. 22 Am. ⲧⲉⲥϩⲑⲙⲏⲛⲓⲁ.

ⲁϥϣⲱⲡⲉ ϭⲉ ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ-[1]ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁ-ⲅⲓⲥ ⲁϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ⲛϭⲓ ⲓⲥ ϩⲓϫⲛ-ⲛϣⲟⲩϩⲛⲏⲉ [2]ⲉ?ⲧⲁⲗⲟⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲁϥⲕⲁ-ⲡⲉϥⲙⲁⲑⲟⲩ ϩⲓⲑⲏ ⲛϣⲟⲩϩⲛⲏⲉ(sic) ⲁϥϭⲟⲟⲗⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛϩⲃⲟⲟⲥ ⲛⲛⲉⲓⲁⲁⲩ. ⲉⲣⲉ-[3]ⲧⲉⲯⲏⲫ ⲛⲧⲍ ⲙⲫⲱⲛⲏ ϩⲛ-ⲧⲉⲩϭⲓϫ ⲥⲛⲧⲉ. ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ [4]ⲑⲱⲟⲑ ⲯⲓⲥ ⲛϣⲟ ⲁⲩⲱ ⲛ ⲛϣⲉ ⲙⲛ-ϣⲉϥⲉ ⲯⲓⲥ. ⲁϥⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲓⲥ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϫⲉ-ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ [5]ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲡⲓⲱⲧ [6]ⲙⲙⲛⲧ ⲛⲓⲙ ⲡⲁ-ⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ [7]ⲛ⊙ ϫⲉ-ϯⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲛⲉϥⲣⲁⲛ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲥ ⲛⲧⲉ-ⲡⲉ⊡ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

[8]ⲍⲁⲍⲁⲍⲁⲟⲩ ⲍⲱⲑⲍⲁⲍⲱⲑ ⲑⲱⲍⲁⲝⲁⲍⲱⲑ [9]ⲭⲉⲛⲟⲃⲓⲛⲩⲑ ⲁⲑⲁⲛⲏⲩ ⲱⲍⲏ ⲱⲍⲁⲛⲱⲍ [10]ⲕⲣⲟⲃⲓⲁⲗⲁⲑ.

ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ [11]ⲡⲁⲓⲱⲧ [12]ⲡⲓⲱⲧ | (52) p. 66. ⲛⲓⲙ ⲡⲁ-ⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ϫⲉ-ⲁⲓⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲛⲉⲕⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲥ ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲧⲉ-ⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⊙ ⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲛⲟⲃⲉ ⲛⲛⲁⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛⲅϥⲱⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲩⲁⲛⲟⲙⲓⲁ. ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲩ ⲉⲩⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲛ-ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲩ [13]ⲉⲛⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ. ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲩ ϫⲓⲛ-ⲧⲉⲩⲙⲛⲧⲕⲟⲩⲓ [14]ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ [15]ⲉⲛⲉⲧⲣⲉⲩⲱⲡ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲥ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡ⊙. ⲉϣⲱⲡⲉ ϭⲉ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲁⲕⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲛⲟⲃⲉ ⲛⲛⲁⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲁⲩⲱ ⲁⲕⲕⲁⲑⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲛⲉⲩⲁⲛⲟⲙⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲁⲕⲧⲣⲉⲩⲱⲡ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲥ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲁϯ ⲛⲁⲓ [16]ⲛⲟⲩⲙⲁⲉⲓⲛ ϩⲛ-ⲧⲉ-ⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ.

ⲁⲩⲱ ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛⲧⲁ-ⲓⲥ ϫⲟⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ

---

[1] Am. ⲧⲉⲓⲥϥⲣⲁⲅⲓⲥ. [2] W. ⲉⲡⲁⲗ(ⲟⲩ), Schw. ⲉⲡⲁⲗⲓ(ⲟ)ⲩ, Ms. ⲉ?ⲧⲁ-ⲗⲟⲟⲩ, lies ⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲗⲟⲟⲩ. [3] W. ⲉⲣⲉ-ⲧⲉⲙ⳨, Am. ⲉⲣⲉ-ⲡⲉ⳨, Schw. richtig ⲉⲣⲉ-ⲧⲉⲯⲏⲫ. [4] W. Schw. ⲑⲱⲟⲑ. [5] Am. ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ. [6] Ms. ⲙⲙⲛⲧ, lies ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ. [7] Am. ⲙⲡ⊙. [8] Am. ⲍⲁⲍⲁⲟⲩ. [9] W. ⲕⲉⲛⲟ-ⲃⲓⲛⲩⲉ, Schw. ⲭⲉⲛⲟⲃⲓⲛⲩⲉ, Am. ⲕⲉⲛⲟⲩⲃⲓⲛⲩⲉ. [10] W. ⲕⲣⲟⲃⲙⲗⲁⲑ, Am. ⲕⲣⲱⲃⲙⲗⲁⲑ. [11] Am. ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ. [12] Ms. ⲡⲓⲱⲧ ⲛⲓⲙ, lies ⲡⲓⲱⲧ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛⲓⲙ. [13] W. Schw. ⲉⲛⲉⲛⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ, Am. ⲉⲛⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲟⲛ. [14] Am. ϣⲁ ausgelassen. [15] Am. ⲉⲕⲧⲣⲉⲩⲱⲡ. [16] Am. ⲙⲁⲉⲓⲛ, W. ⲛⲛⲟⲩⲙⲁⲉⲓⲛ.

ϩⲙ-ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲡⲉⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲁⲩⲱ ⲁϥϯ ⲛⲁⲩ
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲧⲉⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ. ⲁϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲛⲧⲉⲩⲧⲉϩⲛⲉ ϩⲛ-
ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ [1]ⲛⲧⲥⲁϣϥⲉ ⲙⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲧⲁⲓ
ⲉϣⲁⲥⲧⲣⲉⲩⲱⲡ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲕⲗⲏⲣ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.
ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣⲁϣⲉ ⲛϭⲓ ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϩⲛ-ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲣⲁϣⲉ
ⲉⲛⲁϣⲱϥ. ϫⲉ-ⲁⲩϫⲓ ⲙⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲡⲉⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
[2]ⲁⲩⲱ ⲙⲛ-[3]ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉϣⲁⲥⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲉϣⲁⲥ-
ⲕⲁⲑⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲛⲉⲩⲁⲛⲟⲙⲓⲁ. ⲛⲥⲧⲣⲉⲩⲱⲡ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲕⲗⲏⲣ
ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡ⊙. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ [4]⟨Siegel⟩.

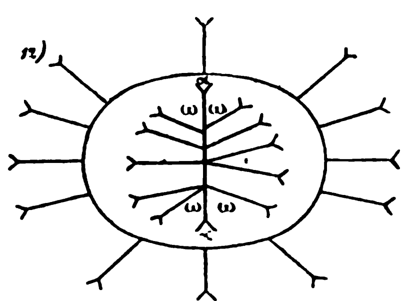
ⲓⲥ ⲇⲉ ⲁϥⲉⲓⲣⲉ ⲙⲡⲉⲓⲙ̅ⲣ̅ ⲉⲣⲉ-[5]ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ [6]ϭⲟ-
ⲟⲗⲉ [7]ⲛϩⲉϩⲃⲟⲟⲥ [8]ⲛⲉⲓⲁⲁⲩ [9]ⲉⲩⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲩ ⲙⲙⲟⲣⲥⲩⲛⲏ
ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲕⲩⲛⲟⲕⲉⲫⲁⲗⲟⲛ ⲛⲧⲉ-[10]ⲧⲉⲕⲣⲓⲥⲧⲏ ⲛϩⲟⲩⲛ ⲛⲣⲱⲟⲩ.
ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲙⲟⲛⲟⲕⲗⲁⲇⲟⲥ ⲛⲁⲣⲧⲉⲙⲓⲥⲓⲁ(ⲥ) ϩⲛ-ⲧⲉⲩϭⲓϫ ⲥⲛⲧⲉ
ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-[11]ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲕⲟⲗⲗⲁ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲙ-
ⲙⲟⲟⲩ [12]ⲉⲡⲉϥⲇ ⲛⲕⲟⲟϩ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ.

ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲟⲛ ⲙⲛⲛⲥⲁ-ⲛⲁⲓ ⲁⲓⲥ ⲧⲁⲗⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲛϣⲟⲩ-
ϩⲏⲛⲉ ⲙⲡⲙ̅ⲣ̅ ⲛϥⲓ-ⲧⲕⲁⲕⲓⲁ ⲛⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲙⲙⲁ-
ⲑⲏⲧⲏⲥ. ⲁϥⲧⲣⲉⲩⲕⲱⲧ ⲛⲟⲩϣⲟⲩⲣⲏ ϩⲣⲁⲓ ϩⲓϫⲛ-[13]ⲑⲁⲗⲁⲥⲓⲁ
ⲁϥϯ-ϣⲉ ⲛⲉⲗⲟⲟⲗⲉ | (53[g]) p. 67. [14]ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲓ-ⲁⲣⲕⲉⲩⲑⲓⲥ
ϩⲓ-ⲙⲁⲗⲁⲃⲁⲑⲣⲟⲛ ϩⲓ-[15]ⲕⲟⲩⲱϣⲓ? ϩⲓ-ⲁⲙⲓⲁⲛⲧⲟⲛ ⲙⲛ-
ⲟⲩⲱⲛⲉ ϫⲉ-ⲁⲭⲁⲧⲏⲥ ⲙⲛ-ⲟⲩⲗⲓⲃⲁⲛⲟⲥ. ⲁⲩⲱ [16]ⲁϥⲧⲣⲉ-
ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲕⲟⲗⲟⲩ ⲛϩⲃⲟⲟⲥ ⲛⲛⲉⲓⲁⲁⲩ. [17]ⲁϥ-
ⲧⲣⲉⲩⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲩ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ-ⲟⲩⲁⲣⲧⲉⲙⲓⲥⲓⲁⲥ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲱ

---

[1] W. Am. ⲙⲛⲥⲁϣϥⲉ. [2] Am. ⲁⲩⲱ ausgel. [3] Schw. ⲧⲉⲥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ, W. richtig ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. [4] Am. giebt ein anderes Siegel. [5] Ms. ⲛⲉϥ-ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲣⲟⲩ, lies ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. [6] Am. ϭⲟⲟⲗⲉ ausgelassen. [7] Ms. ⲛϩⲉϩⲃⲟⲟⲥ, lies ⲛϩⲉⲛϩⲃⲟⲟⲥ. [8] W. Schw. ⲛⲉⲓⲁⲁⲧ, Ms. ⲛⲉⲓⲁⲁⲩ. [9] W. ⲉⲩⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲛ. [10] W. ⲧⲉⲕⲣⲏⲥⲧⲏ, Am. ⲧⲉⲕⲣⲏⲧⲏ(?), Stelle zerstört. [11] W. Schw. ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲉⲕⲟⲗⲗⲁ, Ms. ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲧⲉ. [12] Am. ⲉⲡⲇ. [13] Am. ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲓⲁ. [g] Rechter Rand abgebrochen, 29 × 15 cm. [14] Am. ϩⲣⲁⲓ. [15] W. ⲕⲟⲩϣⲩ sic videtur, Schw. ⲕⲟⲩϣⲩ aut ⲓ, Am. ⲕⲟⲩⲱϣⲧ, Ms. ⲕⲟⲩ(ⲱ)ϣⲩ?. [16] Am. ⲁϥⲧⲣⲉⲓ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. [17] Am. ⲁϥ-ⲧⲉⲩⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲩ.

ⲛⲟⲩⲗⲓⲃⲁⲛⲟⲥ ⲛϩⲟⲩⲛ ⲛⲣⲱⲟⲩ. ⲁϥⲕⲱ ⲛⲧⲉϥⲯⲏⲫⲟⲥ [1]ⲙ-ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛϩⲁⲙⲏⲛ [2]ⲛϩⲟⲩⲉⲓⲧ ϩⲛ-ⲧⲉϥϭⲓϫ [3]ⲫⲗ. [4]ⲁⲩⲕⲟⲗⲁ ⲛⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ. ⲁⲩⲱ ϩⲓⲑⲏ [5]ⲛⲛϣⲟⲩϩⲛⲏⲉ. ⲉⲛ-ⲧⲁϥⲧⲁⲗⲟⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ. ⲁⲓⲥ ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ [6]ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲧⲉ-ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲛⲧⲉ-ⲧⲁ-ⲗⲏⲑⲓⲁ. [7]ⲍⲏⲍⲏⲍⲱ ⲓⲁⲍⲱⲍ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉⲥϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲍⲱⲍⲱⲍⲁⲓ.



ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲓⲥ ⲟⲩⲱ [8]ⲉϥ-ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏ-ⲧⲏⲥ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲡⲁ-ⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁⲓⲥ ⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ϩⲓϫⲛ-ⲛϣⲟⲩϩⲛⲏⲉ. ⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁ-ⲗⲟⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ. ⲁϥϫⲱ ⲛ†ⲉⲩⲭⲏ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϫⲉ-ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲡⲓⲱⲧ [9]ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛⲓⲙ ⲡⲁⲡⲉ-ⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ϫⲉ-†ⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ [10]ⲛⲛⲉⲕⲣⲁⲛ ⲛⲁⲫ-ⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲛⲧⲉ-ⲡⲉ[o] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. [11]ⲛⲏⲣⲏⲛⲏⲣ. ⲍⲟⲫⲟⲛⲏⲣ. [13]ⲍⲟⲓⲗⲑⲉⲓⲍⲟⲩⲃⲁⲱ· ϫⲟⲩⲃⲁⲱ· ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ.

ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲡⲓⲱⲧ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛⲓⲙ ⲡⲁⲡⲉ-ⲣⲁⲛⲧⲟⲛ [14]ⲛ◉. ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ [15]ⲛⲅⲁⲛⲁⲅⲁⲍⲉ ⲛⲥⲁⲃⲁⲱⲑ ⲡⲁⲇⲁⲙⲁⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉϥⲁⲣⲭⲏⲅⲟⲥ [16]ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲥⲉⲉⲓ ⲛⲥⲉϥⲓ ⲛⲧⲉⲩⲕⲁⲕⲓⲁ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲛⲁⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ.

---

[1] W. Am. ⲙⲡϣⲱⲣⲡ. [2] W. Am. ⲛϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ ⲛⲧⲉⲩϭⲓϫ, ⲛϩⲟⲩⲉⲓⲧ ist neben ⲙⲡϣⲟⲣⲡ überflüssig. [3] W. (ψλ) forte ϩ vel ⲉ sic videtur vel ⲫλ vel ϥⲓλ, Ms. Schw. ⲫλ, Am. hat es ausgel. [4] Am. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲕⲟⲗⲗⲁ, Ms. ⲁⲩⲕⲟⲗⲁ, lies ⲁⲩⲕⲟⲗⲗⲁ. [5] W. ⲛⲛϣⲟⲩϩⲛⲏⲛ. [6] W. Schw. ⲛⲛⲉϥ-ⲙⲁⲑⲏ̅. [7] ⲍⲏⲍⲏ ⲓⲁⲍⲱⲍ. [8] Nach Schw. forma lit. ⲫ est †, doch nicht der Fall. [9] W. Schw. ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ. [10] Am. ⲙⲡⲉⲕⲣⲁⲛ. [11] Am. ⲛⲏⲣⲏⲧⲏⲣ. [12] Am. anderes Siegel. [13] W. Am. ⲍⲟⲓⲗⲑⲟⲍⲟⲩⲃⲁⲱ, „ⲓⲗ" im Ms. fraglich, ω? [14] W. Am. ⲛⲟ. [15] Ms. ⲛⲅⲁⲛⲁⲅⲁⲍⲉ, lies ⲛⲅⲁⲛⲁⲅⲕⲁⲍⲉ. [16] W. hat ⲧⲏⲣⲟⲩ nicht ausgelassen, Am. ⲙⲛ-ⲁⲣⲭⲏⲅⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

[1]ⲛⲧⲉⲣⲉϥϫⲱ ⲇⲉ ⲛϯⲉⲩⲭⲏ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ [2]ⲉⲡⲉϥⲧⲟⲩ-
ⲕⲟⲟϩ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲛⲧⲟϥ ⲙⲛ-ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲁϥ-
ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲛ-[3]ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲡⲙⲉϩⲃ̄
ⲛϩⲁⲙⲏⲛ ⲉⲧⲉ-ⲧⲁⲓ ⲧⲉ

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ [4]ⲛⲧⲉ-ⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ [5]ⲍⲁⲭⲱ-
ⲍⲁⲕⲱⲍ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉⲥϩⲉⲣⲙ/ ⲍⲭⲱⲍⲟⲍⲱ.

ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲓⲥ ⲟⲩⲱ [6]ⲉϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ
ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ [7]ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲁⲛⲁⲣ |
(54) p. 68. ϥⲓ [7]ⲛⲧⲉⲩⲕⲁⲕⲓⲁ ⲧⲏⲣⲥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ
ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣⲁϣⲉ ϩⲛ-ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲣⲁϣⲉ ⲉⲛⲁϣⲱϥ. ϫⲉ-ⲁⲧ-
ⲕⲁⲕⲓⲁ ⲧⲏⲣⲥ ⲛⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲱϫⲛ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛ-
ⲧⲉⲣⲉ-ⲧⲕⲁⲕⲓⲁ ⲛⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲱϫⲛ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲁⲩϣⲱⲡⲉ
ⲉⲩⲟ ⲛⲁⲑⲁⲛⲁⲧⲟⲥ [9]ⲛϭⲓ ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲉⲩⲟⲩⲏϩ ⲛⲥⲁ-ⲓⲥ
ϩⲛ-ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲣⲟⲟⲩ.

ⲓⲥ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ-ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲛⲧⲁ-
ⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲛⲧⲁⲓϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲙ̄ⲩ̄ ⲙⲛ-
ⲛⲉⲩⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ. ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ. ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ.
ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲡⲁⲣⲁⲗⲏⲙⲡⲧⲱⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲯⲏⲫⲟⲥ ⲙⲛ-
ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲛⲧⲉ-ⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲉⲧⲃⲉ-ⲑⲉ ⲛⲉ-
ⲛⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲱⲕ ⲉⲛⲉⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲱⲧⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ
ⲙⲫⲟⲩⲛ ⲛⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϯⲛⲁϫⲱ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲛⲛⲣⲁⲛ ⲛⲛⲉⲩ-
ⲁⲡⲟⲗ̄ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲯⲏⲫⲟⲥ.

ⲧⲉⲛⲟⲩ ϭⲉ ⲥⲱⲧⲙ ⲛⲧⲁϫⲱ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲉⲧⲃⲉ-ⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛⲧⲉⲧⲛⲯⲩⲭⲏ ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲁⲓϫⲱ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲛⲛⲉⲓⲙ̄ⲩ̄ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲙⲛ-
ⲛⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-
ⲡⲥⲱⲙⲁ. ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲓⲣⲉ ⲛⲛⲉⲓⲙ̄ⲩ̄ [10]ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧ-
ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ. ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ ϣⲁ-

---

[1] W. Am. ⲛⲧⲉⲣⲉϥϫⲟ. [2] W. nicht ⲉⲡ(ⲉ)ϥⲧⲟⲟⲩ, Am. ⲉⲡϥⲧⲟⲩ. [3] W. Am. ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. [4] W. ⲛⲧⲉⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. [5] W. Am. ⲍⲁⲗⲱⲍⲁⲕⲱⲍ. [6] Am. ⲉϥⲥⲣⲁⲅⲓⲍⲉ. [7] Am. ⲉⲧⲉⲩⲛⲟⲩ. [8] W. Am. ⲛⲧⲕⲁⲕⲓⲁ. [9] Am. ϩⲛ ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. [10] Ms. ⲛⲁⲓⲱⲛ, lies ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ.

ⲡⲉⲓⲛⲟϭ ⲛⲥⲟⲟⲩ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ. [1]ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲛⲧⲟϥ [2]ⲥⲉⲛⲁⲡⲱⲧ ⲉⲡⲉⲙⲛⲧ ⲉϩⲃⲟⲩⲣ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲁⲣⲭⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲇⲉ ⲉⲡⲥⲟⲟⲩ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲥⲉⲛⲁⲕⲁⲧⲉⲭⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲙⲡⲙ̅ⲣ̅ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟϭ ⲙⲙ̅ⲣ̅ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲛ-ⲛⲉ[ⲟ] ⲛⲧⲉ-ⲡⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ ⲛⲧⲉ-ⲛⲓⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩϩⲙ ⲧⲏⲣϥ ⲛⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁϫⲓ ⲙⲡⲙ̅ⲣ̅ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲥⲉⲟⲩⲟⲧⲃ ⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲓⲙ. ϩⲓ-ⲙⲛⲧϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲉ-ⲛⲉⲓⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉ́-ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉ [3]ⲡⲙⲛⲧⲓⲃ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲧⲉ-ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-[4]ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟϭ ⲙⲙ̅ⲣ̅ ⲙⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲛ-ⲛⲉ[ⲟ] ⲙⲡⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ ⲛⲧⲉ-ⲛⲓⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ. ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ [5]ϭⲉ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ | (55[h]) p. 69. ϣϣⲉ ⲉⲣⲟϥ [6]ⲉⲧⲣⲉϥϫⲓ ⲙⲡⲙ̅ⲣ̅ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉϥⲉϣⲱⲡⲉ ⲙⲡⲁⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ. ⲁⲩⲱ [7]ⲉⲩϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙ̅ⲣ̅ ⲛⲓⲙ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲙ̅ⲣ̅ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲡⲉⲧⲛⲁϫⲓ ϭⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-[8]ⲛⲉⲓⲙ̅ⲣ̅ ϣϣⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲧⲣⲉϥϫⲓ ⲙⲡⲙ̅ⲣ̅ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ ϭⲉ ϯϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ ϫⲉ-ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛϫⲓ ⲙⲡⲙ̅ⲣ̅ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲃⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲛⲁⲁⲩ ⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲛ-ⲛⲉⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲛⲁⲁⲩ ⲉⲛⲧⲉⲧⲛⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲛⲉⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲛⲁⲁⲩ ϫⲓⲛ-ⲧⲉⲧⲙⲛⲧⲕⲟⲩⲓ ϩⲉⲱⲥ ϣⲁ-ⲡⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ϣⲁ-ⲡϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲙⲣⲣⲉ ⲛⲧⲥⲁⲣⲍ [9]ⲛⲑⲓⲙⲁⲣ ⲥⲉⲛⲁϥⲟⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲁⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲙⲡⲙ̅ⲣ̅ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ.

ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲉⲓ ⲉⲧⲉⲧⲛⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲥⲱⲙⲁ. ⲉⲁⲧⲉⲧⲛⲉⲓⲣⲉ ⲙⲡⲉϥⲙ̅ⲣ̅ ⲙⲛ-ⲧⲉϥⲕⲉⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ. ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ

---

[1] Diese Stelle verwischt, W. Schw. ⲛⲓⲥ, Ms. ⲛⲁⲓ. [2] W. Schw. ⲥⲉⲛⲁⲧⲱⲧ. [3] W. hat richtig ⲡⲙⲛⲧⲓⲃ, nicht ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ. [4] W. ⲛⲧⲉϥ. [5] W. ϭⲉ ausgel. [h] Rechter Rand abgebrochen, 29 1/2 × 14 1/2 cm. [6] W. ⲉⲧⲣⲉⲩϫⲓ. [7] Ms. ⲉⲩϫⲏⲕ, besser ⲉϥϫⲏⲕ. [8] W. ⲛⲉⲥⲙ̅ⲣ̅. [9] Ms. ⲛⲑⲓⲙⲁⲣ = ⲛⲑⲓⲙⲁⲣⲙⲉⲛⲏ.

ϣⲁⲩⲡⲱⲧ ⲉⲡⲉⲙⲛⲧ ⲉϩⲃⲟⲩⲣ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲁⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲙⲡ⳩ ⲙ⸗
ⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲉⲣϣⲁⲛ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲟⲕⲟⲩ
ⲛⲁⲩ ϣⲁⲣⲉ-ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲡⲉ[ⲟ] ⲧⲃⲃⲟ ⲙⲡⲙⲉϩⲓⲃ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ
ϫⲉ-ⲉⲣⲉ-ⲛⲉϩⲓⲟⲟⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲧⲃⲃⲟ ⲉⲧⲉⲧⲛⲛⲏⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲓⲱⲟⲩ.
ⲁⲩⲱ [1]ϣⲁϥⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲡⲉ[ⲟ] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲁⲩⲱ
[2]ⲧⲉⲧⲛⲉϭⲱϣⲧ ⲉⲧⲡⲉ [3]ϫⲓⲛ-ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛⲧⲉⲧⲛⲛⲁⲩ ⲉⲛⲉϩⲓⲟⲟⲩⲉ
ⲛⲧⲉ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲁⲩⲧⲃⲃⲟ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-
ⲁⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲱⲧ ⲉⲡⲉⲙⲛⲧ ⲉϩⲃⲟⲩⲣ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧⲟⲩ
ⲧⲏⲣⲟⲩ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲉⲣϣⲁⲛ-ⲛⲉϩⲓⲟⲟⲩⲉ ⲧⲃⲃⲟ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ
[5]ⲙⲡ⳩ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛ-ⲛⲉϥⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲙⲛ-ⲛⲉϥ⸗
ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉϥⲯⲏⲫⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ.

ⲛⲧⲱⲧⲛ ϩⲱⲧ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲛⲁⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛϫⲓ-ⲛⲁⲓ
ⲛⲧⲉⲧⲛⲉⲓ ⲉⲧⲉⲧⲛⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲥⲱⲙⲁ ⲧⲉⲧⲛⲉϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲓⲗⲓ⸗
ⲕⲣⲓⲛⲉⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ [5]ⲉⲧⲉⲧⲛⲃⲱϭⲉ [6]ⲉⲧⲡⲉ ⲛⲥⲁ-ⲛⲉⲧⲛⲉⲣⲏⲩ ⲛⲧⲉ⸗
ⲧⲛⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲙⲙⲁ [7]ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲏⲣ
ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ϩⲉⲱⲥ [8]ⲙⲙⲛ-ⲗⲁⲁⲩ [9]ϩⲓ-ⲛⲉϩⲓⲟⲟⲩⲉ [10]ϣⲁⲛ⸗
ⲧⲉⲧⲛⲡⲱϩ ⲉⲛⲉ[ⲟ] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲧⲟⲧⲉ ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲉϥⲫⲩⲗⲁⲝ [11]ⲛⲙⲡⲩⲗⲏ ⲙⲡⲉ[ⲟ] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ
ϣⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲡ⳩ ⲙⲡⲕⲁ- | (56) p. 70. ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲁⲧⲉ⸗
ⲧⲛⲁⲁϥ ⲙⲛ-ⲛⲉϥⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲙⲛ-ⲛⲉϥⲉⲛⲧⲟⲗⲟⲟⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲧⲉⲥⲫⲣ ϩⲓ-ⲧⲉⲧⲛⲧⲉϩⲛⲉ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩⲛⲁⲩ
[12]ⲉⲧⲉⲯⲏⲫⲟⲥ [13]ⲟ ⲛⲛⲉⲧⲛϭⲓϫ.

ⲧⲟⲧⲉ ϣⲁⲣⲉ-ⲡⲉⲯⲓⲥ ⲙⲫⲩⲗⲁⲝ ⲟⲩⲱⲛ ⲛⲏⲧⲛ ⲛⲙⲡⲩⲗⲏ
ⲙⲡⲉ[ⲟ] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲛⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉ[ⲟ] ⲙⲡ⊙.

---

[1] Ms. ϣⲁϥⲟⲩⲟⲛϩ, besser ϣⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ. [2] ⲧⲉⲧⲛⲉϭⲱϣⲧ ist eine dialekt. Form des Fut. I. st. ⲧⲉⲧⲛⲁϭⲱϣⲧ; sie kommt im Folgenden häufig vor. [3] W. ϫⲓⲥⲛⲉⲥⲏⲧ. [4] W. Schw. ⲙ⳩, Ms. ⲙⲡ⳩. [5] Ms. ⲉⲧⲉⲧⲛ⸗ⲃⲱϭⲉ dial., lies ⲉⲧⲉⲧⲛϥⲱϭⲉ. [6] W. ⲉⲡⲉ ⲉⲛⲥⲁ. [7] W. ⲉⲩⲉⲣⲉ. [8] W. ⲙⲛ ⲛ̅ⲗⲁⲁⲩ ϩⲛ. [9] Schw. W. ⲛⲉϩⲟⲟⲩⲉ, Ms. ⲛⲉϩⲓⲟⲟⲩⲉ. [10] W. ϣⲁⲛⲧⲣⲓⲛ⸗ⲡⲱϩ. [11] W. ⲙⲡⲩⲗⲏ. [12] W. ⲉⲧⲉϥⲏⲫⲟⲥ. [13] W. Schw. ⲟ ⲛⲛⲉⲧⲛϭⲓϫ, lies ϩⲛ-ⲛⲉⲧⲛϭⲓϫ.

[1]ⲙⲁⲣⲉ-ⲛⲉϥⲫⲩⲗⲁⲝ ϣⲁϫⲉ ⲛⲙⲙⲏⲧⲛ ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ [2]ⲛⲛⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲉⲩⲯ̄.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲁⲙⲏⲛ ϣⲁⲣⲉ-[3]ⲡⲅ̄ ⲛϩⲁⲙⲏⲛ ϯ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲛ-ⲡⲉⲩⲯ̄. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲥⲉⲛⲁϯ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲏⲧⲛ ⲧⲉⲧⲛⲁⲟⲩⲱⲧⲃ ⲟⲛ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ.

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲃⲱⲕ ⲉⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡⲁⲗⲟⲩ ⲙⲡⲁⲗⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲯ̄ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣ̄ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ [4]ⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ.

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ [5]ⲉⲧⲧⲁⲝⲓⲥ [6]ⲛⲛϩⲁⲧⲣⲉⲉⲩ [7]ⲛⲥⲱⲣ̄ ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲯ̄ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣ̄ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ [8]ⲛⲣⲁⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲙⲡⲉϥϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲥⲁⲃⲁⲱⲑ ⲡⲁⲡⲉ⊡ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲧⲉϥⲧⲁⲝⲓⲥ ϥⲛⲁⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ [9]ⲙⲙⲱⲧⲛ [10]ϩⲛ-ⲧⲉϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ϥⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉϥⲙⲩⲥⲧⲏⲣ̄ [11]ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉϥϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲓⲁⲱ ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲁⲡⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ϥⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉϥⲯ̄ ⲙⲛ-ⲧⲉϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉϥϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡⲥⲁϣϥ ⲛϩⲁⲙⲏⲛ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲯ̄ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ [12]ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡϯⲟⲩ ⲛϣⲏⲛ ⲛⲧⲉ-ⲡⲉ⊡ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲛϣⲏⲛ ⲛⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ. ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲯ̄ ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟϭ ⲙⲯ̄ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲛⲟϭ ⲛⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟ ⲛⲣⲣⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲙ-ⲡⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣ̄ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

---

[1] Ms. ⲙⲁⲣⲉ dial., lies ⲙⲉⲣⲉ. [2] Ms. ⲛⲛⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ, lies ⲛⲛⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. [3] W. ⲧⲅ̄. [4] W. ⲧⲉⲧ(ⲛⲁⲥ)ⲃⲱⲕ. [5] W. ⲉⲧⲧⲁϩⲓⲥ. [6] W. ⲛⲛϩ(ⲁⲧ)ⲣⲉ(ϩⲩ). [7] Ms. ⲛⲥⲱⲣ̄ = ⲛⲥⲱⲧⲏⲣ. [8] W. hat ⲛⲣⲁⲛ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲙⲡⲉϥϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡⲛⲟϭ ausgel. [9] W. ⲙⲙⲟⲩⲛ. [10] W. ϩⲓ. [11] W. ⲙⲛⲧⲛⲟϭ. [12] W. ⲙⲙⲉⲩϩⲟⲩⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ | (57[i]) p. 71. ⲙ̄ⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲥⲁϣϥⲉ ⲙ̄ⲫⲱⲛⲏ ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲛⲟϭ ⲙ̄⳨ ⲙⲛ̄-ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉ[ⲟ] ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲛ̄-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩ⳨ ⲙⲛ̄-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣ ⲙⲛ̄-ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉ[ⲟ] ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩ⳨ ⲙⲛ̄-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣ ⲙⲛ̄-ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉ[ⲟ] ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ [1]ⲙⲛ̄ⲡⲣⲟⲩⲡⲉⲣⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ. ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩ⳨ ⲙⲛ̄-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. ⲙⲛ̄-[2]ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉ[ⲟ] ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲡⲣⲟⲩⲡⲉⲣⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲛ. ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩ⳨ ⲙⲛ̄-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ̄-ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉ[ⲟ] ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲁⲙⲓⲁⲛⲧⲟⲥ. ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩ⳨ ⲙⲛ̄-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ̄-ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡ⊙.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲡⲣⲟⲩⲡⲉⲣⲁⲙⲓⲁⲛⲧⲟⲥ. ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩ⳨ ⲙⲛ̄-[3]ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉ[ⲟ] ⲙ̄ⲡ⊙ ⲙⲛ̄-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ [4]ⲙ̄ⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ. ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩ⳨ ⲙⲛ̄-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ̄-[5]ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉ[ⲟ] ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ [6]ⲛ̄ⲛⲉⲩⲡⲉⲣⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲙ-

---

[i] Dieses Blatt sehr zerstört, die einzelnen Teile verkehrt geklebt, 28 × 15½ cm. [1] Ms. ⲙⲛ̄ⲡⲣⲟⲩⲡⲉⲣⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ, lies ⲛ̄ⲙ̄ⲡⲣⲟⲩⲡⲉⲣⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ. [2] W. ⲧⲛⲟϭ. [3] W. ⲧⲛⲟϭ. [4] W. ⲉⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ. [5] W. ⲧⲛⲟϭ. [6] Ms. ⲛ̄ⲛⲉⲩⲡⲉⲣⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ, lies ⲛ̄ⲛ̄ⲩⲡⲉⲣⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ.

ⲙⲙⲁⲩ ⲥⲉⲛⲁ† ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲯ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⊙.

[1]ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲛⲓⲁ-ⲡⲁⲧⲱⲣ. ⲥⲉⲛⲁ† ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲯ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ | (58) p. 72. [2]ⲙⲡⲉ⊡ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

[3]ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ [4]ⲛⲛⲉⲓ-ⲡⲣⲟⲁⲡⲁⲧⲱⲣ ⲥⲉⲛⲁ† ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲯ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲧ†ⲉ ⲛⲭⲁⲣⲁⲅⲙⲏ ⲛⲟⲩⲟⲓⲛ. ⲥⲉⲛⲁ† ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲯ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

[5]ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡⲓϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲭⲱⲣⲏⲙⲁ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲙ-ⲙⲁⲩ. ⲥⲉⲛⲁ† ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲯ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡ†ⲟⲩ ⲙⲡⲁⲣⲁⲥⲧⲁⲧⲏⲥ ⲛⲧⲉ-ⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⊙. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛ-ⲡⲱϩ ⲉⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲥⲉⲛⲁ† ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲯ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩ-ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⊙.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲛⲉⲧⲣⲓⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲟⲥ [6]ⲛⲧⲉ-ⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⊙. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲥⲉⲛⲁ† ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲯ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙⲡ⊙ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ [7]ⲛⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲣⲟ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲥⲉⲛⲁ† ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲯ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉ⊡ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

---

[1] Besser [ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ] ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ. [2] Schw. ⲙⲡⲉⲯ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. [3] Ms. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ausgel. [4] W. ⲛⲛⲉⲓⲡⲣⲟⲁⲡⲁⲧⲱⲣ. [5] Ms. ⲡⲁⲗⲓⲛ, lies ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ. [6] W. ⲛⲧⲉ⊡. [7] Ms. ⲛⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ, besser ⲛⲛⲉ-ⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲧⲱϣ ϥⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉϥ⳨ ⲙⲛ-ⲧⲉϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉ[o] ⲙⲡ⊙.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲁⲟⲩⲱⲧⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ [1]ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲧⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ. ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩ⳨ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉ[o] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ [2]ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ [3]ⲙⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲥⲓⲅⲏ ⲙⲛ-ⲡⲉϩⲣⲟⲕ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩ⳨ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉ[o] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

[4]ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲁⲟⲩⲱⲧⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲩϩ | (59[k]) p. 73. ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ. ⲉⲧⲥⲏⲕ ⲉⲣⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲣⲟ ⲙⲡⲉ[o] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲛⲟϭ ⲙ⳨ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉ[o] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛϫⲓⲟⲟⲣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲱⲧⲃ ⲙⲙⲟⲟⲩ [5]ⲉϩⲟⲩⲛ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲡⲱϩ ⲉⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲣⲣⲟ ⲙⲡⲉⲓ[o] ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲧⲏⲣϥ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲓⲉⲟⲩ.

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ϥⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛⲉⲓⲣⲉ ⲙⲡ⳨ ⲙⲡⲉ[o] ⲙⲡⲟⲩⲟⲓⲛ ⲧⲏⲣϥ ⲙⲛ-ⲡ⳨ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛ-ⲛⲉϥⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲙⲛ-ⲛⲉϥϣⲟⲩϩⲛⲏⲉ. [6]ⲉⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲛⲧⲁⲗⲟⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲛ-[7]ⲛⲉϥϩⲃⲏⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ-ⲁⲧⲉⲧⲛϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲉ-ⲡ⳨ ⲙⲛ-ⲛⲉϥϩⲃⲏⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲧⲟⲧⲉ ϥⲛⲁⲣⲁϣⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲛ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲛϭⲓ ⲓⲉⲟⲩ ⲡⲓⲱⲧ ⲙⲡⲉ[o] ⲙⲡ⊙. ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ [8]ⲟⲛ ϥⲛⲁϯ

---

[1] W. ⲉⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ. [2] W. ⲧⲉⲧⲛⲉϫⲱⲕ, Ms. ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ. [3] W. ⲙⲛⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲛ . . . ., Ms. ⲙⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲥⲓⲅⲏ. [4] W. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ausgelassen. [5] W. hat ⲉϩⲟⲩ̄. [k] In der Mitte und am Schluss des Blattes einige Lücken, die Ränder erhalten, 28 1/2 × 17 cm. [6] W. Schw. ⲉⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲛⲡⲁⲗⲟⲟⲩ, Ms. ⲉⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲛⲧⲁⲗⲟⲟⲩ. [7] W. ⲛⲉϳϩⲃⲏⲩⲉ, nicht ⲛⲉⲓϩⲃⲏⲩⲉ. [8] W. Schw. ⲟⲛ ausgelassen.

ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉϥⲯ̄ ⲙⲛ-ⲧⲉϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉ[ⲟ] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟϭ [1]ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ [2]ⲡⲉ[ⲟ] ⲧⲏⲣϥ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲃⲱⲕ ⲇⲉ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲣⲉ-ⲓⲉⲟⲩ ⲟⲛ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲛⲟϭ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϥⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉϥⲯ̄ ⲙⲛ-ⲧⲉϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉ[ⲟ] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉϥϩⲟⲩⲛ ⲉϫⲛ-ⲙⲡⲩⲗⲏ ⲙⲡⲉ[ⲟ] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ-ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲡⲉ ⲛ[ⲟ] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲇⲉ ⲉⲡⲉϥⲫⲩⲗⲁⲝ ⲛⲙⲡⲩⲗⲏ ⲙⲡⲙⲉϩⲃ̄ ⲛ[ⲟ] ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲁϫⲓ-ⲡⲯ̄ ⲙⲛ-ⲧⲉϥⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ.

ⲁⲩⲱ ⲉⲣϣⲁⲛ-ⲡⲉϥⲫⲩⲗⲁⲝ ⲁⲟⲩⲱⲛ [3](ⲛⲏⲧⲛ) ⲛⲙⲡⲩⲗⲏ ⲙⲡⲙⲉϩⲃ̄ [4]ⲛⲑⲏⲥⲣ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ | (60) p. 74. [5]ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ϣⲁ-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ [6]ⲛⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. [7]ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ. [8]ⲏⲍⲁⲍⲱ. [9]ⲍⲱⲱⲁⲍ. ⲉⲓⲱⲍ (ⲛⲓⲙ) ⲏⲱⲍⲁⲍⲱⲍ. ⲛⲁⲓ [10]ϭⲉ ⲛⲉ ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲛⲉⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲧⲉ-ⲡⲙⲉϩⲃ̄ ⲛ[ⲟ] ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲛⲉⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲛⲧⲟⲟⲩ ϩⲱⲟⲩ ⲟⲛ ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲩⲛⲟϭ ⲙⲯ̄ ⲛⲧⲉ-ⲡⲙⲉ(ϩⲃ̄) ⲛ[ⲟ] ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅ [11]ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲧⲉ-ⲡⲙⲉϩⲃ̄ ⲛⲑⲏⲥⲣ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲧⲙⲉϩⲓⲃ̄ ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲧⲉ-ⲡⲙⲉϩⲓⲃ̄ ⲛⲛⲟϭ ⲛⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲧⲉ-ⲛⲉⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ⲛⲁⲓ [12]ⲛⲧⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲁϫⲓ-

---

[1] W. nicht ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ, sondern ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. [2] Ms. ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲡⲉ[ⲟ], lies ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉⲡⲉ[ⲟ]. [3] W. ⲡⲉ(ⲡⲗⲏ). [4] W. ⲛⲑⲏⲧⲣ. [5] W. ⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ. [6] Ms. ⲛⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ, besser ⲛⲛⲉⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ. [7] W. ⲉⲧⲉⲧⲛϯ (ⲡⲉ) ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ. [8] W. ⲙⲁⲍⲁⲍⲱ. [9] W. ⲕⲱ.... ⲁⲍⲉⲍⲓⲟⲍⲟ (ⲛⲓⲙ) ⲏⲱⲍⲁⲍⲱⲍ. [10] W. ⲕⲉ. [11] W. ⲙⲡⲛⲟϭ. [12] W. Schw. ⲛⲧⲁϥⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲉ.

ⲡⲭ̄ ⲙ̄ⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲛ-[1]ⲧⲉϥⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ. ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲏⲡ ⲉⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ̄ ϩⲱⲟⲩ ⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲛⲟϭ ⲙ̄ⲭ̄ ⲙ̄ⲛ-ⲧⲉⲩⲛⲟϭ [2]ⲛ̄ⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲙ̄ⲛ-ⲧⲉⲩ-ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ.

ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ [3]ϩⲱ(ⲟⲩ) ⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲉⲧⲉ-ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉ [4]ⲧⲙ̄ⲛⲓⲃ ⲛ̄ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲟⲩⲛ-ⲓⲃ ⲇⲉ ⲛ̄ⲕⲉⲫⲁⲗⲏ ϩⲛ̄-ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲛⲁⲓ ϭⲉ ⲛⲉ ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ [5]ⲍⲱⲍⲏⲍⲱⲍⲁ ⲍⲱⲍⲉⲍⲁⲍ [6]ⲑⲱⲍⲱⲍⲁⲍ ⲑⲏⲍⲏⲍⲱⲍ. ⲁⲍⲱⲏⲍⲱⲍⲏⲁ. ⲑⲏⲍⲱⲍⲁⲏ. ⲏⲍⲱⲏⲍⲁⲍ ⲁⲑⲱⲍⲱⲏⲥ ⲏⲍⲱⲏⲍ ⲍⲏⲏⲏⲯⲱⲍ ⲍⲁⲍ(ⲟⲍ).... ⲍⲁⲁⲍⲏ(ⲓ)ⲱⲍ.

ⲛⲁⲓ ϭⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲉ-ⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲛⲁⲓ ϭⲉ ⲥⲉⲛⲁⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ [7]ϩⲙ̄-ⲡⲉⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲥⲉⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲣⲁⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ [8]ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ [9]ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲣⲟⲛ [10]ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ⲡⲓⲱⲧ [11]ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛⲓⲙ [12]ⲓⲍ ⲍⲁ...... ... [13]ⲍⲱⲍ ⲱⲱⲱⲱⲱⲱⲱ [14][ⲉⲉⲉ]ⲉⲉⲉⲉ | (14[1]) p. 75. ⲟⲟⲟⲟⲟⲟⲟ ⲩⲩⲩⲩⲩⲩⲩ. ⲓⲍⲏ. ⲍⲱⲍⲱ. ⲍⲉⲍⲱⲍⲱ. ⲍⲱⲍⲱⲟⲓ. ⲉⲍⲱⲓⲱ. [15]ⲉⲓⲁⲡⲧⲑⲁ ⲉⲓⲁⲡⲧⲑⲁ ⲉⲧⲉ-[16]ⲡⲁ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛⲓⲙ ϫⲉ-ⲛ̄ⲧⲁ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄-ⲁⲗⲫⲁ ⲉⲩⲛⲁⲕⲟⲧⲟⲩ ⲉϩ [17]ⲉϣϫⲉ ⲉⲩⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϫⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲉ-ϫⲱⲕ ⲛⲓⲙ. ⲉⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ϭⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ [18]ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲕⲉⲧⲛ̄ⲛⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲛⲟϭ ⲛ̄ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛ̄ⲥⲉⲓ ⲛ̄ⲥⲁ-ⲡⲉⲙⲛ̄ⲧⲓⲃ ⲛ̄ⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉ [19]ⲡⲙ̄ⲛⲓⲃ ⲙ̄ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲁⲩϫⲓ ⲙ̄ⲡⲭ̄ ⲙ̄-

[1] W. Schw. ⲧⲉⲩⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ. [2] W. Schw. ⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ, **Ms.** ⲛⲁⲡⲟ-ⲗⲟⲅⲓⲁ. [3] W. ϩⲱ... ⲉⲛⲁ(ⲩ)ⲧⲁⲝⲓⲥ. [4] Ms. ⲧⲙⲛⲓⲃ, lies ⲧⲙⲛⲧⲓⲃ. [5] W. ⲍⲁⲓⲍⲏⲍⲱⲍⲁ. [6] W. ⲑⲱⲍⲁⲍⲁⲍ. [7] W. Schw. ⲙⲡⲉⲩⲧⲟⲡⲟⲥ, **Ms.** ϩⲙ-ⲡⲉⲩ-ⲧⲟⲡⲟⲥ. [8] W. ⲉⲧ(ⲱ)ⲟⲩ ⲛⲉ. [9] W. Schw. ⲉⲓϫⲱ ⲙⲙⲟⲟⲥ, **Ms.** ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ. [10] W. ⲧⲉⲛⲁⲓⲱⲧ. [11] Schw. ⲙⲙⲛⲛⲓⲱⲧ, W. ⲙⲙⲛⲧⲓⲱⲧ, **Ms.** ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ. [12] Die letzten beiden Zeilen sehr zerstört. [13] W. Schw. ⲍⲱ... [14] Am Schluss ...ⲉⲉⲉⲉ sichtbar. [1] Dieses Blatt ganz zerstört, oben fehlen 10 bis 12 Zeilen, 20 × 12 cm. [15] W. ⲉⲓⲁⲡⲧⲉⲁ ⲉⲓⲁⲡⲧⲉⲁ. [16] Ms. ⲉⲧⲉ-ⲡⲁ ⲡⲓⲱⲧ, lies ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ. [17] W. ⲉⲱϫⲉ, lies ⲉⲱ ⲉϣϫⲉ. [18] Ms. ϫⲉⲕⲁⲥ, lies ϫⲉⲕⲁⲁⲥ. [19] Ms. ⲡⲙⲛⲓⲃ, lies ⲡⲙⲛⲧⲓⲃ.

ⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ ⲣⲱ ϩⲉⲛⲁⲧⲕⲁⲧⲉⲭⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ [1]ⲛⲉ ϩⲱⲛ ⲉ[ⲟ] ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ϭⲉ ⲛⲧⲉⲣⲟⲩⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲛⲉⲓⲣⲁⲛ ⲉⲩⲱϣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲟⲛ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲧⲁϥ ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲑⲱⲣⲍⲱⲍ ⲍⲁⲍⲁⲱⲍ.

ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲇⲉ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲁⲥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ ϯⲛⲟϭ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲥⲁ-ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ [2]ⲥⲛⲁⲧⲣⲉ-ⲡⲉ[ⲟ] ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲥⲛⲁⲧⲣⲉ-ⲛⲉⲩⲧⲁⲝⲓⲥ ⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲱⲧⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ ⲛⲧⲉⲧⲛⲡⲱϩ ⲉⲡⲉ[ⲟ] ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲛⲧⲟϥ [3]ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲟⲛ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ [4]ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉϥⲛⲟϭ ⲙ⳨ ⲙⲛ-ⲧⲉϥⲛⲟϭ ⲛⲥⲫⲣ ⲙⲛ-[5]ⲡⲉϥⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟ ⲛⲣⲣⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲙ-ⲡⲉϥ[ⲟ].

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ϥⲛⲁϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϥⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲓϣⲱⲡⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲛⲧⲟϥ [6]ⲇⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ϥⲛⲁⲛⲟⲩϩⲉ ϩⲱⲱϥ ⲛⲟⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ [10]ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛⲥⲉⲓ ϣⲁⲣⲱⲧⲛ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ⲛⲥϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲙⲡⲉ[ⲟ] ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥϫⲉⲕ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲛⲓⲙ [7]ⲁⲩⲱ [8]ⲛⲣ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲛⲟⲩⲧⲁⲝⲓⲥ ϩⲙ-ⲡⲉ[ⲟ] ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲧⲉⲧⲛϯ-ⲉⲟⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ | (13) p. 76. ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲁⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲙⲡⲙ⳨ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲓⲛ [9]ⲉⲧⲉⲧⲛϩⲛ-ⲥⲱⲙⲁ. ⲛⲧⲉⲧⲛϣⲱⲡⲉ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲁⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲙⲡⲙ⳨ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛ-ⲧⲉϥⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲙⲛ-ⲧⲉϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲧⲉϥⲯⲏⲫⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉϥⲉⲛⲧⲟⲗⲟⲟⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲛⲧⲁⲓϩⲟⲛⲟⲩ

---

[1] Ms. ⲛⲉ ϩⲱⲛ ⲉ[ⲟ], lies ⲛⲉ ⲉϩⲱⲛ ⲉ[ⲟ]. [2] ⲥⲛⲁⲡⲉ ⲡⲉ[ⲟ] ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲥⲛⲁⲡⲉ. [3] W. Schw. ϫⲉ, Ms. ⲇⲉ. [4] W. Schw. ϯⲛⲁϯ, Ms. wahrscheinl. ϥⲛⲁϯ. [5] W. Schw. ⲧⲉϥⲛⲟϭ, Ms. ⲡⲉϥⲛⲟϭ. [6] W. ⲡⲉ. [7] W. ⲁⲩⲱ ausgelassen. [8] Ms. ⲛⲣ-ⲧⲏⲩⲧⲛ, lies ⲛⲥⲣ-ⲧⲏⲩⲧⲛ. [9] W. ϫⲓⲛ ⲉⲧⲛϩⲛ-ⲥⲱⲙⲁ. [10] Schw. ⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲛ.

[1]ⲉⲧⲟⲩ-ⲧⲏⲩⲧⲛ. ⲧⲉⲛⲟⲩ ϭⲉ ⲛⲁⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲁⲣⲓ-ϩⲁⲣϣϩⲏⲧ. ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲕⲉⲙⲩⲥⲧ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲙⲛ-ⲛⲉϥⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲙⲛ-[2]ⲧⲉϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ.

ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲓⲥ ⲇⲉ ⲟⲩⲱ ⲉϥϫⲱ ⲛⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. ⲁⲩⲱ ⲉϥϯ ⲛⲁⲩ ⲛⲛⲉⲓⲙⲩⲥⲧ ⲧⲏⲣ̄ ⲉⲛⲧⲁϥⲟⲩⲱ ⲉϥⲉⲓⲣⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ. ⲡⲉϫⲉ-ⲓⲥ ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ-ϩⲁⲡⲥ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲙⲡⲕⲉⲙⲩⲥⲧ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉϣⲱⲡⲉ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲛⲧⲉ-ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲉⲧⲉⲧⲛϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲙⲩⲥⲧ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲓⲥ ⲇⲉ ⲟⲩⲱ ⲉϥϫⲱ ⲛⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣ̄ ⲉⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲙⲛ-ⲙⲩⲥⲧ ⲉϥⲧⲥⲁⲃⲟ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲡⲉϫⲉ-ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛⲓⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ-ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲥⲁϩ ⲧⲛⲥⲟⲡⲥ ⲙⲙⲟⲕ. ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲕⲉⲕⲱ ⲉⲣⲟⲛ ⲙⲡⲙⲩⲥⲧ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛ-ⲛⲉϥⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲙⲛ-ⲧⲉϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲧⲉϥⲯⲏⲫⲟⲥ ϫⲉ-[3]ⲉⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲛⲧⲉ-ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲁⲩⲱ ϫⲉ-ⲛⲛⲉⲩⲕⲁⲧⲉⲭⲉ ⲙⲙⲟⲛ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ. ⲛⲁⲓ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉ⊡ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲁⲩⲱ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲛⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲛⲏⲡ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲛⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲥ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡ⊙ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲛϣⲱⲡⲉ ⲉⲛϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-[4]ⲛⲉⲙⲩⲥⲧ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

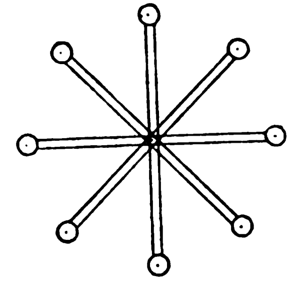
ⲡⲉϫⲉ-ⲓⲥ ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ-ϩⲣⲟϣ ⲛϩⲏⲧ ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϫⲟⲟϥ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ϭⲉ ⲁⲓⲣ-ϣⲣⲡ ⲛϫⲟⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ ϩⲁⲑⲏ ⲉⲙⲡⲁϯϯ-ⲙⲩⲥⲧ ⲛⲏⲧⲛ ϫⲉ-ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲙⲩⲥⲧ ⲙⲡⲓ̅ⲃ̅ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲑⲉ ⲛⲉⲧⲛⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲱⲕ ⲉⲛⲉⲩⲧⲟⲡⲟⲥ.

ⲥⲱⲧⲙ ϭⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲁⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲙⲡⲙⲩⲥⲧ ⲙⲡⲓ̅ⲃ̅ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲙⲛ-ⲡⲙⲩⲥⲧ ⲙⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲡⲙⲟⲟⲩ ⲙⲡⲱⲛϩ ⲙⲛ-ⲡⲙⲩⲥⲧ ⲙⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲡⲉⲕⲣⲱⲙ ⲙⲛ-ⲡⲙⲩⲥⲧ ⲙⲡⲉⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ | (15[m]) p. 77. ⲙⲛ-ⲡⲙⲩⲥⲧ ⲛⲉϥⲓ-ⲧⲕⲁⲕⲓⲁ ⲛϩⲏⲧ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲉⲡⲓⲇⲏ ϭⲉ

[1] Ms. ⲉⲧⲟⲓ-ⲧⲏⲩⲧⲛ, besser ⲉⲧⲟⲟⲧ-ⲧⲏⲩⲧⲛ. [2] W. ⲛⲉϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ, Schw. ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ, Ms. ⲧⲉϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. [3] Ms. ⲉⲛⲁϣⲱⲡⲉ, lies ⲉⲛⲉϣⲱⲡⲉ. [4] W. Schw. ⲛⲉⲙⲩⲥⲧ. Ms. wahrsch. ⲙⲙⲩⲥⲧ. nicht deutlich sichtbar. [m] 10 Zeilen von oben fehlen, Blatt schlecht erhalten. 19 × 11 cm.

ⲁⲓϫⲟⲟⲥ ⲉⲣⲱⲧⲛ ϫⲉ-ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲛⲛⲉⲩⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ [1]ⲛⲛ... ⲑⲉ ⲛⲧⲡⲉ. ⲙⲛ-ⲛⲉⲓⲕⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. ⲥⲱⲧⲙ ϭⲉ [2]ⲛⲧⲁⲩⲱ... ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲛⲛⲉⲩⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛⲁⲓ [3]ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲍⲉ ⲛⲁⲩ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ.

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲥⲱⲙⲁ. [4]ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲥⲉⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ [5]ϩⲁⲧⲉⲧⲛⲉϩⲏ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ



ⲡⲁⲓ ⲡⲉ [6]ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲍⲱⲍⲉⲍⲏ ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛⲧⲉⲓⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲧⲉⲧⲛϭⲓϫ ⲥⲛⲧⲉ [7]ⲁⲣⲓⲑⲙⲛⲧⲟⲩⲉ ⲛϣⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲧⲯⲓⲥ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ [8]ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫ/ ⲁⲩⲱ [9]ⲧⲉⲧⲛⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁϫⲓ-ⲛⲉⲓⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϩⲱⲱϥ ϫⲉ-ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓ ⲛⲏⲧⲛ [10]ⲡⲣⲟⲧⲉ(ⲑ) ⲡⲉⲣⲥⲟⲙⲫⲱⲛ. ⲭⲟⲩⲥ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ. ϫⲉ-ϯⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲏⲍⲁ. ⲍⲏⲱⲍⲁⲍ. ⲍⲱⲍⲉⲱⲍ. ϩⲟⲧⲁⲛ ⲇⲉ ⲉⲣϣⲁⲛ-ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡϣⲣⲡ [11]ⲛⲛⲁⲓ ⲥⲱⲧⲙ [12]ⲛⲉⲓⲣⲁⲛ ⲥⲉⲛⲁⲣϩⲟⲧⲉ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲛⲥⲉⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ⲛⲥⲉⲡⲱⲧ ⲉⲡⲉⲙⲛⲧ ⲉϩⲃⲟⲩⲣ ⲛⲧⲉⲧⲛⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ.

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲡⲙⲉϩⲃ̅ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲭⲟⲩⲛⲭⲉⲱⲭ ⲛⲁⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲉⲧⲛϩⲏ. ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. ⲑⲱⲍⲱⲁⲍ ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛⲧⲉⲓⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲧⲉⲧⲛϭⲓϫ

---

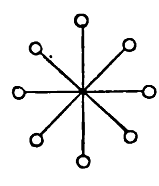
1 W. Schw. ⲛⲛ...ⲑⲉ, nichts ausgefallen, lies ⲙⲛ ⲑⲉ. 2 W. Schw. ⲛⲧⲁⲩⲱ... ⲉⲣⲱⲧⲛ, lies ⲛⲧⲁⲧⲁⲩⲟ ⲉⲣⲱⲧⲛ. 3 Nichts ausgefallen. 4 W. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲧⲟϣϩⲉ ⲛϣⲟⲣⲡ, Schw. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡϣϩ, lies ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ. 5 Ms. ϩⲁⲧⲉⲧⲛⲉϩⲏ, lies ϩⲁⲧⲉⲧⲛϩⲏ. 6 W. nicht ⲛⲉⲓⲣⲁⲛ, sondern ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ. 7 Ms. ⲁⲣⲓⲑ, lies ⲁⲣⲓⲑ. 8 W. ϩⲛ ausgel. 9 W. ⲧⲉⲧⲛⲁⲧⲉ. 10 W. ⲡⲣⲟⲧⲉ(ⲓ) „ⲓ vel ⲩ vel ⲟ, Schw. ⲡⲣⲟⲧⲉ(ⲑ) videtur esse. 11 Ms. ⲛⲛⲁⲓ, lies ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ. 12 Ms. ⲥⲱⲧⲙ ⲛⲉⲓⲣⲁⲛ, lies ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲛⲉⲓⲣⲁⲛ.

[1]ⲥⲛⲧⲛ ⲃ̄ⲥⲓⲑ ϫⲟⲩⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛϣⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲧⲯⲓⲥ. ⲉⲧⲉⲧⲛ-ϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ [2]ⲛⲧⲉ-ⲧⲛⲧⲁⲩⲟ-ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. ⲁϫⲓ-ⲛⲉⲓⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϩⲱⲱϥ ϫⲉ-ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓ ⲛⲁⲕ | (16) p. 78. ⲭⲟⲩⲛⲭⲉⲱⲭ ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ϫⲉ-ϯⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲛ-ⲍⲁⲱⲍ. ⲍⲱⲏⲍⲁ. ⲍⲱⲟⲍⲁⲍ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲙⲉϩⲃ̄ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ. ⲛⲥⲉⲡⲱⲧ ⲉⲡⲉⲙⲛⲧ ⲉϩⲃⲟⲩⲣ. ⲛⲧⲉⲧⲛⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ.

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲡⲙⲉϩⲅ̄ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁ-ⲧⲉⲧⲛϩⲏ ⲛϭⲓ ⲓⲁⲗⲇⲁⲃⲁⲱⲑ ⲙⲛ-ⲭⲟⲩⲭⲱ. ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙ-ⲙⲱⲧⲛ ⲛϯⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲍⲱⲍⲉⲁⲍ ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙ-ⲙⲁⲧⲉ. ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛⲧⲉⲓⲯⲏⲫ̄ ϩⲛ-ⲛⲉⲧⲛϭⲓϫ. ⲅ̄ⲧⲙⲉⲑ ⲙⲁⲃ̄ϣⲟⲙⲧⲉ ⲛϣⲉ ⲁⲩⲱ ϩⲙⲉⲯⲓⲥ. ⲉⲧⲉ-ⲧⲛϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲁ-ⲧⲉⲧⲛϫⲱ ⲙⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. ⲁϫⲓ-ⲛⲉⲓⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϩⲱⲱϥ ϫⲉ-ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓ ⲛⲏⲧⲛ ⲓⲁⲗⲇⲁⲃⲁⲱⲑ ⲙⲛ-ⲭⲟⲩⲭⲱ ⲡⲁⲣ̄ ⲙⲡⲙⲉϩⲅ̄ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ϫⲉ-[3]ϯⲉⲡⲓⲕⲁ ⲛⲍⲱⲍⲏⲍⲁⲍ. ⲍⲁⲱⲍⲱⲍ. ⲭⲱⲍⲱⲍ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲡⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲙⲉϩⲅ̄ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲁⲥⲟ-ⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ. ⲛⲥⲉⲡⲱⲧ ⲉⲡⲉⲙⲛⲧ [4]ⲉϩⲃⲟⲩⲣ ⲛⲧⲉⲧⲛⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ.

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲡⲙⲉϩⲇ̄ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲉ-ⲧⲛϩⲏ ⲛϭⲓ ⲥⲁⲙⲙⲁⲏⲗⲱ ⲙⲛ-ⲭⲱⲭⲱⲭⲟⲩⲭⲁ. ⲥⲫⲣ̄ ⲙ-ⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ



ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲁⲍⲱⲍⲏⲱ ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙ-ⲙⲁⲧⲉ. ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛⲧⲉⲓⲯⲏⲫ̄ ϩⲛ-ⲛⲉⲧⲛϭⲓϫ [5]ⲁ̤ⲫⲛⲉ ϩⲙⲉⲧⲏ ⲛϣⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓⲟⲩ ⲙⲛ-ϯⲟⲩ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. ⲁϫⲓ-ⲛⲉⲓⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϩⲱⲱϥ ϫⲉ-ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓ ⲛⲏⲧⲛ

[1] Ms. ⲥⲛⲧⲛ, lies ⲥⲛⲧⲉ. [2] Ms. ⲛⲧⲉⲧⲛⲧⲁⲩⲟ-ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ, besser ⲛⲧⲉⲧⲛⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ. [3] Ms. ϯⲉⲡⲓⲕⲁ, lies ϯⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ. [4] W. ⲉϩⲃⲟⲩ. [5] W. ⲁⲫⲛⲉ.

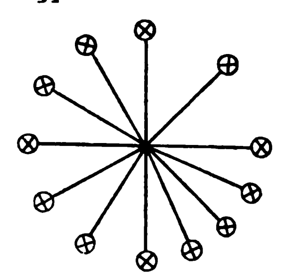
ⲥⲁⲙⲁⲛⲗⲱ ⲁⲩⲱ ⲭⲱⲭⲱⲭⲟⲩⲭⲁ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲙⲉϩⲇ ⲛⲁⲓⲱⲛ ϫⲉ-ϯⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲍⲱⲍⲏⲍⲁ. ⲭⲱⲍⲱⲍⲁⲍⲍⲁ. ⲍⲁⲍⲏⲍⲱ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛϫⲱ ⲛⲛⲉⲓⲁ- | (17[n]) p. 79. ⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲙⲉϩⲇ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲁⲥⲟⲛⲟⲩ [1]ⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲙⲛⲧ [2]ⲉϩⲃⲟⲩ. ⲛⲧⲱⲧⲛ ⲇⲉ ⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ.

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲡⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲉⲧⲛϩⲏ ⲛϭⲓ ⲓⲁⲗⲑⲱ ⲙⲛ-ⲁⲓⲱⲛⲁ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲱⲁⲗ. ⲥⲫⲣⲁ- ⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲁⲍⲏⲱⲍⲁ ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. ⲁⲙⲁϩⲧⲉ [3]ⲧⲉⲡⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲡⲉⲧⲛ- ϭⲓϫ ⲉⲩϫⲟ [4]ϯⲟⲩ ⲛϣⲉ ⲙⲛ-ϣⲙⲧϣⲉ ⲙⲛ-ⲥⲉⲯⲓⲥ. ⲉⲧⲉⲧⲛ- ϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛ- ⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁϫⲓ-ⲛⲉⲓⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϩⲱϭϥ ϫⲉ-ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓ ⲛⲏⲧⲛ ⲓⲁⲗⲑⲱ [5]ⲁ(ⲓ)ⲱⲭ·ⲁⲓⲥⲱⲁⲗ ϫⲉ-[6]ϯⲉ- ⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ [7]ⲛⲍⲱⲙⲁⲛⲱⲍⲏϫⲱⲁⲍ. ⲍⲱ..ⲱⲱⲍⲏ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛϫⲱ ⲛⲛⲉⲓⲁⲡⲟⲗ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲙⲉϩⲉ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲁ- ⲥⲟⲛⲟⲩ ⲛⲁⲩ ⲛⲥⲉⲡⲱⲧ ⲉⲡⲉⲙⲛⲧ ⲉϩⲃⲟⲩⲣ. ⲛⲧⲱⲧⲛ ⲇⲉ ⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ.

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲡⲙⲉϩⲅ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟⲥ ⲧⲉϣⲁⲩ- ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ⲧⲕⲟⲩⲓ ⲙⲙⲉⲥⲟⲥ. ⲉⲥⲛⲡ ⲅⲁⲣ ⲉⲡⲥⲟⲟⲩ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ. ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲇⲉ [8]ⲛⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙ- ⲙⲁⲩ. ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ ⲙⲙⲛⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ- ⲁⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲛⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲉⲧⲛϩⲏ ⲛϭⲓ [9]ⲍⲱ..ⲍⲁⲱⲭ. ⲭⲱⲍⲱⲁⲍⲁⲱ. ⲱⲃⲁⲱⲑ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲛⲧⲕⲟⲩⲓ ⲙⲙⲉⲥⲟⲥ ⲉⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉ-ⲙⲉϣⲁⲕ

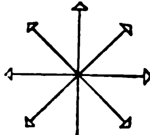
[n] Blatt sehr schlecht erhalten, oben mehrere Zeilen abgebrochen, 20 1/2 × 14 cm. [1] W. ⲛⲁⲩ ausgel. [2] Ms. ⲉϩⲃⲟⲩ, lies ⲉϩⲃⲟⲩⲣ. [3] Ms. ⲧⲉⲡⲯⲏⲫⲟⲥ, lies ⲛⲧⲉⲡⲯⲏⲫⲟⲥ. [4] Ms. ϯⲟⲩ ⲛϣⲉ, lies ϯⲟⲩ ⲛϣⲟ. [5] Ms. ⲁ(ⲓ)ⲱⲭ·ⲁⲓⲥⲱⲁⲗ, oben ⲁⲓⲱⲛⲁ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲱⲗ. [6] W. ⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ. [7] W. ⲛⲍⲱⲙⲁⲛⲱⲍⲁϫⲱⲁⲍⲡⲱ(ϫⲁ)ⲱⲱⲍⲏ. [8] W. ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. [9] W. Schw. ⲍⲱ . . . ⲍⲁⲱⲍ.

ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ϫⲓ-ⲯ̄ [1]ⲁϫⲓ-ⲡⲯ̄ ⲁⲩⲱ ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄ [2]ⲛ̄ⲧⲉⲓ-
ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲧⲉ-ⲧⲁⲓ ⲧⲉ



ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲁϫⲓϥ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙ̄-
ⲙⲁⲧⲉ ⲍⲁⲭⲱⲱⲱⲙⲁⲍⲟⲍ ⲁⲙⲁϩⲧⲉ
ⲛ̄ⲧⲉⲓⲯⲏⲫⲟⲥ [3]ϩⲛ̄-ⲛⲉⲧⲛ̄ϭⲓϫ [4]ⲥⲣⲓⲉ
ⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ϣⲟ | (18) p. 80. ⲁⲩⲱ ⲯⲓⲥ
ⲛ̄ϣⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲛ̄ⲧⲏ. ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϣⲁⲛⲟⲩⲱ
ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲓ-
ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ
ⲛ̄ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲁϫⲓ-ⲛⲉⲓⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϩⲱⲱϥ ϫⲉ-ⲁⲛⲁ-
ⲭⲱⲣⲓ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲍⲱⲍⲁⲱⲭⲁ. ⲭⲱⲍⲱⲁⲍⲁⲱ. ⲱⲃⲁⲱⲑ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲱⲛ
ⲛ̄ⲧⲕⲟⲩⲓ ⲙ̄ⲙⲉⲥⲟⲥ. [5]ⲁⲛ(ⲉ)ϫⲓ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲯ̄ ⲙ̄ⲡⲓⲃ̄ ⲛ̄ⲛⲁⲓⲱⲛ
ⲙⲛ̄-ⲛⲉⲩⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ. ϫⲉ-ⲧⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛ̄ⲍⲱⲍⲏⲛⲁⲍⲁ. [6]ⲭⲱ-
ⲍⲁⲉⲍ. ⲁⲭⲱⲍⲱⲏⲍ. ⲛ̄ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲟⲛ [7]ⲉⲧⲉⲧⲛⲁϫⲱ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲕⲉⲣⲁⲛ
ⲛ̄ⲁⲣⲭⲱⲛ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲁⲥⲟⲛⲟⲩ ⲛⲁⲩ. ⲛ̄ⲥⲉⲕⲁ-ⲧⲉϩⲓⲏ ⲛⲏⲧⲛ̄
ⲛ̄ⲥⲉⲧⲙ̄ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄. ⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲉ-
ⲧⲛ̄ϩⲏ. ⲉⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉ-ⲙⲉϣⲁⲕ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ϫⲓ-ⲯ̄. ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ
ϩⲱⲟⲩ [8](ⲉⲛ)ⲥⲉⲛⲁⲣⲁϣⲉ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲏⲧⲛ̄ ϩⲛ̄-ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲣⲁϣⲉ
ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲓ-ⲯ̄ [9]ϫⲓⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϩⲛ̄-ⲥⲱⲙⲁ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ
ⲥⲉⲛⲁⲕⲱϩ ⲉⲣⲱⲧⲛ̄. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲱⲧⲃ̄ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ⲡⲁ-
ⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ.

ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲛ̄ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ
ϩⲁⲧⲉⲧⲛ̄ϩⲏ [10]ⲛⲉⲓⲭⲱⲍⲱⲁⲍⲁⲭⲱ. ⲓⲁⲍⲱ. [11]ⲥⲫⲣⲁⲅⲓ ⲙ̄-
ⲙⲱⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲥⲫⲣ.



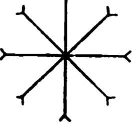
ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲁϫⲓϥ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ
ⲭⲱⲍⲱⲫⲣⲁⲍⲁⲍ. ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲯⲏⲫ, ϩⲛ̄-ⲛⲉ-

---

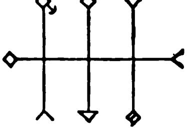
[1] W. ⲁϫ(ⲓⲛ), forte ϫⲉⲛ. [2] W. ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. [3] W. ⲛⲛⲉⲧⲛϭⲓϫ. [4] W. ⲥⲫⲓⲉ „ⲫ vel ⲣ, vel ⲯ.", richtig ⲥⲣⲓⲉ. [5] W. ⲁⲛ(ⲉ)ϫⲓ „ⲉ dubium", lies ⲁⲛϫⲓ. [6] W. ⲭⲱⲍⲁⲉϫ. [7] W. ⲉⲧⲉⲩⲛⲁϫⲱ. [8] Ms. (ⲉⲛ)ⲥⲉⲛⲁⲣⲁϣⲉ, lies ⲥⲉⲛⲁⲣⲁϣⲉ. [9] W. Schw. ϫⲓⲛ ⲉⲧⲛ, Ms. ϫⲓⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛ- [10] W. ⲛⲑⲭⲱⲍⲱⲁⲍⲁⲭⲱⲓⲁⲍⲱ. [11] Ms. ⲥⲫⲣⲁⲅⲓ, lies ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ.

ⲧⲛϭⲓϫ [1]ʒⲱⲡⲑ ⲥⲁϣϥ ⲛϣⲟ ⲁⲩⲱ ϣⲙⲟⲩⲛ ⲛϣⲉ ⲁⲩⲱ ϩⲙⲉ-ⲛⲉ-ⲯⲓⲥ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣ̅ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲉⲥⲣ̅ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁϫⲓ-ⲛⲉⲓ-ⲁⲡⲟⲗ̅ ϩⲱⲱϥ ϫⲉ-ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓ ⲛⲏⲧⲛ [2]ⲭⲱⲍⲱⲁⲍⲁⲭⲱ· ⲓⲁⲍⲱ ϫⲉ-ⲧⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲍⲱⲏⲍⲱ. ⲍⲁⲭⲱⲍⲱ. ⲍⲏⲁⲍⲱ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲁⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ. ⲛⲧⲉⲧⲛ-ⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ.

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ [3]ⲇⲉ ⲉⲡⲙⲉϩⲏ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲉⲧⲛϩⲏ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲓⲁⲱ. [4](ⲁ)ⲥⲁⲭⲱ. ⲁⲱⲉⲓⲱ. ⲥⲫⲣ̅ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣ̅ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲍⲱʒⲁⲱⲍ ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙ-ⲙⲁⲧⲉ ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛⲧⲉⲓⲯⲏⲫⲟⲥ | (19°) p. 81. ϩⲛ-ⲛⲉⲧⲛϭⲓϫ ⲏⲛⲁ ϣⲙⲟⲩⲛ ⲛϣⲟ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓ-ⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓ-ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲉⲥⲣ̅ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. ⲁϫⲓ-ⲛⲉⲓⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϩⲱⲱϥ ϫⲉ-ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲉⲓ ⲛⲏⲧⲛ [5]ⲓⲁⲱⲥ. ⲛⲁ-ⲭⲟⲓ. ⲁⲱⲉⲓⲱ ϫⲉ-[6]ⲧⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲍⲁⲁⲁⲍⲱⲍ ⲍⲏⲓⲱ. ⲍⲏⲁⲍ ⲱ?ⲱⲱⲍⲱⲁⲍ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲙⲉϩⲏ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲁ-ⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ. ⲛⲧⲉⲧⲛⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ.



ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲡⲙⲉϩⲯⲓⲥ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁ-ⲧⲉⲧⲛϩⲏ ⲛϭⲓ ⲃⲱⲍⲏⲱⲑ. [7]ⲱⲍⲁⲓ. ⲛʒⲁⲛⲁⲑⲁ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙ-ⲡⲙⲉϩⲑ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ. ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ [8]ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲍⲱⲫⲣⲁⲕⲁⲥ ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩ-ⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. ⲕⲱ ⲛⲧⲉⲓⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲛⲉⲧⲛ-ϭⲓϫ [9](ⲃ)ⲱⲡⲑ [10]ϫⲟⲩⲱⲧϣⲙⲏⲛ ⲛϣⲉ ⲁⲩⲱ ϩⲙⲛⲉ-ⲯⲓⲥ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲇⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ-



[1] W. ⲍⲱⲡⲑ. [2] W. ⲭⲱⲍⲱⲁⲍⲁⲕⲱⲓⲁⲍⲱ. [3] W. Schw. ϫⲉ, lies ⲇⲉ. [4] W. Schw. ⲓⲁⲱ(ⲁ)ⲥⲁⲭⲱⲁⲱⲏⲱ. ° In der Mitte des Blattes Lücken, $28 \times 16\frac{1}{2}$ cm. [5] Vergleiche die Namen oben; es ist fraglich, ob die Lesung richtig. [6] W. ⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ. [7] W. Schw. ⲛⲍⲁⲓ. ⲛⲍⲁⲛⲁⲑⲁ. [8] W. ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. [9] W. Schw. (ⲃ)ⲱⲡⲑ, lies ⲃⲱⲡⲑ. [10] W. Schw. ϫⲟⲩⲱⲧϣⲙⲏⲛ

ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁϫⲓ-ⲛⲓⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϩⲱⲱϥ ϫⲉ-ⲁⲛⲁⲭⲱ-ⲣⲉⲓ ⲛⲏⲧⲛ [1]ⲃⲱⲍⲏⲱⲑ. ⲱⲍⲁⲓ. ⲏϩⲁⲛⲁⲑⲁ ϫⲉ-ⲧⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲍⲱⲏ. ⲍⲱⲍⲁ. ⲏⲏⲍⲏⲍⲱⲍ. ⲭⲱⲍⲱⲏⲍ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲙⲉϩⲑ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲁⲥⲟⲛⲟⲩ ⲛⲁⲩ. ⲛⲧⲉⲧⲛⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ.

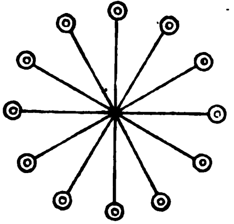
ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲇⲉ ⲉⲡⲙⲉϩⲙⲏⲧ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲉⲧⲛϩⲏ ⲛϭⲓ ⲱⲃⲁⲑⲱⲓ. [2]ⲟⲱⲥⲁⲱ(ⲑ). ⲑⲱⲓⲁⲍ. ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲥⲫⲣ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲧⲉ-ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲑⲱⲍⲁⲱⲍ. ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. ⲕⲱ ⲛⲧⲉⲓⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲛⲉⲧⲛϭⲓϫ [3]ⲁⲫⲛⲑ ϩⲙⲉⲧⲏ ⲛϣⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓⲟⲩ-ⲯⲓⲥ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. ⲉⲁⲧⲉⲧⲛⲥⲫⲣ ⲙ-ⲙⲱⲧⲛ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. | (20) p. 82. ⲁϫⲓ-ⲛⲉⲓⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϩⲱⲱϥ ϫⲉ-ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲉⲓ ⲛⲏⲧⲛ [7]ⲱⲉ(ⲃ)ⲑⲱⲓ. ⲓⲱⲥⲁⲱⲑ. ⲑⲱⲓⲁⲍ. ϫⲉ-ⲧⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉ ⲛϫⲏⲱⲍⲁⲍⲓ. ⲱⲱⲱⲍⲱⲁⲍ. ⲭⲱⲍⲱⲁⲍ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲙⲉϩⲙⲏⲧ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲁⲥⲟⲛⲟⲩ ⲛⲁⲩ. ⲛⲧⲉ-ⲧⲛⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ.

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲉⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲟⲩⲉ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ. ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲉⲧⲛϩⲏ ⲛϭⲓ ⲁⲅⲉⲱⲛⲉ. ⲍⲱⲧⲉⲱⲍ. ⲍⲏⲥⲉⲱⲛ ⲛⲁⲣ-ⲭⲱⲛ ⲙⲡⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲍⲱϩⲁⲍⲏ. ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩ-ⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛⲧⲉⲓⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲛⲉⲧⲛϭⲓϫ ⲉⲫⲏⲛ ϯⲟⲩ ⲛϣⲟ ⲙⲛ-ϯⲟⲩ ⲛϣⲉ ⲙⲛ-ⲧⲁⲓⲟⲩ-[4]ϣⲙⲏ̅. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲟⲩⲱ [5]ⲇⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ-ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. ⲁϫⲓ-ⲛⲉⲓⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϩⲱⲱϥ ϫⲉ-ⲁⲛⲁ-ⲭⲱⲣⲓ ⲛⲏⲧⲛ [6]ⲅⲉⲛⲏⲍⲱ. ⲁⲩⲧⲟⲍⲱⲭ. ⲡⲓⲁⲧⲉⲛⲍⲁⲭⲱ. ϫⲉ-

[1] W. ⲃⲱⲍⲉⲱⲉ, Schw. ⲃⲱⲍⲏⲱⲉ, Ms. ⲃⲱⲍⲏⲱⲑ. [2] W. ⲑⲱⲥⲁⲱ... [3] Ms. ⲁⲫⲛⲑ, lies ⲁⲫⲛⲑ. [4] W. ϣⲙⲛ oder ϣⲙⲏ̅, letzteres steht richtig für ϣⲙⲏⲛ. [5] W. ⲇⲉ ausgel. [6] W. ⲛⲛⲏⲍⲱ. ⲁⲩⲧⲟⲍⲱⲭ. ⲡⲓⲁⲧⲛⲍⲁⲭⲱ. [7] Siehe die Namen oben.

ⲧⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲏⲱⲍⲁⲏ. ⲍⲁⲏⲍⲱⲍ. ⲭⲱⲍⲁⲙⲁⲱ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ [1]ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲙⲉϩⲓⲁ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲁⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ⲛⲧⲉⲧⲛ-ⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ.

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲇⲉ [2]ⲉⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲓⲃ̄ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲙⲛ-ⲧⲃ̄ⲁⲣⲃ̄ⲏⲗⲟⲥ ⲙⲛ-ⲡⲓⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲣⲉ-ⲡⲁϩⲟⲣⲁ-ⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ϣⲟⲟⲡ ϩⲛ-ⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲙⲉϩⲓⲃ̄ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲣⲉ-ϩⲉⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ⲥⲏⲛ ⲉⲣⲱϥ. ⲥⲉ-ϣⲟⲟⲡ ⲅⲁⲣ ϩⲙ-ⲡⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛϭⲓ ϩⲉⲛⲛⲉⲙⲏⲛϣⲉ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛⲁⲓ ⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲉ⊙ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϫⲉ-ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲛⲟϭ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲉⲧⲁⲣⲭⲉⲓ ⲉϫⲛ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉⲧϣⲙϣⲉ ⲙⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ-ⲧⲃ̄ⲁⲣⲃ̄ⲏⲗⲟⲥ ⲙⲛ-ⲡⲓⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲉⲧⲛϩⲏ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲁⲓⲱⲛ [3]ⲉⲧⲙ-ⲙⲁⲩ ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ. ⲭⲁⲣⲃ̄ⲩⲱⲑⲱ. ⲁⲣⲍⲱⲍⲁ. | (21p) p. 83. ⲍⲁⲍⲁϩⲁⲱⲑ. ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ [4]ⲍⲫⲣⲕⲁ....ⲁ ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛⲧⲉⲓⲯⲏ-ⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲛⲉⲧⲛϭⲓϫ [5]ⲑⲱⲡⲉ ⲯ̄ⲓ̄ⲥ̄ ⲛϣⲟ ⲁⲩⲱ ϣⲙⲟⲩⲛ ⲛϣⲉ ϩⲙⲛⲉ-ⲧⲏ. ⲉⲧⲉⲧⲛ-ϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲇⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲛ-ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁϫⲓ-ⲛⲓⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ [6]ϩⲱϥ ϫⲉ-ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓ ⲛⲏⲧⲛ ⲍⲁⲙⲏⲱⲁⲓ. ⲉⲱⲛ(ⲓ)ⲍⲁ. ⲃⲁⲣⲃⲱⲛⲩ. ϫⲉ-ⲧⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲍⲏⲏⲍⲱ. ⲍⲁⲱⲍ. [7]ⲭⲱⲍⲱⲁⲍ. ⲁⲭⲁⲍⲱⲏ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲥⲉⲛⲁ-ⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ. ⲛϭⲓ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ [8]ⲙⲡⲙⲉϩⲓⲃ̄ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲧⲉ-ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲁⲧⲉⲧⲛϫ(ⲓ) ⲛⲧⲓⲃ̄ ⲛⲁⲡⲟ-



1 W. ⲁⲣⲭⲱⲛ. 2 Ms. ⲉⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲓⲃ̄, „ⲓⲃ̄" sic in margine correctum. 3 Ms. ⲉⲧⲙ ⲙⲁⲩ sic! p Blatt schlecht erhalten, oben einige Zeilen weggebrochen. 4 W. ⲍⲁⲣⲣⲕⲁ...ⲁ. 5 Ms. ⲑⲱⲡⲉ, lies ⲑ̣ⲱⲡⲉ. 6 Ms. ϩⲱϥ, lies ϩⲱⲱϥ. 7 W. nicht ϫⲱⲍⲱⲁⲍ. 8 W. Schw. ⲛⲡⲙⲉϩⲓⲃ̄.

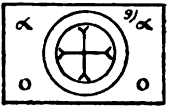
• ⲗⲟⲅⲓⲁ [1]ⲙⲡⲙⲛⲓⲃ ⲛⲁⲓⲱⲛ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲙⲟⲟϣⲉ [2]ⲉⲧⲡ[ⲉ].

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ [3]ⲉⲡⲙⲉϩⲓⲅ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉϥⲙⲙⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟϭ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ-ⲧⲛⲟϭ ⲙⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲕⲏ ⲙⲡⲛⲁ ⲁⲩⲱ [4]ⲡ..ⲉ..ⲧϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲛⲧⲉ-ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲩϣⲟⲟⲡ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲉⲧⲛϩⲏ ⲛϭⲓ [5]ⲕⲇ ⲙⲡⲣ ⲛⲧⲉ-ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲩⲟⲩⲉϣ-ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲉⲧⲃⲉ-ⲙⲯ̄ ⲉⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲛϫⲓⲧⲟⲩ. ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲁϥⲑⲁⲣ [6]ⲛⲧⲕⲇ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲉⲧⲛϩⲏ ⲧϣⲟⲣⲡ ⲧⲉ ⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲑⲱ. ⲧⲙⲉϩⲃ ⲁⲩⲧⲟⲭⲱⲁ. ⲧⲙⲉϩⲅ ⲁⲅⲉⲛⲏⲍⲱ. ⲧⲙⲉϩⲇ ⲁⲏⲁⲁ. ⲧⲙⲉϩⲉ ⲱⲥⲱ. ⲧⲙⲉϩⲋ ⲓⲉⲱ. ⲧⲙⲉϩⲍ ⲱⲓ(ⲁ). ⲧⲙⲉϩⲏ ⲥⲁⲱⲉⲃⲱ. ⲧⲙⲉϩⲑ [7]ⲱⲁⲑⲱ. ⲧⲙⲉϩⲓ ⲥⲁⲥⲱⲑⲱⲉⲥ. [8]ⲧⲙⲉϩⲓⲁ ⲁⲗⲑⲱⲍⲱ. ⲧⲙⲉϩⲓⲃ ⲓⲱⲁⲃⲱⲏ. ⲧⲙⲉϩⲓⲅ ⲑⲁⲓⲥⲁⲃⲱ. ⲧⲙⲉϩⲓⲇ ⲛⲁⲱⲓ. ⲧⲙⲉϩⲓⲉ [9]ⲓⲁⲱⲥⲁⲉ. ⲧⲙⲉϩⲓⲋ ⲁⲓⲥⲱⲣⲁ. ⲧⲙⲉϩⲓⲍ ⲓⲁⲁⲉⲱⲥ. ⲧⲙⲉϩⲙⲛⲧⲓⲏ ....ⲁⲱ. [10]ⲧⲙⲉϩⲙⲛⲯⲓⲧⲉ ⲉϩⲁⲃ. ⲧⲙⲉϩϫⲟⲩⲱⲧⲉ ⲃⲁϩⲁⲱ. ⲧⲙⲉϩⲕⲁ ⲁⲗⲁⲉⲃⲁ. ⲧⲙⲉϩⲕⲃ ⲭⲁ... ⲧⲙⲉϩⲕ(ⲅ) ⲁⲣⲓⲣⲁ... ⲧⲙⲉϩⲕⲇ ⲁⲗ..ⲃ...

(22) p. 84. ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲣⲁⲛ [11]ⲧϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲛⲧⲉ-ⲡⲁϩⲟⲣ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲉ-ⲛⲉⲛⲧⲁⲓⲟⲩⲱ ⲛⲉ ⲉⲓϫⲱ [12]ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲉⲧⲛϩⲏ ⲉⲩⲟⲩⲱϣ ⲉⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲉⲩⲕⲱϩ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲉⲧⲃⲉ-ⲛⲉⲓⲙⲯ̄ ⲉⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲛϫⲓⲧⲟⲩ. ⲁϫⲓ-ⲛⲉⲓⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϫⲉ-ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲉⲓ ⲛⲏⲧⲛ ⲧⲕⲇ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲛⲧⲉ-ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛⲧⲉⲧⲛⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲉⲩⲣⲁⲛ [13]ⲛⲧⲕⲇ. ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ.

---

[1] Ms. ⲙⲡⲙⲛⲓⲃ, lies ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ. [2] W. Schw. ⲉⲧⲡ, lies ⲉⲧⲡ[ⲉ]. [3] W. Schw. ⲉⲡⲙⲉϩⲅ. [4] W. Schw. ⲡ..ⲉ..ⲧϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ forte ⲡⲙⲉϩ, Ms. wahrscheinlich ⲙⲛ-ⲧϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ. [5] W. ⲕⲇ ⲙⲧⲣ „sic videtur vel ⲡⲣ", lies ⲧⲕⲇ ⲙⲡⲣ. [6] W. Schw. ⲛⲕϩⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ. [7] W. ⲙⲁⲥⲱ. [8] W. nicht ⲧⲙⲉϩⲓⲇ, sondern ⲧⲙⲉϩⲓⲁ. [9] W. ⲓⲁⲱⲥⲁⲏ. [10] Ms. ⲧⲙⲉϩⲙⲛⲯⲓⲧⲉ, lies ⲧⲙⲉϩⲙⲛⲧⲯⲓⲧⲉ. [11] Ms. ⲧϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ, lies ⲛⲧϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ. [12] W. ⲙⲙⲟⲟⲥ. [13] Ms. ⲛⲧⲕⲇ, lies ⲛⲧⲕⲇ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ.



ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ [1]ⲍⲁϫⲁⲫⲁⲣⲁⲥ. ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩ-
ⲥⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲕⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲡ̈ⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ̄-
ⲛⲉⲧⲛ̄ϭⲓϫ ⲏ̱ⲱⲛⲉ ϣⲙⲟⲩⲛ [2]ⲛ̄ϣⲟ ⲁⲩⲱ
ϣⲙⲟⲩⲛ ⲛ̄ϣⲉ ⲙ̄ⲛ-ⲧⲁⲓⲟⲩ-ⲧⲏ. ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄-
ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲥⲫⲣ̄ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲛⲟⲩ-
ⲥⲟⲡ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ. ⲁϫⲓ-ⲛⲉⲓⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϩⲱⲱϥ ϫⲉ-ⲧⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ
[3]ⲥⲁⲍⲁⲍⲁ. ⲁⲓⲱⲱⲍⲁⲏⲍⲏ. ⲍⲱⲍⲱⲙⲁⲍⲁ. ⲑⲣⲱⲍⲱⲉⲍ. ⲁⲭⲱⲍⲏⲱ.
ⲍⲱⲏ. ⲍⲁⲏ. ⲱⲱⲱ ⲱⲱⲱ ⲱⲱⲱ ⲱⲱⲱ ⲏⲏⲏ ⲏⲏⲏ ⲏⲏⲏ ⲏⲏⲏ
ⲉⲉⲉ ⲍⲁⲏⲍⲱⲁⲍ. ⲍⲏⲱⲍⲱⲉ. ⲍⲏⲍⲏ. ⲍⲏⲱⲍ. ⲍⲱⲓⲍⲏ. ⲭⲱⲍⲱⲉⲍⲱ.
ⲍⲏⲉⲍⲱ. ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲇⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲣⲁⲛ [4]ⲛ̄ⲧⲉ-
ⲡⲉ[o] ⲛ̄(⊙). ⲁϫⲓⲥ ϩⲱⲱϥ ϫⲉ-ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓ ⲛ̄ⲛⲏⲧⲛ̄ [5]ⲧⲕⲇ
ⲙ̄ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲧⲉ-ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲛⲟⲩⲱ
[6]ⲉⲛⲧⲁⲩ[ⲟ] ⲙ̄ⲡⲉⲩⲣⲁⲛ ϫⲓⲛϣⲟⲣⲡ.

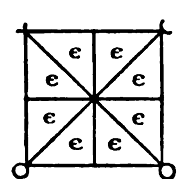
ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲩ ⲇⲉ [7]ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲟⲩⲱ ⲉⲛⲣ̄ ⲙ̄ⲡⲉ[o] ⲙ̄ⲡ(⊙) ⲙ̄ⲛ-
[8]ⲧⲉϥⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ. ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲛⲟⲩ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ.

ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲇⲉ ⲉⲡⲙⲉϩⲓⲇ ⲛ̄ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉϥⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ϭⲓ
ⲡⲙⲉϩⲃ̄ ⲛ̄ⲛⲟϭ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉϥⲙ̄ⲙⲁⲩ
ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ [14]ϩⲙ̄-
ⲡⲙⲉϩⲓⲇ ⲛ̄ⲁⲓⲱⲛ ϫⲉ-ⲡⲛⲟϭ [10]ⲡ̄ⲭ̄ⲣ̄... | (24q) p. 85. ⲛ̄-
ⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ϩⲱⲱϥ ⲡⲉ [11]ⲛ̄ⲧⲉ-ⲡⲉⲓⲅ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲱⲛ
ⲛ̄ⲧⲉ-ⲡ(⊙). ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲙⲫⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲧⲉ-ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ
ⲛⲉ ⲡⲅ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲡⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉ[o] ⲙ̄ⲡ(⊙). ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲙⲛ̄-
ⲛ̄ϣⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ [12]ϩⲙ̄-ⲡⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲁⲗⲗⲁ
ⲛ̄ⲥⲉⲟϣ ⲁⲛ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄-ⲛⲁⲓⲱⲛ [13]ⲉⲧⲙ̄ⲡⲉⲩⲥⲁⲛⲃⲟⲗ.
ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲉⲧⲛ̄ϩⲏ ⲛ̄ϭⲓ ⲛ̄ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ

---

1 W. ⲍⲁϫⲁⲣⲁⲣⲁⲥ. 2 W. ⲛ̄ϣⲱ. 3 Ms. ⲥⲁⲍⲁⲍⲁ, lies ⲛ̄ⲥⲁⲍⲁⲍⲁ. 4 W. Schw. ⲛ̄ⲧⲉ[o] ⲙ̄[o]. 5 W. Schw. ⲕⲇ̇, Ms. ⲧⲕⲇ. 6 W. Schw. ⲉⲛⲧⲁⲩ... 7 Ms. ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲟⲩⲱ ⲉⲛⲣ̄, besser ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲟⲩⲱ ⲉⲩⲧⲁⲩⲉ-ⲛ̄ⲣⲁⲛ. 8 W. Schw. ⲧⲉⲩⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ, Ms. ⲧⲉϥⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ. 9 W. Schw. (ⲣ), Ms. ⲁ. 10 Ms. ⲡ̄ⲭ̄ⲣ̄ = ⲡⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ oder ⲡⲭⲣⲏⲥⲧⲟⲥ? q Blatt ziemlich gut erhalten, 28 × 16½ cm. 11 W. Schw. ⲛ̄ⲧⲉ-ⲧⲉⲓⲅ. 12 W. Schw. ϩⲛ̄, Ms. ϩⲙ̄. 13 W. ⲉⲧⲙ̄ⲡⲉⲓⲥⲁⲛⲃⲟⲗ, Ms. ⲉⲧⲙ̄ⲡⲉⲩⲥⲁⲛⲃⲟⲗ. 14 W. ϩⲛ̄.

ⲉⲩⲟⲩⲉϣ-ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲉⲩⲕⲱϩ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲉⲧⲃⲉ-ⲙⲙⲩⲥ̅ ⲉⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲛϫⲓⲧⲟⲩ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲩⲉⲕⲁⲧⲉⲭⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲧⲛⲣ-ⲛⲁⲙⲩⲥ̅ ϩⲛ-ⲛⲉⲩⲧⲟⲡⲟⲥ. ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲩⲉϫⲓ-ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ϩⲱⲟⲩ ϩⲛ-ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙⲡⲉ[o] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ϯϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ ϫⲉ-ⲥⲫⲣ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ



ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲍⲱⲉⲍⲱⲍⲏⲓⲁⲍⲁⲭ ⲁϫⲓϥ ⲛ-ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲁ-ϯⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲛⲉⲧⲛϭⲓϫ [6]ⲑⲱϩⲑ ϣⲙⲟⲩⲛ ⲛϣⲟ ⲙⲛ-ϣⲙⲟⲩⲛ ⲛϣⲉ ⲙⲛ-ⲥⲉⲯⲓⲥ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁϫⲓⲥ ϫⲉ-ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓ ⲛⲏⲧⲛ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ [1]ⲙⲡ-ⲙⲉϩ(ⲉ) ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ-ⲧⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲍⲱⲱⲍⲏⲁⲍ. ⲁⲭⲱⲏⲍⲱ. ⲍⲏⲏⲏ. ⲍⲱⲁⲍⲏⲍ. ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲛⲟⲩ ⲛⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙⲡⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲧⲛⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲧⲡⲉ.

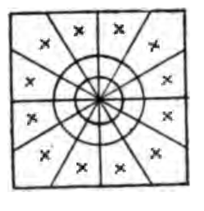
ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲇⲉ [2]ⲉⲡⲉⲓⲣ ⲙⲡⲉⲓⲅ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲉⲧⲙ-ⲫⲟⲩⲛ ⲛⲛⲉⲓⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲣⲓⲇⲩⲛⲁⲙⲟⲥ ⲉⲧⲙⲡⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉ[o] ⲙⲡ(◎). ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲥⲉⲙⲫⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲅ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲟⲛ ⲉⲧⲙⲡⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉ[o] ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲉⲟⲩⲟⲧⲃ ⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏ-ⲣⲟⲩ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲇⲉ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲥⲉⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛϫⲓ-ⲛⲉⲓⲙⲩⲥ̅. ⲛⲧⲟⲟⲩ ϩⲱⲟⲩ ⲟⲛ ⲁⲩϫⲓ-ⲙⲙⲩⲥ̅ ⲙⲡⲉ[o] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲛⲧⲉⲣⲉⲥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲧⲇⲩ-ⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲩϭⲱ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲛⲧⲉⲣⲟⲩⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ. [3]ⲁⲩⲕⲏⲣⲩⲥⲥⲉ ⲛⲁⲩ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲁⲥϯ ⲛⲁⲩ [4]ϩⲱⲱⲥ ⲟⲛ ⲛⲛⲉⲓⲙⲩⲥ̅ ⲉⲛⲧⲁⲓⲧⲁⲁⲩ ⲛⲏⲧⲛ. ⲁⲗⲗⲁ [5]ⲙⲡⲓⲛⲁⲩ ⲡⲙⲩⲥ̅ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ ⲙⲡⲁⲧⲟⲩϫⲓⲧⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲑⲏⲣ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ϫⲉ-ⲙⲡⲁⲧⲟⲩϫⲓ ⲙⲡⲙⲩⲥ̅ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ ϭⲉ ϯϫⲱ

---

[1] W. Schw. ⲙⲡⲙⲉϩ(ⲉ), lies ⲙⲡⲙⲉϩⲃ̅. [2] Ms. ⲉⲡⲉⲓⲣ st. ⲉⲡⲉⲓⲣⲁⲛ, lies ⲉⲡⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ. [3] W. Schw. ⲁⲩⲕⲏⲣⲓⲥⲥⲉ. [4] W. Schw. ϩⲱ. [5] W. ⲙⲡⲓⲛⲁⲩ ⲙⲙⲩⲥ̅, Ms. ⲙⲡⲓⲛⲁⲩ ⲡⲙⲩⲥ̅, lies ⲙⲡⲓⲛⲁⲩ ⲉⲡⲙⲩⲥ̅. [6] Ms. ⲑⲱϩⲑ, lies ⲛⲱϩⲑ.

ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ ϫⲉ-ⲉⲓϣⲁⲛ- | (23) p. 86. ⲉⲓ ⲛϭⲱⲗ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϯⲛⲁϯ ⲙⲡⲙⲩⲥ̅ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉⲓⲅ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲛⲧⲉ-ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲓ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲙⲫⲁⲉ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲁⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲙⲩⲥ̅ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.

ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲡⲱϩ ⲇⲉ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲥⲉⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲛⲛⲉⲓⲙⲩⲥ̅ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲁⲧⲛ-ⲡⲙⲩⲥ̅ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲥⲉⲛⲁⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-[1]ⲙⲡⲁⲧⲟⲩϫⲓ ⲙⲡⲙⲩⲥ̅ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ [2]ⲉⲃⲟⲗ. ϫⲉ-ⲕⲁⲁⲥ [3]ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲉⲓⲣⲉ [4]ⲛⲙⲙⲁ[ⲩ] ⲛⲛⲉⲓⲙⲩⲥ̅ ⲉⲛⲧⲁⲧⲉⲧⲛϫⲓⲧⲟⲩ. ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ ϭⲉ ϯϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ ϫⲉ-ⲙⲛ-ϣϭⲟⲙ ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ ⲉⲡⲉⲩϩⲟⲩⲛ. ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲙⲡⲙⲩⲥ̅ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϣⲟⲣⲡ. ⲙⲡⲣⲣϩⲟⲧⲉ ϭⲉ ϫⲉ-ⲁⲓϫⲟⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ ϫⲉ-ⲙⲛ-ϣϭⲟⲙ [5]ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ [6]ⲉⲡⲉ[ⲟ] ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲙⲡⲙⲩⲥ̅ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲉⲛⲁⲕⲁⲧⲉⲭⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲛⲧⲉ-ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ [7]ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ ϭⲉ ϯϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ ϫⲉ-ⲙⲛ-[8]ⲕⲟⲗⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-[9]ⲁϫⲓ-ⲙⲩⲥ̅ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲛ-ϣϭⲟⲙ ⲉⲧⲣⲉⲩⲕⲟⲗⲁⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲩⲛⲁⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛϫⲓ ⲙⲡⲙⲩⲥ̅ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ. ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ



ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ [10]ⲍⲱⲱⲉⲍⲱⲏⲍⲁⲓⲱ ⲁϫⲓϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛⲧⲉⲓⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲛⲉⲧⲛϭⲓϫ [11]ⲉⲫⲡⲉ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲇⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ [12]ⲛⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲉⲁⲧⲉⲧⲛⲧⲁⲩⲉ-ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁϫⲓ-ⲛⲉⲓⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϩⲱⲱϥ ϫⲉ-ⲧⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙ-

---

1 W. ϫⲉ-ⲉⲙⲡⲁⲧⲟⲩϫⲓ. 2 W. ⲉⲃⲟⲗ ausgel. 3 W. Schw. ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲓⲣⲉ. 4 Ms. ⲛⲙⲙⲁ.., lies ⲛⲙⲙⲁ[ⲩ]. 5 W. Schw. ⲉⲧⲣⲉⲧⲛⲃⲱⲕ, Ms. ⲉⲧⲣⲉⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ. 6 W. ⲉⲡⲉⲛ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. 7 W. Schw. ⲉⲧⲉ, Ms. ⲉⲧⲃⲉ. 8 W. Schw. ⲕⲟⲗⲁⲥⲧⲏⲣⲧⲟⲛ. 9 W. Schw. ⲁϫⲓ, lies ⲁⲩϫⲓ. 10 W. Schw. ⲍⲱⲱⲉϩⲱⲏⲍⲁⲓⲱ. 11 Ms. ⲉⲫⲡⲉ, lies ⲉ̣ⲫⲡⲉ. 12 Ms. ⲛⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ, lies ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ.

ⲙⲱⲧⲛ ⲍⲱⲉⲍⲏⲁⲍⲉⲭⲱⲉⲍⲱⲏ. ⲱⲉⲍⲏⲁⲍ. ⲉⲓⲱⲍⲏⲁⲱ. ⲍⲁⲍⲏⲱ. ⲍⲁ- ⲍⲏⲱⲍⲱ. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲟⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲛⲛⲉⲓⲣ ϣⲁⲩ- ⲥⲟⲩⲛ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲛϭⲓ [1]ⲙⲡⲁⲣⲁⲗⲏⲙⲡⲧⲱⲣ ⲛⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙ- ⲙⲁⲩ. ⲛⲥⲉϣⲉⲡ-ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-[2]ⲁⲧⲉ(ⲛ) . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

---

[1] W. Schw. ⲡⲁⲣⲁⲗⲏⲙⲡⲧⲱⲣ, Ms. ⲙⲡⲁⲣⲁⲗⲏⲙⲡⲧⲱⲣ. [2] W. Schw. ⲁⲧⲉ(ⲛ). Im Ms. muss ⲁⲧⲉ[ⲧⲛϫⲓ ⲙⲡ⳨ ⲙⲡⲕⲁ-ⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ] gestanden haben.

3) p. 87a. Anhang.

ⲁⲣⲟⲓ ⲉⲓϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣ=
ϣⲟⲡ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ-
ⲧⲟⲛ ⲛⲓⲙ. ⲥⲱⲧⲙ ⲁⲣⲟⲉⲓ [3]ⲉⲓϩⲩⲙⲛⲉ=
ⲓ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. [4]ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲃⲟⲩ=
ⲓ-[6]ⲡⲉϥⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ϫⲉ-[7]ⲉϥⲁϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ
.ⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϣⲟⲡ ϫⲓⲛ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲁⲩ=
ⲓⲧⲉⲣⲉϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ [9]ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲟ[ⲩ]ⲙⲟ=
ⲓⲕⲉⲁⲛⲟⲥ ⲉⲧⲉ-[10]ⲡⲉϥⲣⲓⲛ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣ=
[11]ⲡⲉⲓ ⲁⲛⲍⲱⲁ. ⲥⲱⲧⲙ ⲁⲣⲟⲓ ⲉⲓϩⲩⲙ=
ⲓⲟⲕ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ [12]ⲉⲧϣⲟⲡ ϩⲁⲑⲏ
ⲏⲧⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ-ⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲛ ⲛⲓⲙ
ⲉⲛⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲛ-ⲡⲉϥⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓ=
ⲥⲱⲧϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲡⲕⲁϩ ϩⲛ-ⲧⲙⲏⲧⲉ
ⲛⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲓⲛ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ
ⲁⲍⲱⲁⲉ. ⲥⲱⲧⲙ ⲁⲣⲟⲓ ⲉⲓϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ
ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ [14]ⲉⲧϣⲟⲡ ϩⲁⲑ[ⲏ ⲛⲁⲭⲱ=]
ⲛⲓⲙ ⲙⲛ-ⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲛ [ⲛⲓⲙ ⲙⲡⲉⲓ? ⲉⲛ=]

Blatt sehr zerstört, $28 \times 9\frac{1}{2}$ cm. [1] Ms. ⲁⲣⲟⲓ, sah. ⲉⲣⲟⲓ.
Schw. u. Ms. ⲉⲧϣⲟⲡ, sah. ⲉⲧϣⲟⲟⲡ. [3] W. Schw. ⲉⲩϩⲩⲙ=
ⲙⲛⲉⲩⲉ. [4] W. Schw. ⲉⲛⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ, Ms. ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ.
ϩⲙ. [6] W. ⲡⲉⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. [7] Ms. ⲉϥⲁϫⲱⲕ, sah. ⲉϥⲉ=
ⲓⲧⲉⲣⲉϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ, sah. ⲛⲧⲣⲉϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ. [9] W. ⲁϥϣⲱⲡⲉ...
[0] Ms. ⲡⲉϥⲣⲓⲛ, sah. ⲡⲉϥⲣⲁⲛ. [11] Ms. ⲡⲉⲓ, sah. ⲡⲁⲓ.
. [13] Ms. ⲙⲡⲉⲓ ⲉⲛⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ, sah. ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ.
:. [15] Vielleicht ist ϯ = ψ.

ⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲛ-ⲡⲉϥⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. [ⲁⲥⲥⲱ⸗]
ⲧϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲑⲩⲗⲏ ⲧⲏⲣⲥ ⲉⲧⲛⲁϣⲧ ⲛⲧⲉ-ⲡ⸗
ⲱⲕⲉⲁⲛⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟⲥ ⲧⲉ ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲙⲛ-ⲉⲓ[ⲁ]⸗
ⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛϩⲏⲧⲥ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉⲕⲣⲓⲛ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣ⸗
ⲧⲟⲛ ⲡⲉ [1]ⲡⲉⲓ ⲁⲱⲍⲱⲉ. ⲥⲱⲧⲙ ⲁⲣⲟⲓ ⲉⲓϩ⸗
ⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϣⲟⲡ ϩⲁ⸗
ⲑⲏ ⲛⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ-[2]ⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲛ
ⲧⲟ ⲛⲓ[ⲙ ⲙ]ⲡⲉⲓ [3]ⲉⲛⲧⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲛ-[15]ⲡⲉⲓⲙⲩⲥ⸗
[ⲧⲏⲣⲓⲟⲛ] ⲁⲩⲱ ϩⲛ-[4]ⲡⲧⲣⲉϥ[ⲃⲟⲩⲃ]ⲟⲩ ⲁϥⲥⲫⲣ[ⲁ⸗]
[ⲅⲓⲍⲉ] [5]ⲛⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲙⲛ-ⲡⲉⲧⲛϩⲏⲧⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ
[ϫⲉ-ⲁⲥ]ⲁⲧⲁⲕⲧⲓ ⲛϭⲓ ⲧϭⲟⲙ ⲉⲧⲛϩⲏⲧⲟⲩ [ⲉⲧⲉ-]
[ⲡⲉ]ⲕⲣⲓⲛ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ [ⲡⲉ ⲡⲉⲓ . . . .
ⲥⲱⲧⲙ ⲁⲣⲟⲓ ⲉⲓϩⲩⲙⲛⲉ[ⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏ⸗]
ⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϣⲟⲡ ϩⲁⲑⲏ ⲛ[ⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲛ ⲛⲓⲙ] . . . . .

(154) p. 88.

[6]ⲛⲛⲉⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ [7]ⲥⲧⲉⲣⲉⲥⲓⲙⲟⲛ ⲁⲩⲱ [8]ⲉⲩϣⲁⲛⲁ⸗
ϫⲓ ⲛⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ [9]ⲉⲥⲁϯ [10]ⲛⲏⲩ ⲛ⸗
ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ-ⲧⲉⲩϩⲟⲧⲉ [11]ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ [12]ⲭⲁ⸗
ⲣⲓⲏⲣ ⲁⲩⲱ ⲉⲩϣⲁⲛϫⲓⲧⲥ ⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲧⲁⲝⲉⲓⲥ
ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲉⲡⲁⲣⲁⲡⲗⲏⲝ ϯⲛⲟϭ (sic) ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ [13]ⲉⲧⲛ⸗
ⲟϣⲧ [16]ϯ ⲉⲧⲥⲏⲣ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ-ⲧⲉϩⲓⲏ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉ ⲉⲥϥⲓ ⲛ⸗
[ⲛⲉⲯⲩ]ⲭⲟⲟⲩⲉ ⲛⲥⲧⲉⲣⲉⲥⲓⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲩϣⲁⲛⲁϫⲓ
[ⲛⲧⲁ]ⲯⲩⲭⲏ ⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲥⲉϯ ⲛⲏⲩ ⲛ⸗
[ⲡⲙ]ⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ-ⲧⲉⲩϩⲟⲧⲉ ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ [14]ⲁⲭⲣⲱ

[1] W. ⲧⲉⲓ ⲁⲱⲍⲱⲉ. [2] Ms. ⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲛ ⲧⲟ ⲛⲓ[ⲙ], lies ⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲛ ⲛⲓⲙ. [3] W. ⲉⲛⲧⲁⲩⲃⲟⲩⲃⲟⲩ. [4] W. ⲡⲧⲣⲉϥ....ⲩⲟ. [5] W. Schw. ⲑⲁ⸗ⲗⲁⲥⲥⲁ. [6] Zu beachten ist die eigentümliche Form des ϯ = „ψ". [7] W. ⲡⲉⲣⲉⲥⲓⲙⲟⲛ. [8] Ms. ⲉⲩϣⲁⲛⲁϫⲓ, sah. ⲉⲩϣⲁⲛϫⲓ. [9] Ms. ⲉⲥⲁϯ, sah. ⲥⲛⲁϯ oder ⲉⲥⲉϯ. [10] Ms. ⲛⲏⲩ, sah. ⲛⲁⲩ. [11] W. ⲉⲧⲉ ⲡⲁ ⲡⲓⲥ. [12] Ms. ⲭⲁⲣⲓⲏⲣ, vielleicht ⲭⲁⲃⲣⲓⲏⲣ zu lesen. [13] Ms. ⲉⲧⲛⲟϣⲧ, sah. ⲉⲧⲛⲁϣⲧ. [14] W. Schw. ⲁⲭⲣⲟ... [15] W. Schw. ⲡⲉⲓ, lies ⲡⲉϥ. [16] Ms. ϯ, sah. ⲧⲁⲓ.

. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲉⲩϣⲁⲛⲁϫⲓ ⲛⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ
ⲩⲫⲱⲛ ⲡⲛⲟϭ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲉⲧⲛⲁϣⲧ ⲛϩ-
ⲉⲓⲱⲕⲁⲙⲏⲛⲡⲓⲟⲛ ⲉⲧⲥⲏⲣ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ-ⲧⲉϩⲓⲏ [2]ⲛ-
ⲓ?ⲏ? [3]ⲩϥⲓⲙⲟⲥ ⲛⲛⲉⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ [4]ⲛⲥⲧⲉⲣⲉⲥⲓ-
ⲉⲩϣ]ⲁⲛⲁϫⲓ ⲟⲛ ⲛⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉ-
ⲙⲁⲩ ⲉ]ⲥⲁϯ ⲛⲏⲩ [5]ⲛⲧⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ-ⲧ-
ⲟⲧⲉ [ⲉⲧⲉ]-[6]ⲡⲉⲓ ⲡⲉ ⲡⲣⲁⲱⲣ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ [7]ⲉⲩϣ-
ϣⲁϫ[ⲓ] ⲛⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲛⲧⲁⲍⲉⲓⲥ ⲧⲏ-
ⲛⲧⲉ-ⲓⲁⲭⲑⲁⲛⲁⲃⲁⲥ ⲡⲛⲟϭ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲉⲧ-
ϣ[ⲧ] ⲡⲏ ⲉⲧⲙⲉϩ ⲛϭⲱⲛⲧ ⲡⲇⲓⲁⲧⲟⲭⲟⲥ ⲛⲡⲁ-
ⲱⲛ ⲛⲡⲕⲁⲕⲉ ⲉⲧϩⲓⲃⲟⲗ ⲙⲙⲁ [8]ⲉϣⲁϥϣⲃⲓⲱ
ⲟⲣⲫⲏ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁϣⲧ ⲡⲉⲓ ⲉⲧⲥⲏⲣ ⲉⲃⲟⲗ [9]ϩⲓ-
ⲏ. [10]ⲧⲙⲏⲛⲧⲉ [11]ⲉⲥϥⲓ ⲛⲛⲉⲛⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ [12]ⲛⲥⲧⲉⲣⲉ-
ⲟⲥ ⲉⲩϣⲁⲛϫⲓ ⲟⲛ ⲛⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ
ⲙⲙⲁⲩ ⲉⲥⲁϯ ⲛⲏⲩ ⲛⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ-
ϩⲟⲧⲉ [13]ⲉⲧ[ⲉ]-ⲡⲉⲓ ⲡⲉ ⲁⲩⲏⲣⲛⲉⲃⲣⲱⲁⲑ(ⲣⲁ)
ⲛⲛⲁⲓ ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲁⲓ ⲡⲉⲓϣⲟⲙⲛⲧ . . . .
ϯϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ . . . .
ⲥ . . . . ⲛⲁ ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲁ[ⲓ] ⲉⲩⲁϫⲓ . . . .
. . . ⲁⲡ]ⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲡⲉⲓ ⲉϣⲁϥϫ? . . . .
. . . . . ϫⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲩϣⲁⲛⲁϫⲓⲧⲥ . . . .

ⲓ. ⲉⲓⲱⲕⲁⲙⲏⲛⲡⲓⲟⲛ?? [2] Ms. ⲛⲧⲙⲏⲛ?ⲏ?, lies ⲛⲧⲙⲏⲛⲧⲉ. [3] W. Schw.
ⲓⲟⲥ, vielleicht ⲉⲥϥⲓ. [4] W. ⲛ(ⲡ)ⲉⲣⲉⲥⲓ.... [5] W. Schw. ⲛⲧⲙⲩ-
lies ⲛⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. [6] W. ⲡⲉ ⲡⲓⲥ ⲧⲥⲁⲱⲣ, lies ⲡⲁⲓ statt ⲡⲉⲓ.
ϣ[ⲁⲛⲁ]ϣⲁϫ[ⲓ], lies ⲉⲩϣ[ⲁⲛⲁ]ϫ[ⲓ] für ⲉⲩϣⲁⲛϫⲓ. [8] Ms. ⲉϣⲁϥ-
ⲏ. ⲉϣⲁϥϣⲃⲓⲟ. [9] W. Schw. ϩ.., Ms. ϩⲓ. [10] Ms. ⲧⲙⲏⲛⲧⲉ,
ⲧⲉ. [11] W. Schw. ⲉϥⲥⲓ, Ms. ⲉⲥϥⲓ, lies ⲉϥϥⲓ. [12] W. ⲛⲡⲉⲣⲉ..
W. Schw. ⲉⲧ...ⲁϥ ⲡⲉ, Ms. ⲉⲧ[ⲉ]-ⲡⲉⲓ ⲡⲉ, sah. ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ.

A. Das Buch vom grossen *ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΑ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ.*

Das erste Buch Jeû.

(1) p. **1.** (p. 25.) Ich habe euch geliebt und euch das Leben zu geben[1] gewünscht; Jesus, der Lebendige, ist die Erkenntnis der Wahrheit (O_1 Jesus, der Lebendige, der die Wahrheit kennt).

Dies ist das Buch von den Erkenntnissen (*γνώσεις*) des unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gottes vermittelst der verborgenen Mysterien (*μυστήρια*), welche zu dem auserwählten Geschlechte (*γένος*) führen, in der Ruhe? (Heil) zum? Leben des Vaters, in der Ankunft des Erlösers (*σωτήρ*), des Erretters der Seelen (*ψυχαί*), welche diesen Lebenslogos (-*λόγος*) bei sich aufnehmen werden[2], welcher höher ist denn (*παρά*) alles Leben, in der Erkenntnis Jesu des Lebendigen, welcher durch den Vater aus dem Lichtäon (-*αἰών*) in der Fülle des Pleroma (*πλήρωμα*) herausgekommen ist, in der Lehre, ausser der es keine andere giebt, welche Jesus, der Lebendige, seinen Aposteln (*ἀπόστολοι*) gelehrt hat, indem er sagte: „Dies ist die Lehre, in der die gesammte Erkenntnis wohnt".

Jesus, der Lebendige, antwortete und sprach zu seinen Aposteln (*ἀπόστολοι*): „Selig ist der, welcher die Welt (*κόσμος*) gekreuzigt hat und nicht die Welt (*κόσμος*) hat ihn kreuzigen lassen".

Die Apostel (*ἀπόστολοι*) antworteten einstimmig und sprachen: „O Herr, lehre uns die Art und Weise, die Welt (*κόσμος*) zu kreuzigen, damit sie uns nicht kreuzigt, und wir zu Grunde gehen und unser Leben zu Grunde richten".

Jesus, der Lebendige, antwortete und sprach: „Der, welcher

[1] O_1 hat „ich habe euch das Leben gewünscht".

[2] O_1 „welcher für sie dieser Lebenslogos sein wird".

sie gekreuzigt hat, ist derjenige, welcher mein Wort gefunden und es | (p. 26) nach dem Willen dessen, der mich gesandt, erfüllt hat".

Es antworteten die Apostel (*ἀπόστολοι*) und sprachen: „Sage es uns, o Herr, auf dass wir auf Dich hören. Wir, die wir Dir mit unserm ganzen Herzen gefolgt sind, haben Vater und Mutter verlassen und die Gärten, Felder, Güter (*κτῆσις*) und die Herrlichkeit des Königs preisgegeben und sind Dir gefolgt, damit Du uns das Leben Deines Vaters, der Dich gesandt hat, lehrest".

Jesus, der Lebendige, antwortete | (2) p. 2. und sprach: „Das Leben meines Vaters ist dieses, dass ihr aus dem Geschlechte (*γένος*) des Verstandes (*νοῦς*) eure Seele (*ψυχή*) empfanget?, und sie aufhört, irdisch (*χοϊκός*) zu sein, und verständig (*νοερός*) wird durch das, was ich euch im Verlaufe[1] meines Wortes sage, damit ihr es vollendet und vor dem Archon (*ἄρχων*) dieses Äons (*αἰών*) und vor seinen Nachstellungen, die kein Ende haben, gerettet werdet. Ihr aber (*δέ*), ihr meine Jünger (*μαθηταί*), beeilt euch, mein Wort sorgfältig bei euch aufzunehmen, auf dass ihr es kennt, damit der Archon (*ἄρχων*) dieses Äons (*αἰών*) nicht mit euch streite, dieser, welcher keinen seiner Befehle in mir gefunden hat, damit ihr, o meine Apostel (*ἀπόστολοι*) | (p. 27) mein Wort in Bezug auf mich erfüllet, und ich selbst euch frei mache, und ihr durch eine Freiheit (-*ἐλεύθερος*), an der kein Makel ist, heil werdet. Wie der Geist (*πνεῦμα*) des Trösters (*παράκλητος*) heil ist, so werdet auch ihr durch die Freiheit des Geistes (*πνεῦμα*) des heiligen Trösters (*παράκλητος*) gerettet werden".

Es antworteten alle Apostel (*ἀπόστολοι*) mit einer Stimme, Matthaeus und Johannes, Philippus und Bartholomaeus und Jacobus und sprachen: „O Herr Jesus, Du Lebendiger, dessen Güte (-*ἀγαθός*) über die, welche seine Weisheit (*σοφία*) und seine Ähnlichkeit gefunden haben, in welcher er leuchtete, ausgebreitet ist, o in dem Lichte befindliches Licht (O, o Licht, um das Licht zu geben), welches unsere Herzen erleuchtet hat, bis wir das Licht des Lebens empfingen, o wahrer Logos (*λόγος*) durch die Erkenntnis (*γνῶσις*), die uns die verborgene Erkenntnis des Herrn lehrt (O, um uns zu lehren), o lebendiger Jesus".

---

[1] Das koptische Wort bedeutet sonst conversio, reversio.

Jesus, der Lebendige, antwortete | (3) ϛ p. 3. und sprach: „Selig ist der Mensch, welcher dieses erkannt und den Himmel | (p. 28) nach unten geführt und die Erde getragen und sie zum Himmel geschickt hat; und sie wurde die Mitte, denn ein Nichts ist sie“.

Es antworteten die Apostel (ἀπόστολοι) und sprachen: „O Jesus, Du Lebendiger, und Herr, entwickle uns, wie man den Himmel nach unten führt, denn (γάρ) wir sind Dir gefolgt, damit Du uns das wahre Licht lehrest“.

Jesus, der Lebendige, antwortete und sprach: „Das Wort, welches in dem Himmel war, ehe denn die Erde, welche Welt (κόσμος) genannt wird, existierte; ihr aber (δέ), wenn ihr mein Wort erkennt, werdet den Himmel nach unten führen, und es (sc. das Wort) wird in euch wohnen; der Himmel ist das unsichtbare (ἀόρατος) Wort des Vaters[1]. Wenn ihr aber (δέ) dieses erkennt, werdet ihr den Himmel nach unten führen. „Die Erde[2], um sie zum Himmel zu schicken“, ich werde euch zeigen, wie sie ist, damit ihr sie erkennt: die Erde, um sie zum Himmel zu schicken, ist derjenige, welcher das Wort dieser Erkenntnisse (γνώσεις) vernimmt und aufgehört hat, irdischer Verstand (νοῦς) zu sein, sondern (ἀλλά) Himmelsbewohner geworden ist; sein Verstand (νοῦς) hat aufgehört, irdisch (χοϊκός) zu sein, sondern (ἀλλά) ist himmlisch (ἐπουράνιος) geworden. [3]Deswegen werdet ihr vor dem Archon (ἄρχων) dieses Äons (αἰών) gerettet werden, und er wird die Mitte werden, denn ein Nichts ist sie“.

Und es sprach wiederum Jesus, der Lebendige: „Wenn ihr ..... werdet, werdet ihr die Mitte werden, denn ein Nichts ist sie, denn [es werden] die ἀρχαί und die bösen (πονηροί) ἐξουσίαι ... mit euch [streiten] und euch beneiden, weil ihr mich kennt, dass ich nicht von dieser Welt (κόσμος) stamme und nicht den ἀρχαί und den [ἐξουσίαι] gleiche. [Und] alles Böse (πονηρά) stammt nicht | (4) ꙅ p. 4. von mir; und auch der, welcher in dem Fleisch (σάρξ) der Ungerechtigkeit (ἀδικία) [geboren ist], hat keinen Anteil

---

[1] Der ganze Satz ist anakoluthisch; dies ist eine Folge der Auflösung der griechischen Periode.

[2] Diesen Satz habe ich wörtlich übersetzt.

[3] Mit diesem Worte bricht der Text im O_2 ab.

ρίς) an dem Reich meines Vaters; und auch der, welcher
ch] *κατὰ σάρκα* [kennt], hat keine Hoffnung (*ἐλπίς*) [auf das]
ch Gottes, des Vaters".

Es antworteten [die Apostel (*ἀπόστολοι*)] einstimmig und
achen: „Jesus, [Du Lebendiger, o] Herr, wir, die wir *κατὰ*
κα geboren [und] Dich *κατὰ σάρκα* erkannt [haben], sage es
, o Herr, denn (*γάρ*) [wir] sind beunruhigt".

Jesus, der Lebendige, antwortete [und sprach] zu seinen Apo-
ln (*ἀπόστολοι*): „Ich meine [nicht] das Fleisch (*σάρξ*), in wel-
m [ihr?] wohnt, sondern (*ἀλλά*) das Fleisch (*σάρξ*) der . . . . .
d der] Unkenntnis (*ἀγνοία*), welches sich in der [Unwissenheit]
indet, d. h. die, welche eine Menge weg von [dem . . . .]
ines Vaters verführt".

Die Apostel (*ἀπόστολοι*) antworteten dem [Worte?] Jesu, des
bendigen, und sprachen: „Sage uns, wie [die] Unwissenheit
νοία) beschaffen ist, auf dass wir [uns] vor ihr hüten, wenn
ht, so werden wir gehen mit dem? . . . .".

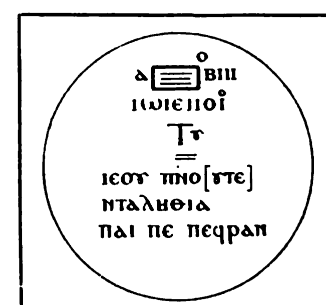
Jesus, der Lebendige, antwortete und sprach: „Ein [jeder,
lcher] meine Jungfräulichkeit (-*παρθένος*) und mein . . . . .
d mein Kleid trägt (*φορεῖν*), ohne dass er mich gekannt (*νοεῖν*)
d mich . . . . hat, indem er meinen Namen lästert, [dem?] habe
das Verderben . . . . ., und er ist wieder irdisches (*χοϊκός*)
nd geworden, [weil] er nicht mit Sorgfalt mein Wort gewusst
t, welches[1] mein Vater gesagt hat, damit ich selbst die-
igen [belehre], welche mich in der Fülle des [Pleroma (*πλή-
ρωμα*)] dessen, der mich gesandt hat, kennen werden".

Die Apostel (*ἀπόστολοι*) [antworteten] und sprachen: „O
rr Jesus, Du Lebendiger, [lehre uns] die Fülle, und es ge-
gt uns".

Und [er] sprach: „Das Wort, welches ich euch gebe . . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .

[1] Im Ms. „welche".

(124) p. **5.** Er hat ihn emaniert (προβάλλειν), indem er diesen Typus (τύπος) [ϩ‴ⲩⲕϥ°ⲟϯⲧⲕⲣ] hat. Dies ist der wahre (ἀλήθεια) Gott. Er wird ihn in diesem Typus (τύπος) als Haupt aufstellen, er wird Jeû genannt werden. Darnach wird ihn mein Vater bewegen, und er wird andere Emanationen (προβολαί) hervorbringen, und sie werden diese Topoi (τόποι) anfüllen. Dies ist sein Name entsprechend (κατά) den Schätzen (θησαυροί), welche ausserhalb dieses Ortes sind. Man wird ihn mit diesem Namen: ιοειαωθωυϊχωλμιω, d. h. „wahrer (ἀλήθεια) Gott" nennen. Er wird ihn in diesem Typus (τύπος) als Haupt über die Schätze (θησαυροί), welche ausserhalb dieses Ortes sind, aufstellen. Dies ist der Typus (τύπος) der Schätze (θησαυροί), über welche er ihn als Haupt setzen wird, und auf diese Weise sind die Schätze (θησαυροί) emaniert, indem er ihnen Haupt ist. Dies ist der Typus (τύπος), als? welcher (in welchem) er eingesetzt ist, bevor er bewegt wurde, Emanationen (προβολαί) hervorzubringen:

<table>
<tr><td rowspan="2">
</td><td>ϊοειαωθωυιχωμιω [1]. Dies ist sein Typus (τύπος).</td></tr>
<tr><td>Dies nun ist die Art, wie ϊοειαωθωυιχωλμιω [emaniert [2]] hat. Dies ist sein Name, er wird „wahrer (ἀλήθεια) Gott" genannt werden.</td></tr>
</table>

Wiederum (πάλιν) wird man ihn „Jeû zwei"? [3] nennen, er wird Vater einer Menge Emanationen (προβολαί) werden; und eine Menge Emanationen (προβολαί) kommt durch den Befehl (κέλευσις) meines Vaters aus ihm heraus, | (123) p. **6.** und sie werden selbst Väter von den Schätzen (θησαυροί). Eine Menge will ich als Häupter über sie stellen, und man wird sie „Jeû" nennen.

---

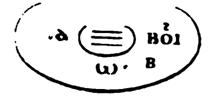
[1] Im Ms. . . χωμιω statt χωλμιω.

[2] Im Ms. ist das Verbum ausgefallen.

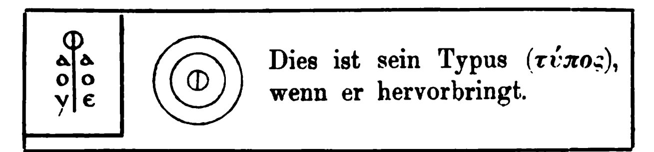
[3] Oder besser „Wiederum wird man ihn Jeû nennen, indem er Vater einer Menge Emanationen werden wird.

Der wahre (ἀλήθεια) Gott dagegen, welcher Vater aller Jeû's werden wird, weil er eine Emanation (προβολή) meines Vaters ist, welchen[1] der wahre (ἀλήθεια) Gott durch den Befehl (κέλευσις) meines Vaters emanieren (προβάλλειν) wird, er, der über sie alle Haupt sein wird, wird sie bewegen. Es kommt durch den Befehl (κέλευσις) meines Vaters eine Menge Emanationen (προβολαί) aus allen Jeû's heraus, wenn er sie bewegen wird; und sie werden alle Schätze (θησαυροί) anfüllen und Taxeis (τάξεις) der Lichtschätze (-θησαυροί) genannt werden. Myriaden von Myriaden werden aus ihnen entstehen.

Dies nun ist der Typus (τύπος), als? welcher (in welchem) der wahre (ἀλήθεια) Gott eingesetzt ist, wenn er als Haupt über die Schätze (θησαυροί) gestellt werden wird, bevor er über die Schätze (θησαυροί) Emanationen (προβολαί) hervorgebracht und bevor er Emanationen (προβολαί) hervorgebracht hatte[2], weil ihn mein Vater noch nicht bewegt hatte, zu emanieren und hervorzubringen. Dies ist sein Typus (τύπος), welchen ich soeben auseinandergesetzt habe; dies ist auch sein Typus (τύπος), wenn er Emanationen (προβολαί) hervorbringen wird. Dies ist der Typus (τύπος) des wahren (ἀλήθεια) Gottes, wie er eingesetzt ist.



Diese drei Striche, welche also sind, sie sind die Stimmen (φωναί), welche er von sich geben wird, wenn man ihm befiehlt (κελεύειν), zu preisen (ὑμνεύειν) | (125) p. 7 den Vater, damit er selbst Emanationen (προβολαί) hervorbringe und selbst emaniere (προβάλλειν). Dies ist der Typus (τύπος), wie er ist:



Also ist der wahre (ἀλήθεια) Gott eingesetzt, wenn er

[1] Der Satz ist nicht richtig überliefert.
[2] Es scheint im Ms. eine Dittographie vorzuliegen.

Emanationen (προβολαί) emanieren (προβάλλειν) wird, wenn er durch meinen Vater angeregt wird, dass er durch den Befehl (κέλευσις) meines Vaters Emanationen (προβολαί) hervorbringe und sie als Häupter über die Schätze (θησαυροί) aufstelle. Es kommt eine Menge aus ihnen heraus, und sie füllen alle Schätze (θησαυροί) durch den Befehl (κέλευσις) meines Vaters an, damit sie Götter? werden. Man wird den wahren (ἀλήθεια) Gott „Jeû, den Vater aller Jeû's" nennen, dessen Name in der Sprache meines Vaters dieser ist: ἰοειαωθωουιχωλμιω. Wenn (ὅταν) er aber (δέ) als Haupt über alle Schätze (θησαυροί) aufgestellt wird, um sie zu emanieren (προβάλλειν), sein Typus (τύπος) nun ist dieser, welchen ich soeben auseinandergesetzt habe.

Vernehmt nun auch den Typus (τύπος) der Schätze (θησαυροί), wie sie emaniert werden (προβάλλειν), wenn er Haupt über sie sein wird, also, bevor er sie emaniert (προβάλλειν) hatte, d. h. seinen Typus (τύπος), wie er eingesetzt ist; es hatte nun der wahre (ἀλήθεια) Gott diesen Typus (τύπος):

(126) p. 8

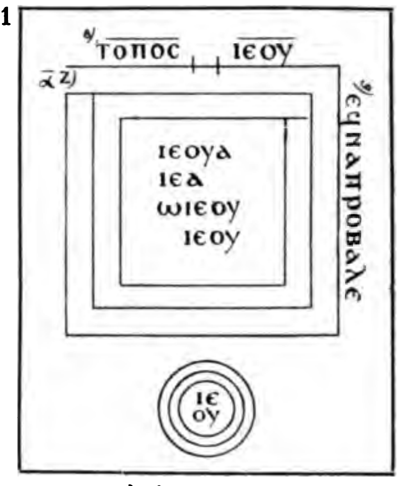
Dies nun ist sein Merkmal (χαρακτήρ), indem es auf seinem Gesichte also ist.

Ich aber (δέ) habe den Namen meines Vaters, d. h. diesen angerufen (ἐπικαλεῖσθαι), damit er den wahren (ἀλήθεια) Gott bewege, zu emanieren (προβάλλειν). Er aber (δέ) liess eine Idee aus seinen Schätzen (θησαυροί) herauskommen. Eine Dynamis (δύναμις) meines Vaters bewegte den wahren (ἀλήθεια) Gott und strahlte in ihm durch diese kleine Idee auf, welche aus den Schätzen (θησαυροί) meines Vaters gekommen ist; sie strahlte in dem wahren (ἀλήθεια) Gott auf.

Ein Mysterium (μυστήριον) bewegte ihn durch meinen Vater und es gab der wahre (ἀλήθεια) Gott eine Stimme von sich, indem er also sagte: ῑε̄ ῑε̄ ῑε̄. Und als er eine Stimme von sich gegeben hatte, kam diese Stimme (φωνή) heraus, d. h. die Ema-

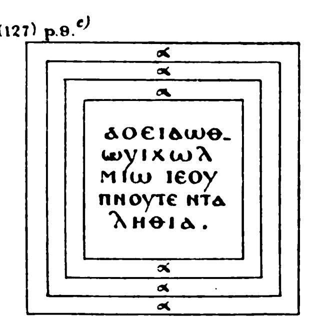
nation (*προβολή*). Sie entstand in diesem Typus (*τύπος*), indem sie nacheinander von Schatz zu Schatz (*θησαυρός*) herausging.

Die erste Stimme ist diese, 1 welche Jeû, der wahre (*ἀλήθεια*) Gott, gerufen hat, d. h. diese, welche aus ihm herausgekommen ist, jene obere.



Dies ist sein Merkmal (*χαρακτήρ*). Er wird eine Taxis (*τάξις*) entsprechend (*κατά*) den Schätzen (*θησαυροί*) aufstellen und als Wächter (*φύλαξ*) an das Thor (*πύλη*) von den Schätzen (*θησαυροί*) legen, d. h. die, welche als die drei [ш] an dem Thore (*πύλη*) stehen. Dies ist der wahre (*ἀλήθεια*) Gott. Als der wahre (*ἀλήθεια*) Gott emaniert (*προβάλλειν*) hatte, war dies sein Typus (*τύπος*):

(127) p. 8. c)



Als diese Grösse in den Schätzen (*θησαυροί*) stand, waren noch keine Taxeis (*τάξεις*) entstanden. Ich stand und rief (*ἐπικαλεῖσθαι*) den Namen meines Vaters an, andere Emanationen (*προβολαί*) in den Schätzen (*θησαυροί*) entstehen zu lassen.

Er aber (*δέ*) bewirkte, dass eine Bewegung[1] von ihm den wahren (*ἀλήθεια*) Gott bewegte. Zuerst liess er sie in ihm aufstrahlen, damit er seine Emanationen (*προβολαί*) in den Schätzen *θησαυροί* bewege, und sie auch Emanationen (*προβολαί*) hervorbringen, d. h. diese, welche er als Häupter über sie gesetzt hat. Er aber (*δέ*), der wahre

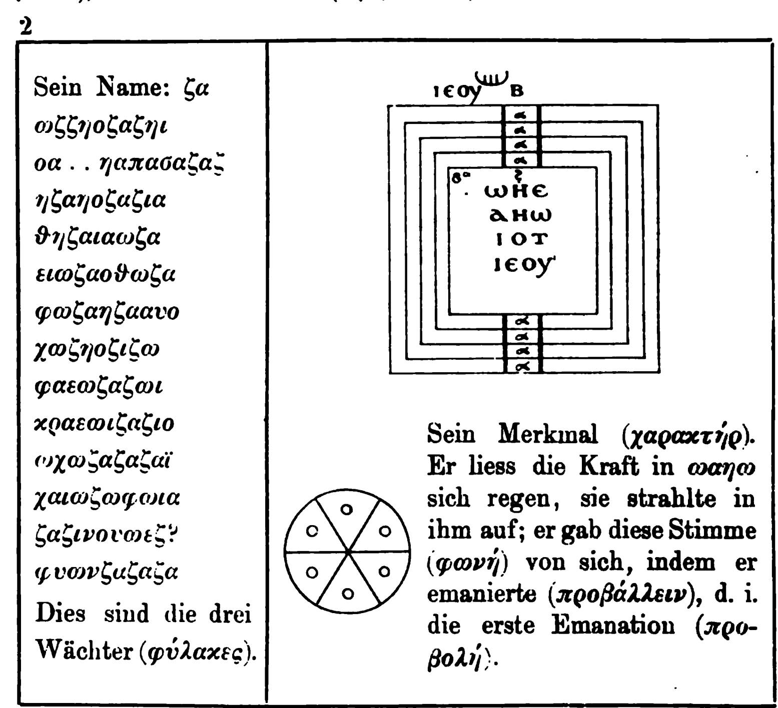
---

[8] Es wird wahrscheinlich *τόπος* für *τύπος* verschrieben sein.

[1] Vielleicht muss statt ⲟⲩⲕⲓⲙ „ⲟⲩϭⲟⲙ eine Kraft" gelesen werden da die nachfolgenden Pronomina sich auf ein Femininum beziehen und gleich darauf die „Kraft" angeführt wird.

(ἀλήθεια) Gott, hat diese zuerst aus seinem Topos (τόπος) emaniert (προβάλλειν). Deswegen gab er eine Stimme von sich, als die Kraft in ihm aufstrahlte. Dies ist die erste Stimme, welche er von sich gegeben hat. Er bewegte seine Emanationen (προβολαί), bis sie emanierten (προβάλλειν).

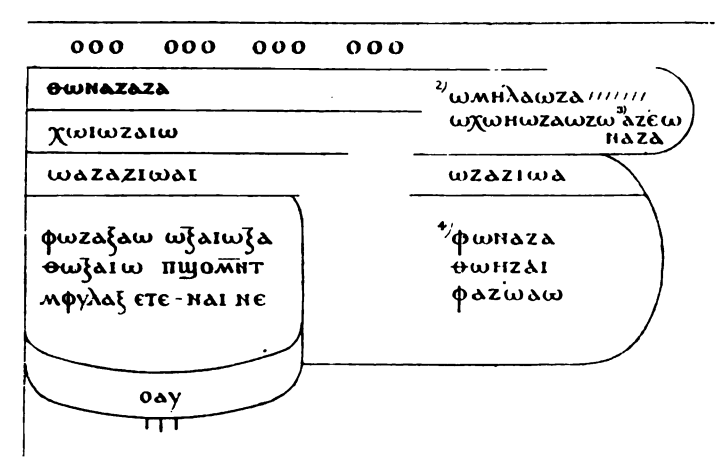
2



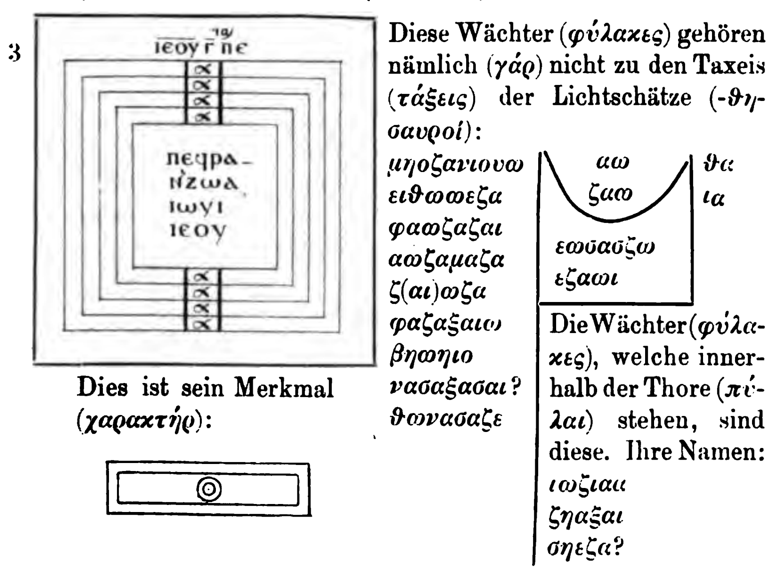
Sein Name: ζα
ωζζηοζαζηι
οα . . ηαπασαζαζ
ηζαηοζαζια
θηζαιαωζα
ειωζαοθωζα
φωζαηζααυο
χωζηοζιζω
φαεωζαζωι
χραεωιζαζιο
ωχωζαζαζαϊ
χαιωζωφωια
ζαζινουωεζ?
φυωνζαζαζα
Dies sind die drei Wächter (φύλακες).

Sein Merkmal (χαρακτήρ). Er liess die Kraft in ωαηω sich regen, sie strahlte in ihm auf; er gab diese Stimme (φωνή) von sich, indem er emanierte (προβάλλειν), d. i. die erste Emanation (προβολή).

Dies sind die Taxeis (τάξεις), welche er hat emanieren (προβάλλειν) lassen, indem zwölf Taxeis (τάξεις) dem Schatze (θησαυρός) entsprechend (κατά) sind, d. h. diese. Ihr Typus (τύπος): sechs Häupter auf dieser Seite und sechs auf jener, welche gegen sich(?) gewendet sind (oder „welche sie umgeben"). Es werden eine Menge | (128) p. **10** Taxeis (τάξεις) in ihnen ausser diesen stehen, welche ich sämmtlich sagen werde. Es befinden sich zwölf Häupter in jeder Taxis (τάξις), und es ist ihnen allen dieser Name der Taxis (τάξις) gemäss, und es ist ihnen, den Zwölf dieser Name; und es befinden sich zwölf Häupter in jeder Taxis (τάξις). Sein Name ist dieser: οηαζωζαϊ.



Die erste Taxis (τάξις) des Schatzes (ϑησαυρός) nun ist die erste, welche er als Emanation (προβολή) gemacht hat. Ich werde mir zwölf aus jenen Taxeis (τάξεις) nehmen und sie mir aufstellen, indem sie mir dienen (διακονεῖν).



Dies ist sein Merkmal (χαρακτήρ):

Diese Wächter (φύλακες) gehören nämlich (γάρ) nicht zu den Taxeis (τάξεις) der Lichtschätze (-ϑησαυροί):

μηοζανιουω
ειϑωωεζα
φαωζαζαι
αωζαμαζα
ζ(αι)ωζα
φαζαξαιω
βηωηιο
νασαξασαι?
ϑωνασαζε

Die Wächter (φύλακες), welche innerhalb der Thore (πύλαι) stehen, sind diese. Ihre Namen:

ιωζιαι
ζηαξαι
σηεζα?

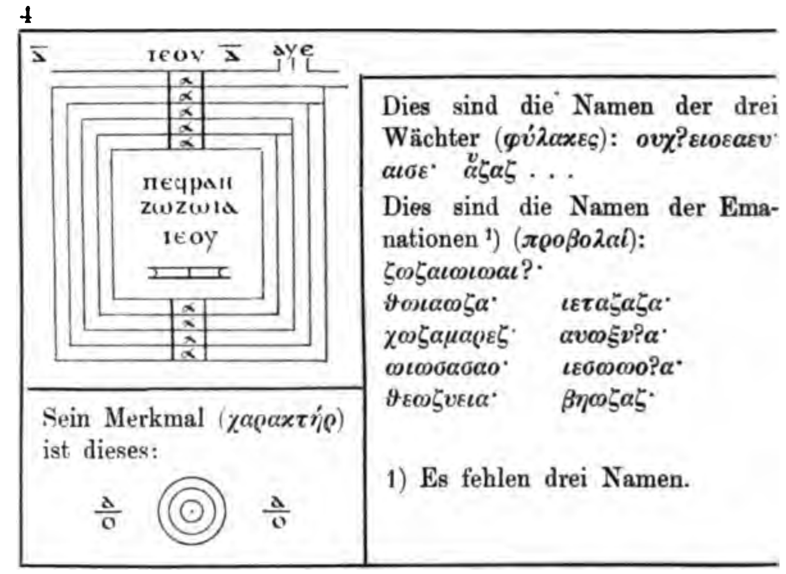
(129) p. **11.** Und es giebt zwölf Häupter in jedem Topos (τόπος) der Taxis (τάξις) jedes Schatzes (ϑησαυρός), d. h. diese

Namen, welche in den Topoi (*τόποι*) sind, diese Namen, abgesehen (*χωρίς*) von denen, welche in ihnen sein werden. Dies sind die drei Wächter (*φύλακες*): *ωζααιω· ζοαωϱ· ωναϙαιω·*

υ α ο

Diese sind es, welche *ζωαιωνι* emaniert (*προβάλλειν*) hat, als die Kraft in ihm aufstrahlte. Er hat zwölf Häupter emaniert (*προβάλλειν*), d. h. seine zwölf Häupter in jeder Emanation (*προβολή*); und es ist ihnen zwölf dieser Name entsprechend (*κατά*) einer jeden von den Taxeis (*τάξεις*), d. h. diese; eine ausserhalb der andern in unendlicher Weise. Dies sind die Namen der Emanationen (*προβολαί*).

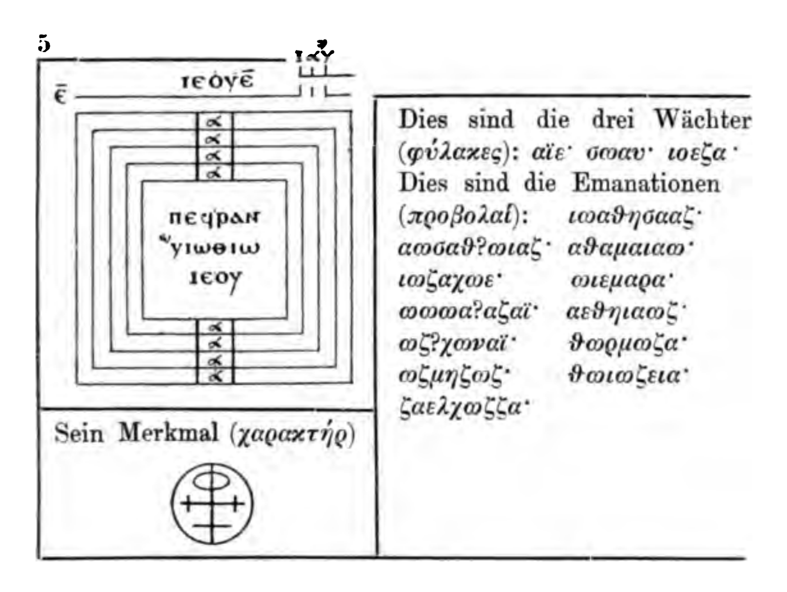
4



Und es sind zwölf Häupter in dem Topos (*τόπος*) des Schatzes (*θησαυρός*) von seinen Taxeis (*τάξεις*), d. h. diese Namen, welche in jedem Topos (*τόπος*) sind; und es befinden sich zwölf in jeder Taxis (*τάξις*), indem ihnen zwölf dieser Name ist, abgesehen (*χωρίς*) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (*ὑμνεύειν*), damit er ihnen Lichtkraft (-*δύναμις*) giebt.

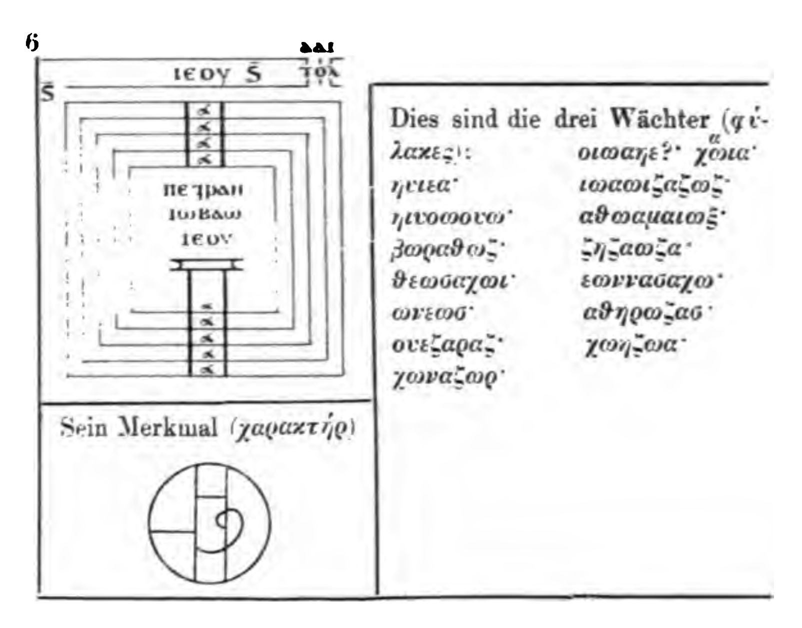
(130) p. 12. Dies sind die, welche *ζοζωαι?* emaniert (*προβάλλειν*) hat, als die Kraft in ihm aufstrahlte. Er emanierte

zwölf Emanationen (*προβολαί*), d. h. zwölf Häupter in jeder Emanation (*προβολή*), indem ihnen zwölf dieser Name entsprechend (*κατά*) einer jeden von den Taxeis (*τάξεις*) ist, d. h. diese; eine ausserhalb der andern in unendlicher Weise, abgesehen (*χωρίς*) von ihren Wächtern (*φύλακες*). Die Namen der drei Wächter (*φύλακες*): *ωxηιωζ· ουαιεααϊωξ· αϊω·*



Und es sind zwölf Häupter in jedem Topos (*τόπος*) der Schätze (*θησαυροί*) seiner Taxeis (*τάξεις*), d. h. diese Namen, welche in den Topoi (*τόποι*) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (*τάξις*), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (*χωρίς*) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (*ὑμνεύειν*), damit er ihnen Lichtkraft (-*δύναμις*) giebt.

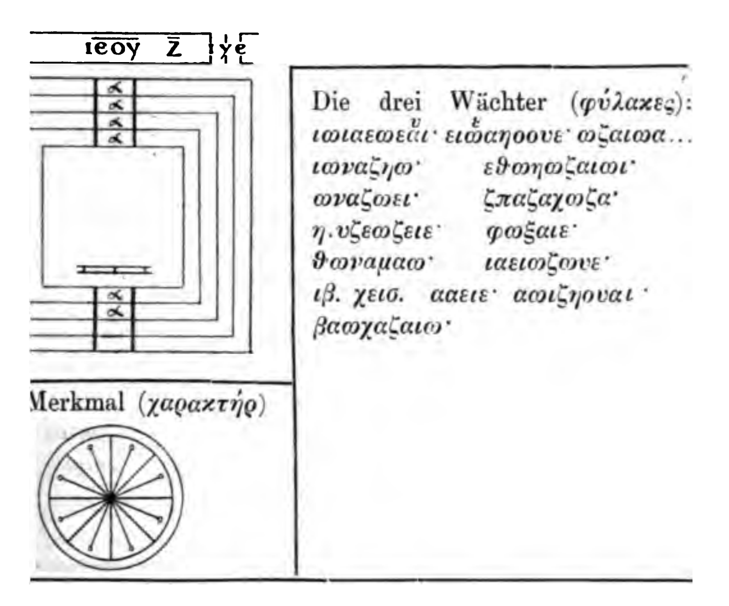
Dies sind die, welche *ϊωθιω* emaniert (*προβάλλειν*) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (*προβάλλειν*) zwölf Emanationen (*προβολαί*). Es befinden sich zwölf Häupter in jeder Emanation (*προβολή*), indem | (131) p. **13.** ihnen, den Zwölf dieser Name ist, und es sind zwölf entsprechend (*κατά*) einer jeden von den Taxeis (*τάξεις*) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, abgesehen (*χωρίς*)von den Wächtern (*φύλακες*): *ιἅωη· ιἅαι· εαε·*



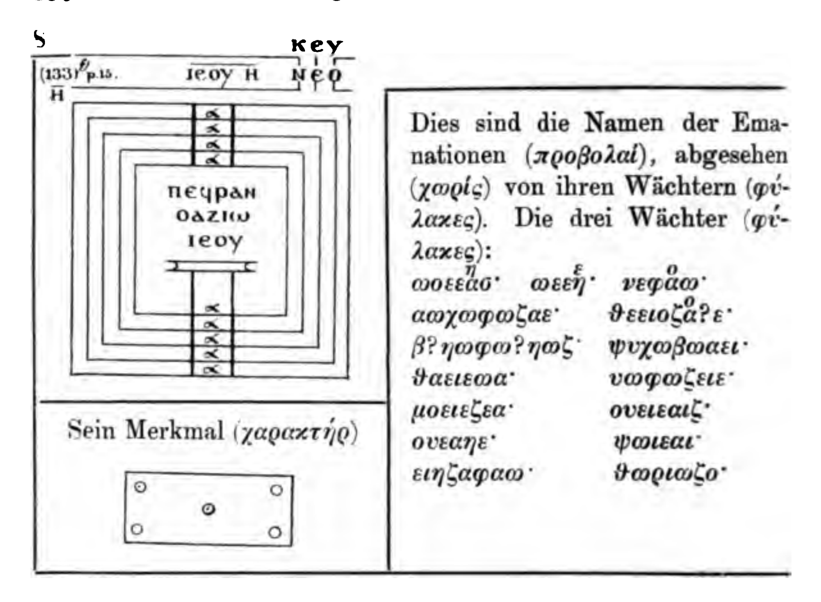
Und es befinden sich zwölf Häupter in jedem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. diese Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es befinden sich zwölf in jeder Taxis (τάξις), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ἰωβαω emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Es befinden sich zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή), indem ihnen zwölf dieser Name ist. Und es sind zwölf entsprechend (κατά) jeder von den Taxeis (τάξεις) vorhanden, d. h. diese; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες) der Emanationen (προβολαί)[1]. Die drei Wächter (φύλακες): ουεια· θυώεα· ωζαϊ·

[1] Dieser Genitiv giebt keinen Sinn, daher zu streichen.

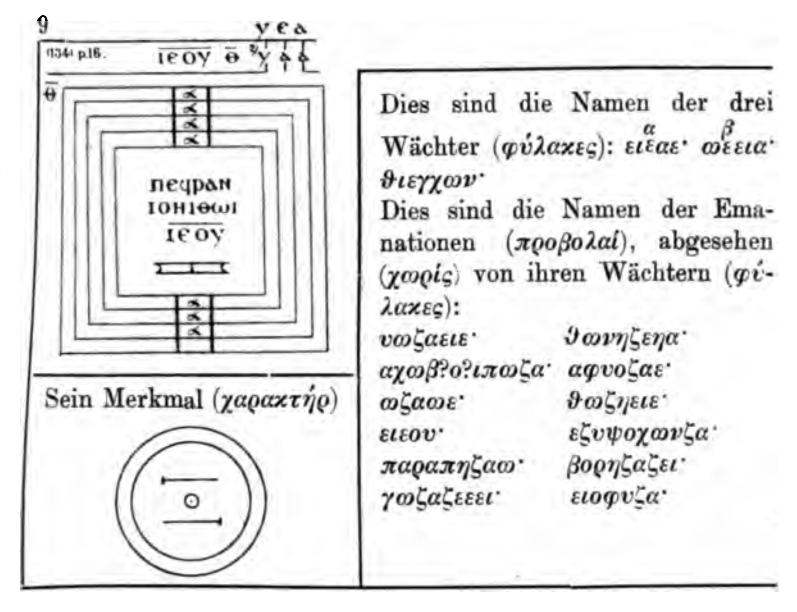


befinden sich zwölf Häupter in dem Schatze (θησαυρός), re Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi sind. Und es befinden sich zwölf in jeder Taxis (τάξις), hnen zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen ιν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.
se sind es, welche ζιζυω emaniert (προβάλλειν) hat, als t meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προ- ı zwölf Emanationen (προβολαί). Und es befinden sich äupter in jeder Emanation (προβολή), indem ihnen, den ieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (κατά) len von den Taxeis (τάξεις) vorhanden; eine befindet sich ılb der andern in unendlicher Weise, d. h. die Namen nationen (προβολαί), abgesehen (χωρίς) von ihren Wäch- ύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): νᾶζα· ιουεαι



Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) befindlich sind. Und es befinden sich zwölf in jeder Taxis (τάξις), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Diese sind es, welche οαζιω emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, und es sind zwölf entsprechend (κατά) jeder von den Taxeis (τάξεις) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise. Der Name der drei Wächter (φύλακες): οαζφυε· ωεζηαι· αθαχει·



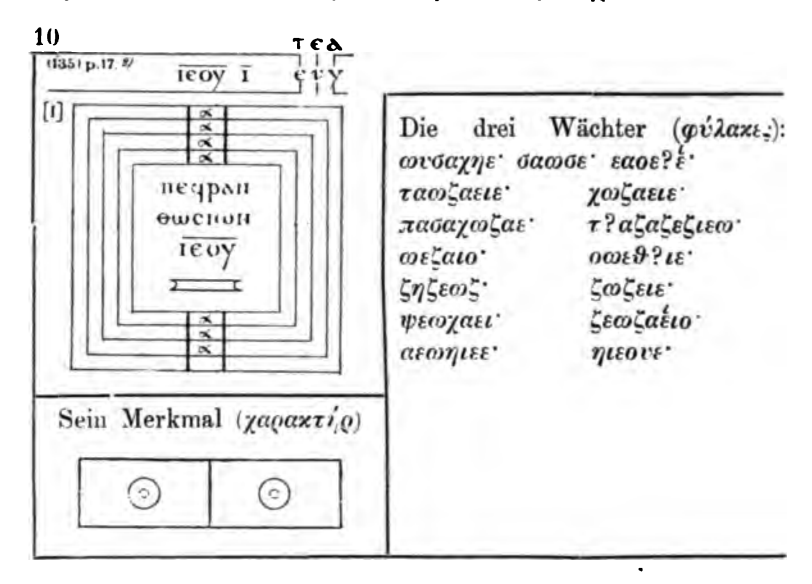
Sein Merkmal (χαρακτήρ)

Dies sind die Namen der drei Wächter (φύλακες): ει^α^εαε· ω^β^εεια· θιεγχων·
Dies sind die Namen der Emanationen (προβολαί), abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες):

νωζαειε· θωνηζεηα·
αχωβ?ο?ιπωζα· αφυοζαε·
ωζαωε· θωζηειε·
ειεου· εζυψοχωνζα·
παραπηζαω· βορηζαζει·
γωζαζεεει· ειοφυζα·

Und es sind zwölf Häupter in jedem Topos (τόπος), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche sich in den Topoi (τόποι) befinden. Und es befinden sich zwölf in jeder Taxis (τάξις), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

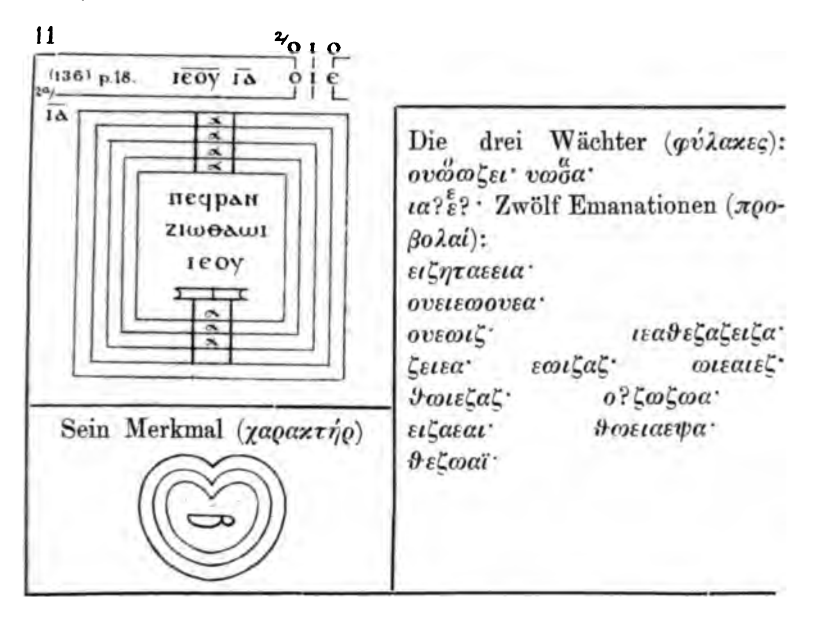
Dies sind die, welche ιοηιθωι emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (κατά) einer jeden von den Taxeis (τάξεις) vorhanden; eine umgiebt die andere in unendlicher Weise. Die drei Wächter (φύλακες): ει^τ^ξαω· ειζα^ε^η· θωιειλ·



Und es sind zwölf Häupter in jedem Topos (τόπος), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es befinden sich zwölf in jeder Taxis (τάξις), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

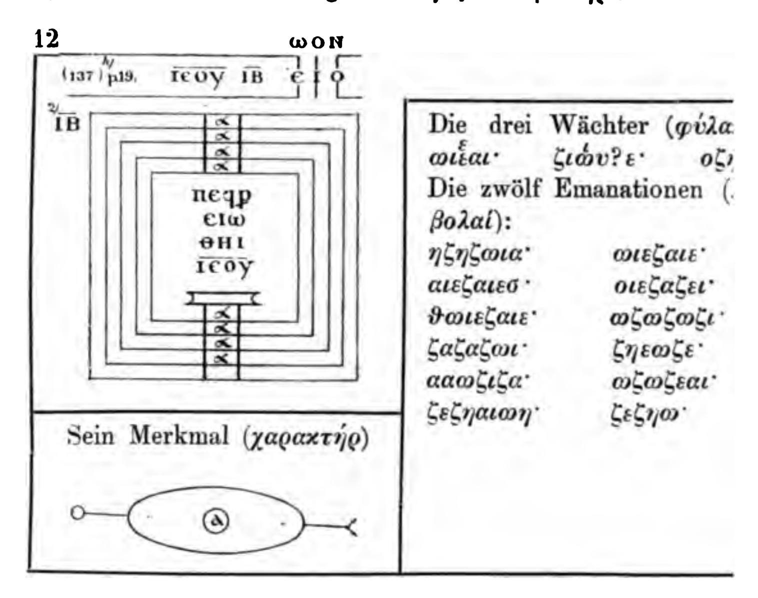
Dies sind die, welche θι?σιων emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter [1] in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, und es sind zwölf entsprechend (κατά) einer jeden von den Taxeis (τάξεις) vorhanden; eine umgiebt die andere in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): θη°σαι?ε· ησαε· χαρσασα·

[1] Im Ms. steht „Emanationen".



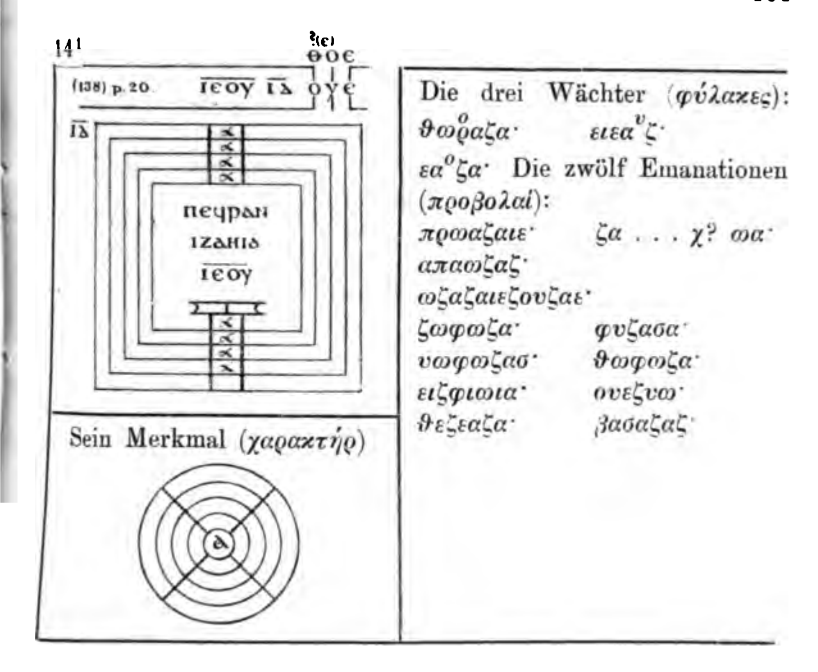
Und es sind zwölf Häupter in seinem Schatze (*θησαυρός*), d. h. seine Taxeis (*τάξεις*), d. h. die Namen, welche in den Topoi (*τόποι*) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (*τάξις*) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (*χωρίς*) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (*ὑμνεύειν*), damit er ihnen Lichtkraft (-*δύναμις*) giebt.

Dies sind die, welche *ζιωθαωι* emaniert (*προβάλλειν*) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (*προβάλλειν*) zwölf Emanationen (*προβολαί*). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (*προβολή*) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (*κατά*) einer jeden von den Taxeis (*τάξεις*) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (*χωρίς*) von ihren Wächtern (*φύλακες*). Die drei Wächter (*φύλακες*): *νωωειεα· ωνια· αυζειε·*



Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυ
d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den T
(τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις)
handen, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χω
von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen V
preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) gie

Dies sind die, welche ειωθηϊ emaniert (προβάλλειν) hat
die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er eman
(προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind z
Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem il
den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprec
(κατά) einer jeden von den Taxeis (τάξεις) vorhanden; eine
findet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, d
Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wäcl
(φύλακες): θρη^ε^σηλ· α^ε^ζαζα?· ηοιζαζ·



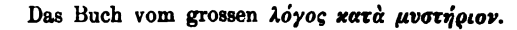
Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (*θησαυρός*), d. h. seine Taxeis (*τάξεις*), d. h. die Namen, welche in den Topoi (*τόποι*) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (*τάξις*) vorhanden, indem ihnen, [den Zwölf][2] dieser Name ist, abgesehen (*χωρίς*) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (*ὑμνεύειν*), damit er ihnen Lichtkraft (*-δύναμις*) giebt.

Dies sind die, welche *ιζαηια* emaniert (*προβάλλειν*) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (*προβάλλειν*) zwölf Emanationen (*προβολαί*). Und es befinden sich zwölf Häupter in jeder Emanation (*προβολή*), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (*κατά*) einer jeden von den Taxeis (*τάξεις*) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (*χωρίς*) von ihren Wächtern (*φύλακες*). Die drei Wächter (*φύλακες*): *υωξαι· ειξαζα· ειεουε·*

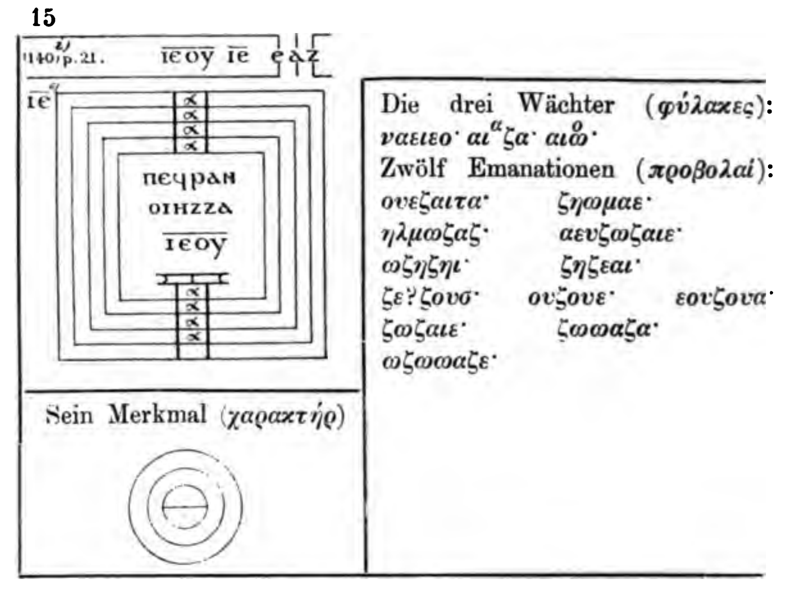
---

[1] Jeû 13 ist wahrscheinlich durch Versehen des Abschreibers ausgelassen.

[2] Im Ms. ausgelassen.

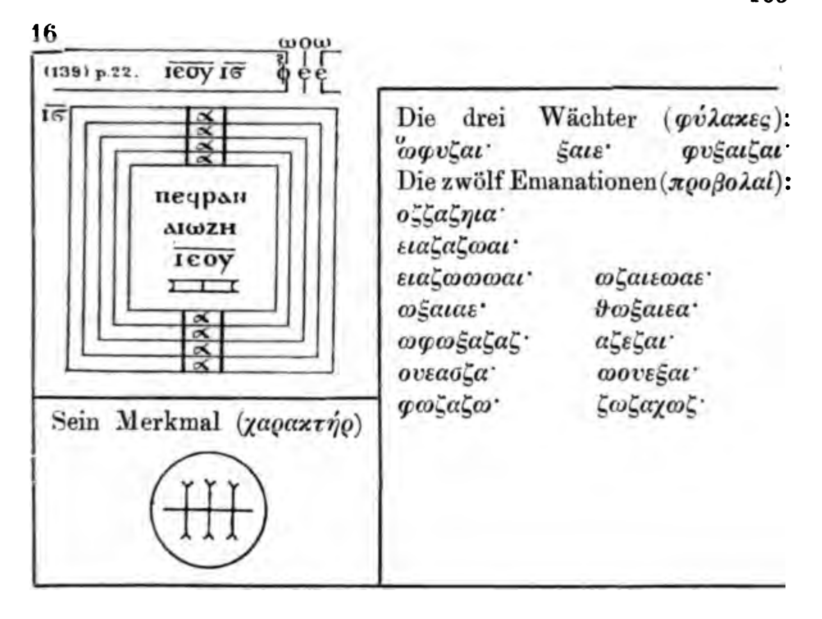


15



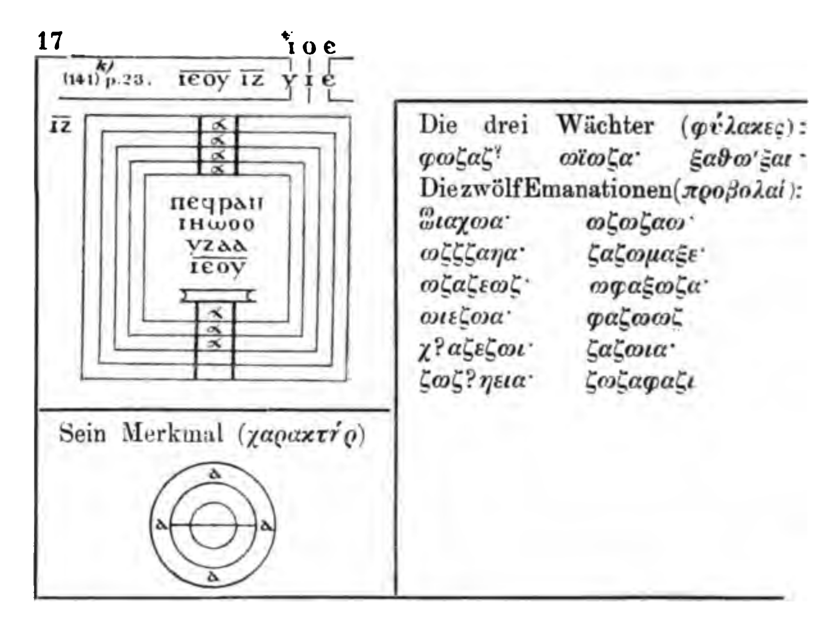
Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (*θησαυρός*), d. h. seine Taxeis (*τάξεις*), d. h. die Namen, welche in den Topoi (*τόποι*) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (*τάξις*) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (*χωρίς*) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (*ὑμνεύειν*), damit er ihnen Lichtkraft (*-δύναμις*) giebt.

Dies sind die, welche *οιηζζα* emaniert (*προβάλλειν*) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (*προβάλλειν*) zwölf Emanationen (*προβολαί*). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (*προβολή*) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (*κατά*) einer jeden von den Taxeis (*τάξεις*); eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (*χωρίς*) von ihren Wächtern (*φύλακες*). Die drei Wächter (*φύλακες*): *ναω^ω^ξαιε· ωαυζ· εταζει·*



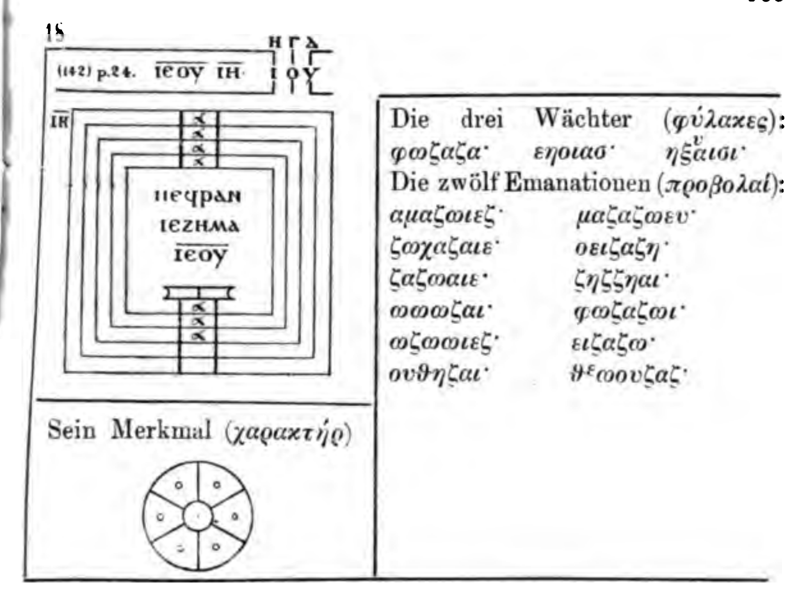
Und es befinden sich zwölf Häupter in jedem Topos (τόπος) seines Schatzes (θησαυρός), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche *αιωζη* emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (κατά) einer jeden von den Taxeis (τάξεις) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): *ωιαξαα· αζαζ· αζάζη·*



Und es sind zwölf Häupter in seinem Schatze (**θησαυρός**), d. h. seine Taxeis (*τάξεις*), d. h. die Namen, welche in den Topoi (**τόποι**) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (**τάξις**) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (**χωρίς**) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (*ὑμνεύειν*), damit er ihnen Lichtkraft (-**δύναμις**) giebt.

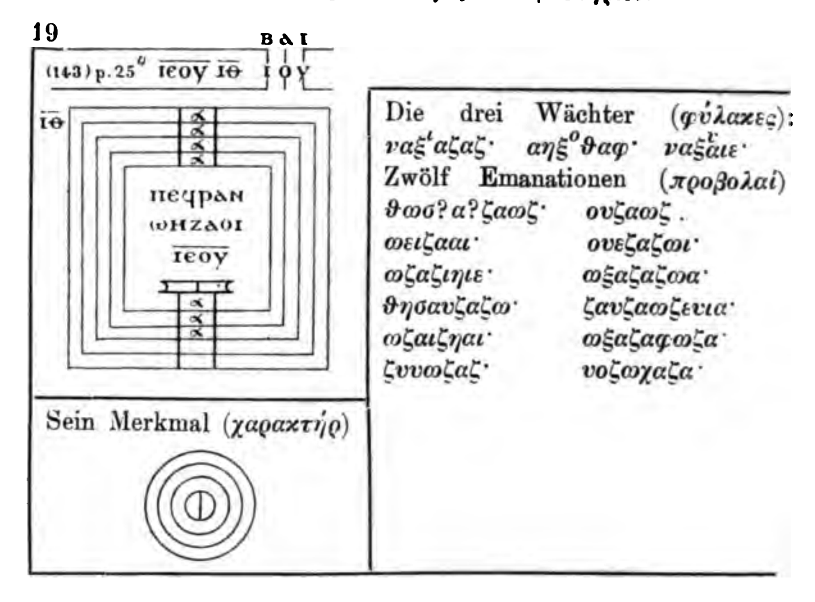
Dies sind die, welche *ιηωοουζαα* emaniert (**προβάλλειν**) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (*προβάλλειν*) zwölf Emanationen (*προβολαί*). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (*προβολή*) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (**κατά**) einer jeden von den Taxeis (**τάξεις**); eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (*χωρίς*) von ihren Wächtern (*φύλακες*). Die drei Wächter (*φύλακες*): ωξ..· αϊο(τ?)υ'ξαι· ζαξαι·



Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

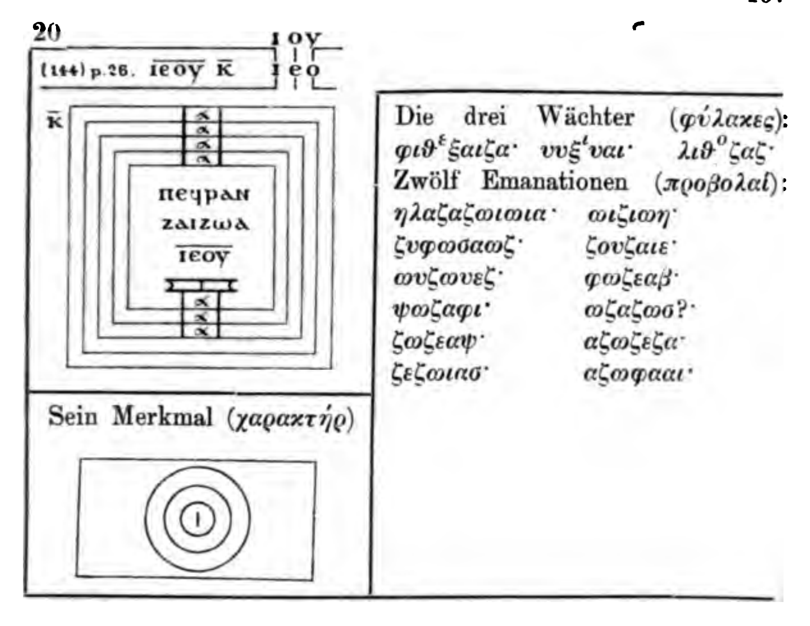
Dies sind die, welche ιεζημα emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (κατά) einer jeden von den Taxeis (τάξεις); eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): ουξαβε· εξάζαι· αζηξαι·

19



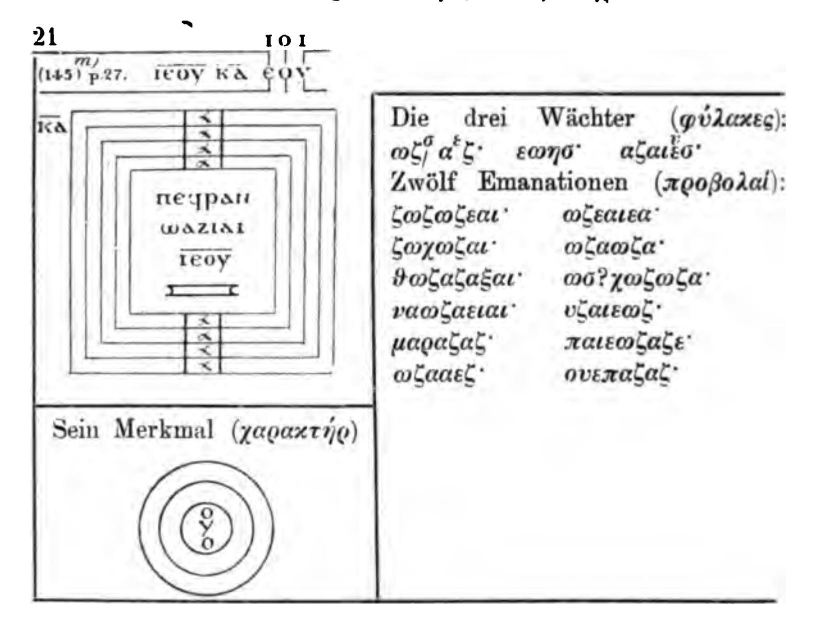
Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jedem Topos (τόπος) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ωηζαοι emaniert hat (προβάλλειν), als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf entsprechend (κατά) jeder von den Taxeis (τάξεις); eine umgiebt die andere in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες) ὀυζ'αε· ευθ°ζαιε· ζαιευ·



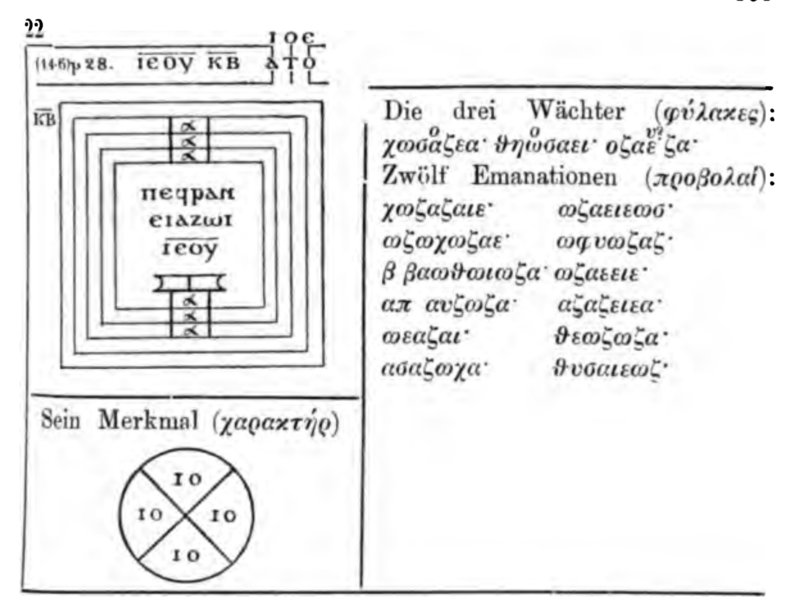
Und es sind zwölf Häupter in jedem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ζαιζωα emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις), deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): ϣά σαε· α?ζθώ^ο ζασ· ιωξα·



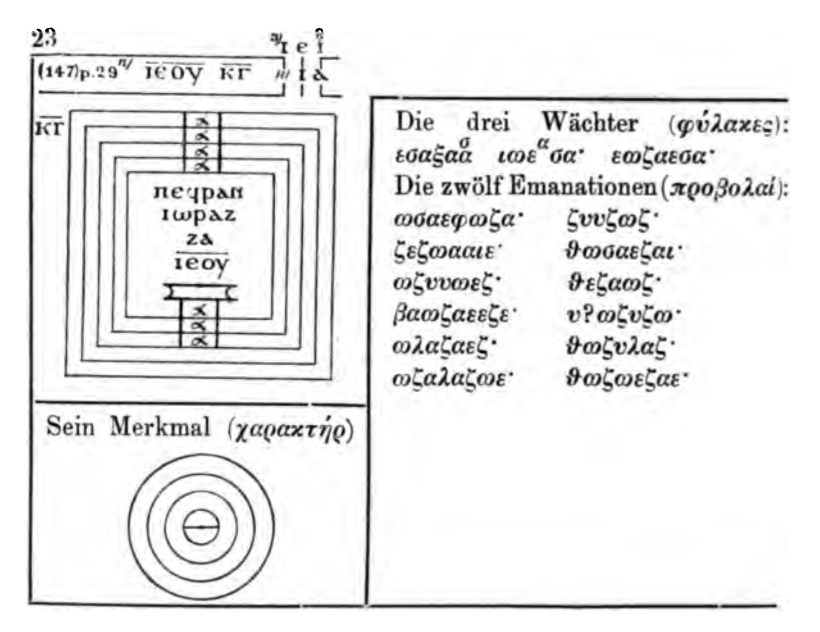
Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (*θησαυρός*), d. h. seine Taxeis (*τάξεις*), d. h. die Namen, welche in den Topoi (*τόποι*) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (*τάξις*) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (*χωρίς*) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (*ὑμνεύειν*), damit er ihnen Lichtkraft (-*δύναμις*) giebt.

Dies sind die, welche *ωαζιαι* emaniert (*προβάλλειν*) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte zwölf Emanationen (*προβολαί*). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (*προβολή*) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist. Und es sind zwölf in jeder Taxis (*τάξις*) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (*χωρίς*) von ihren Wächtern (*φύλακες*). Die drei Wächter (*φύλακες*): *υζωι· ζωιξα· ιεοζθq·*



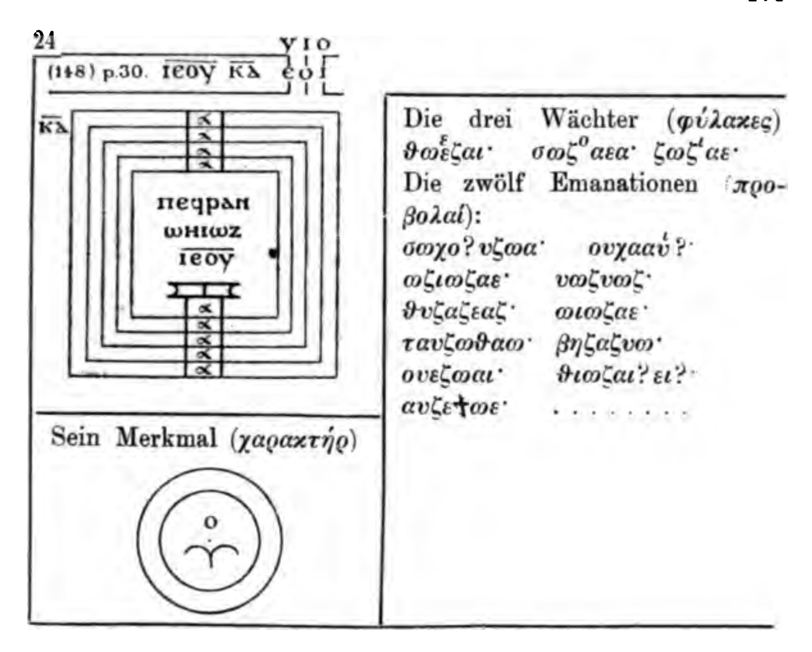
Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. seine Taxeis (τάξεις), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ειαζωι emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf in jeder von den Taxeis (τάξεις); eine umgiebt die andere in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): ιεα^{θ}αιε· θωζά^{ε}ξαφα· ωζσα^{τ}ξε·



Und es sind zwölf Häupter in seinem Schatze (**ϑησαυρός**), d. h. die Namen, welche in den Topoi (**τόποι**) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (**τάξις**) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (*χωρίς*) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (**ὑμνεύειν**) damit er ihnen Lichtkraft (-**δύναμις**) giebt.

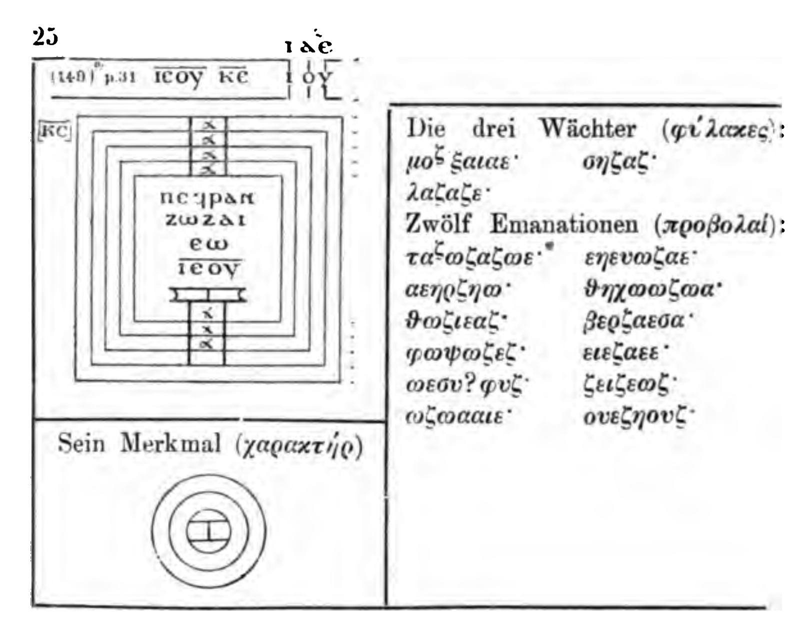
Dies sind die, welche *ιωραζζα* emaniert (**προβάλλειν**) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (*προβάλλειν*) zwölf Emanationen (**προβολαί**). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (**προβολή**) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf in jeder der Taxeis (*τάξεις*) vorhanden, deren Namen diese sind, abgesehen (**χωρίς**) von ihren Wächtern (*φύλακες*). Die drei Wächter (**φύλακες**): *ωσα*[v]· *εζϑέ*· *σαωσα*[o]*εσ*·



Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (*θησαυρός*), d. h. die Namen, welche in den Topoi (*τόποι*) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (*τάξις*) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (*χωρίς*) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (*ὑμνεύειν*), damit er ihnen Lichtkraft (-*δύναμις*) giebt.

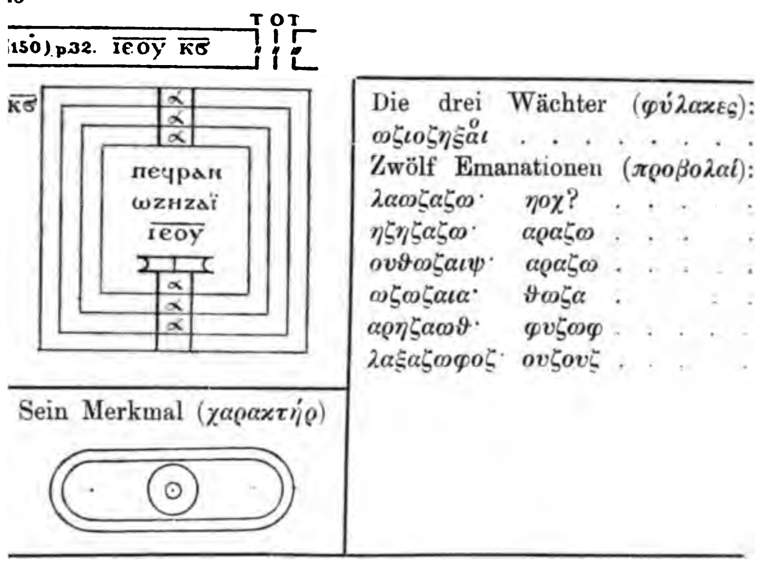
Dies sind die, welche *ωηιωζ* emaniert (*προβάλλειν*) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (*προβάλλειν*) zwölf Emanationen (*προβολαί*). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (*προβολή*) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf in jeder der Taxeis (*τάξεις*) vorhanden; eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (*χωρίς*) von ihren Wächtern (*φύλακες*). Die drei Wächter (*φύλακες*): *ειξασ· αωαηαζ· θωζοαι·*

25



Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (*θησαυρός*), d. h. die Namen, welche in den Topoi (*τόποι*) sind. Und es sind zwölf in jeder Taxis (*τάξις*) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (*χωρίς*) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (*ὑμνεύειν*), damit er ihnen Lichtkraft (-*δύναμις*) giebt.

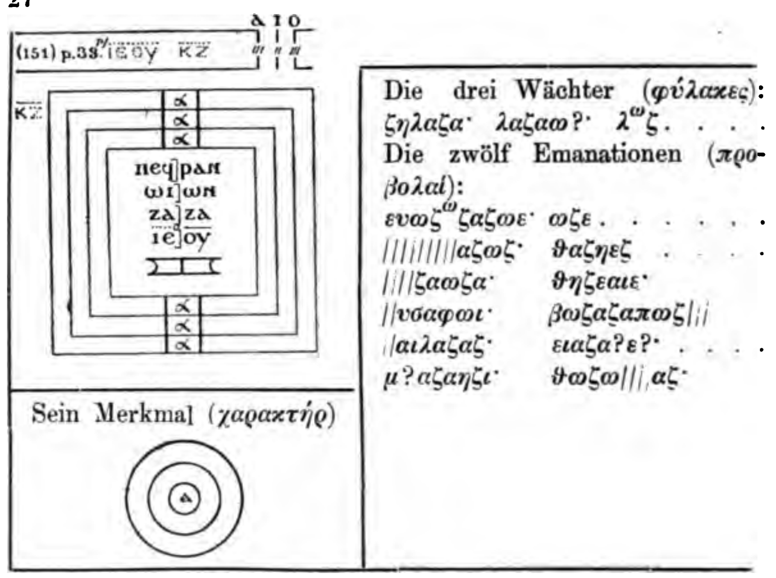
Dies sind die, welche *ζωζαιεω* emaniert (*προβάλλειν*) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (*προβάλλειν*) zwölf Emanationen (*προβολαί*). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (*προβολή*) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist; und es sind zwölf in jeder der Taxeis (*τάξεις*); eine befindet sich ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (*χωρίς*) von ihren Wächtern (*φύλακες*). Die drei Wächter (*φύλακες*): *δαιζαε· ουεζζ?α· θωζωεα·*



Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze
θησαυρός), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind.
Ind es sind zwölf in jeder Taxis (τάξις) vorhanden, indem ihnen,
en Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche
ı ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν),
amit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ωζηζαι emaniert (προβάλλειν) hat, als
ie Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προ-
άλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter
ı jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den
wölf dieser Name ist; und es sind zwölf in jeder der Taxeis
:άξεις) vorhanden; eine umgiebt die andere in unendlicher Weise.
əren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern
ɛύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): α?υ?σᾶε· αηζεαι·
ͻρσαζ°ασ·

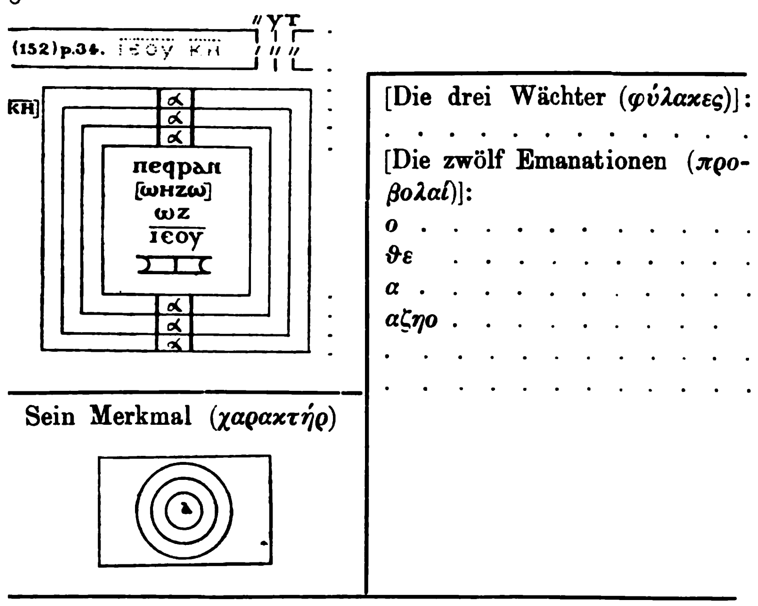
27



Und es befinden sich zwölf Häupter in seinem Schatze (θησαυρός), d. h. die Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Un des sind zwölf in jeder Taxis (τάξις), indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ωιωνζαζα emaniert (προβάλλειν) hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προβάλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter in jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist. Und es sind zwölf in jeder der Taxeis (τάξεις); eine umgiebt die andere in unendlicher Weise, deren Namen diese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die drei Wächter (φύλακες): . . . . . ραζαιναλαμηι·

8



Jnd es sind zwölf Häupter in seinem Schatze (ϑησαυρός), d. h. ie Namen, welche in den Topoi (τόποι) sind. Und es sind zwölf n jeder der Taxeis (τάξεις), indem ihnen, den Zwölf dieser Name st, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, venn sie meinen Vater preisen (ὑμνεύειν), dass er ihnen Licht:raft (-δύναμις) giebt.

Dies sind die, welche ωηζωωζ emaniert (προβάλλειν) hat, ls die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte. Er emanierte (προ-άλλειν) zwölf Emanationen (προβολαί). Und es sind zwölf Häupter n jeder Emanation (προβολή) vorhanden, indem ihnen, den Zwölf ieser Name ist. Und es sind zwölf in jeder der Taxeis (τάξεις); ine ausserhalb der andern in unendlicher Weise, deren Namen iese sind, abgesehen (χωρίς) von ihren Wächtern (φύλακες). Die rei Wächter (φύλακες): ωιεσαξ· ϑωζα?εε· ωζ?ζυ////////

ο ο λ

. . . .
. . . .
. . . .
. . . .

|Erhöre mich, indem ich Dich preise, o erstes Mysterium. welches in seinem Mysterium aufstrahlte; es liess den Jeû den fünften Aeon aufstellen und setzte Archonten, Dekane und Liturgen] | (34) p. 35 in den fünften Aeon (αἰών) ein, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: ψαμαζαζ. Rette alle meine Glieder (μέλη), welche seit der Erschaffung (καταβολή) der Welt (κόσμος) in allen Archonten (ἄρχοντες) und den Dekanen (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) des fünften Aeons (αἰών) zerstreut sind, und sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte: es liess den Jeû den sechsten Aeon (αἰών) aufstellen und setzte (καθιστάναι) Archonten (ἄρχοντες), Dekane (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) in den sechsten Aeon (αἰών) ein, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: ζαουζα. Rette alle meine Glieder (μέλη), welche seit der Erschaffung (καταβολή) der Welt (κόσμος) in den Archonten (ἄρχοντες), Dekanen (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) des sechsten Aeons (αἰών) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte; es liess den Jeû den siebenten Aeon (αἰών) aufstellen und setzte (καθιστάναι) Archonten (ἄρχοντες), Dekane (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) in den siebenten Aeon (αἰών) ein, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: χαζαβρααωζα. Rette alle meine Glieder (μέλη), welche seit der Erschaffung (καταβολή) der Welt (κόσμος) in den Archonten (ἄρχοντες), Dekanen (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) des siebenten Aeons (αἰών) zerstreut sind: sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte: es liess den Jeû den achten Aeon (αἰών) aufstellen und setzte (καθιστάναι) Archonten (ἄρχοντες), Dekane (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) in den achten Aeon (αἰών) ein, dessen

unvergänglicher (*ἄφθαρτος*) Name dieser ist: *βαναζα* ... Rette alle meine Glieder (*μέλη*), welche seit der Erschaffung (*καταβολή*) der Welt (*κόσμος*) in allen Archonten (*ἄρχοντες*), und den Dekanen (*δεκανοί*) und Liturgen (*λειτουργοί*) des achten | (33) p.**36.** Aeons (*αἰών*) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (*ὑμνεύειν*), o erstes Mysterium (*μυστήριον*), welches in seinem Mysterium (*μυστήριον*) aufstrahlte; es liess den Jeû den neunten Aeon (*αἰών*) aufstellen und setzte (*καθιστάναι*) Archonten (*ἄρχοντες*), Dekane (*δεκανοί*) und Liturgen (*λειτουργοί*) in den neunten Aeon (*αἰών*) ein, dessen unvergänglicher (*ἄφθαρτος*) Name dieser ist: *δαζαωζα*. Rette alle meine Glieder (*μέλη*), welche seit der Erschaffung (*καταβολή*) [der Welt (*κόσμος*)] in den Archonten (*ἄρχοντες*), Dekanen (*δεκανοί*) und Liturgen (*λειτουργοί*) des neunten Aeons (*αἰών*) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (*ὑμνεύειν*), o erstes Mysterium (*μυστήριον*), welches in seinem Mysterium (*μυστήριον*) aufstrahlte; es liess den Jeû den zehnten Aeon (*αἰών*) aufstellen und setzte (*καθιστάναι*) Archonten (*ἄρχοντες*), Dekane (*δεκανοί*) und Liturgen (*λειτουργοί*) in den zehnten Aeon (*αἰών*) ein, dessen unvergänglicher (*ἄφθαρτος*) Name dieser ist: *τανοναζ*. Rette alle meine Glieder (*μέλη*), welche seit der Erschaffung (*καταβολή*) der Welt (*κόσμος*) in allen Archonten (*ἄρχοντες*), und den Dekanen (*δεκανοί*) und Liturgen (*λειτουργοί*) des zehnten Aeons (*αἰών*) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (*ὑμνεύειν*), o erstes Mysterium (*μυστήριον*), welches in seinem Mysterium (*μυστήριον*) aufstrahlte; es liess den Jeû den elften Aeon (*αἰών*) aufstellen und setzte (*καθιστάναι*) Archonten (*ἄρχοντες*), Dekane (*δεκανοί*) und Liturgen (*λειτουργοί*) in den elften Aeon (*αἰών*) ein, dessen unvergänglicher (*ἄφθαρτος*) Name dieser ist: *πλουζααα*. | (36) p. **37.** Rette alle meine Glieder (*μέλη*), welche seit der Erschaffung (*καταβολή*) der Welt (*κόσμος*) in allen Archonten (*ἄρχοντες*) und den Dekanen (*δεκανοί*) und Liturgen (*λειτουργοί*) des elften Aeons (*αἰών*) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (*ὑμνεύειν*), o erstes Mysterium (*μυστήριον*), welches in seinem Mysterium (*μυστήριον*)

aufstrahlte; es liess den Jeû den zwölften Aeon (αἰών) aufstellen und setzte (καθιστάναι) Archonten (ἄρχοντες), Dekane (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) in den zwölften Aeon (αἰών) ein, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: καρναζα. ... Rette alle meine Glieder (μέλη), welche seit der Erschaffung (καταβολή) der Welt (κόσμος) in allen Archonten (ἄρχοντες) und denDekanen (δεκανοί) und Liturgen (λειτουργοί) des zwölften Aeons (αἰών) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte; es liess den Jeû den Topos (τόπος) der vierundzwanzig unsichtbaren (ἀόρατοι) Emanationen (προβολαί) mit ihren Archonten (ἄρχοντες), ihren Göttern, ihren Herren, ihren Erzengeln (ἀρχάγγελοι), ihren Engeln (ἄγγελοι), ihren Dekanen (δεκανοί) und ihren Liturgen (λειτουργοί) in einer Taxis (τάξις) des dreizehnten Aeons (αἰών) aufstellen, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: ωαζαναζαω. Rette alle meine Glieder (μέλη), welche seit der Erschaffung (καταβολή) der Welt (κόσμος) in || (35) p. 38. den vierundzwanzig unsichtbaren (ἀόρατοι) Emanationen (προβολαί) und in ihren Archonten (ἄρχοντες), ihren Göttern, ihren Herren, ihren Erzengeln (ἀρχάγγελοι), ihren Engeln (ἄγγελοι), ihren Dekanen (δεκανοί) und ihren Liturgen (λειτουργοί) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte; es stellte den dreizehnten Aeon (αἰών) auf und setzte (καθιστάναι) die drei Götter und den Unsichtbaren (ἀόρατος) in den dreizehnten Aeon (αἰών) ein, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: λαζαζααα. Rette alle meine Glieder (μέλη), welche in den drei Göttern und dem Unsichtbaren (ἀόρατος) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), o erstes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufstrahlte; und es stellte alle Archonten (ἄρχοντες) und Jabraoth, welche an das Lichtreich geglaubt (πιστεύειν) haben, in einen reinen Lufttopos (ἀήρ, τόπος) auf, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: χαχαζαωραζα. Rette alle meine

Glieder (*μέλη*), welche seit der Erschaffung (*καταβολή*) der Welt (*κόσμος*) in allen Archonten (*ἄρχοντες*) und den Dekanen (*δεκανοί*) und Liturgen (*λειτουργοί*) zerstreut sind; sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf. Amen, Amen, Amen (*ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν*).

. . . .

. . . .

[Den sechs Topoi umgeben, in deren Mitte sich . . . . . . befindet[1].] || (31) p. 39. Wenn ihr nun zu diesem Topos (*τόπος*) kommt, so besiegelt (*σφραγίζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*): Dies ist sein Name: *ζαιεωχαζ*; während dieses Psephos (*ψῆφος*): 8τ'λα sich in eurer Hand befindet, saget diesen Namen: *ααιωεωζαζ* dreimal. Und es stieben die Wächter (*φύλακες*) und die Vorhänge (*καταπετάσματα*) davon, bis ihr zu dem Topos (*τόπος*) ihres Vaters gelangt, und er euch seinen Namen und sein Siegel[1]) giebt, und ihr zu dem Thore innerhalb seines Schatzes hinübersetzt[2]). Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes (*θησαυρός*).

Wiederum (*πάλιν*) kamen wir heraus zu dem 56sten? Schatz (*θησαυρός*) des *αωζαζη*, ich und meine Taxis (*τάξις*), die mich umgiebt.

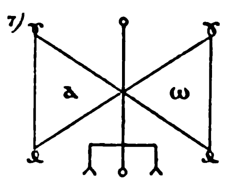
Es sprachen die Jünger (*μαθηταί*) Jesu zu ihm: „Die wie vielte Taxis (*τάξις*) der Vaterschaften ist denn diese, zu der wir herausgekommen sind?" Er sprach: „Dies ist die zweite Taxis (*τάξις*) des Schatzes (*θησαυρός*) der Äusseren; es befinden sich zwei Vaterschaftstaxeis (*-τάξεις*) innerhalb und eine in der Mitte und zwei ausserhalb. Deswegen nun siehe sind wir zu den zwei [Taxeis] der Äusseren herausgekommen, und es befinden sich fünf Vaterschaftstaxeis (*-τάξεις*) in der Mitte, indem sie in den Topoi (*τόποι*) des in der Mitte des Alls wohnenden Gottes vorhanden sind. Deswegen habe ich zwei ausserhalb und zwei innerhalb gelegt; ihre Ähnlichkeit ist innerhalb aller, aber (*ἀλλά*), wenn ich sie emaniere, lege ich zwei ausserhalb von ihm und zwei innerhalb von ihm und eine in meine? (die) Mitte. Dies ist nun die Aufstellung dieser Vaterschaftstaxeis (*-τάξεις*) in diesen Topoi (*τόποι*).

---

[1] Die Auflösung des Zeichens [Zeichen] erscheint fraglich.

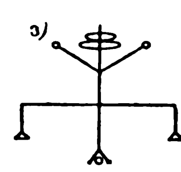
[2] Auch hier ist dasselbe wie vorher zu bemerken.

„Vernehmet nun jetzt die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός). Wenn ihr zu diesem Schatze (θησαυρός) herauskommt, so besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς), d. h.



Dies ist sein Name: ζωξαεζωζ, saget ihn nur einmal, während dieses Psephos (ψῆφος): ϫϥιε sich in eurer Hand befindet, und saget diesen Namen: ωωιεηζαζαμαζα dreimal. Und ‖ (32) .p. **40.** es stieben die Wächter (φύλακες) und die Taxeis (τάξεις) und die Vorhänge (καταπετάσματα) davon, bis ihr zu dem Topos (τόπος) ihres Vaters gelangt, und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt, bis ihr zu dem Thor innerhalb seines Schatzes geht. Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός) und aller seiner Insassen."

Wiederum (πάλιν) kamen wir zu dem 56sten [1]) Schatz (θησαυρός) des ηειωωζζιοα heraus, ich und meine Taxis (τάξις), die mich umgiebt. Ich sprach: „Vernehmet die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός) und aller seiner Insassen: sechs Topoi (τόποι) umgeben ihn, in ihrer Mitte befindet sich ηειωωζζιοα. Wenn ihr zu diesem Topos (τόπος) kommt, so besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):

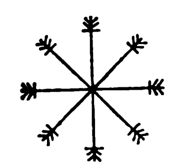


Dies ist sein Name, saget ihn nur einmal: ζωαζεουε, während dieses Psephos (ψῆφος): ϥγι sich in eurer Hand befindet, und saget diesen Namen: ουειεζωαζ dreimal. Und es stieben die Wächter (φύλακες) und die Taxeis (τάξεις) und die Vorhänge (καταπετάσματα) davon, bis ihr zu dem Topos (τόπος) ihres Vaters geht, und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt, und ihr zu dem Thore innerhalb seines Schatzes hinübersetzt. Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός)."

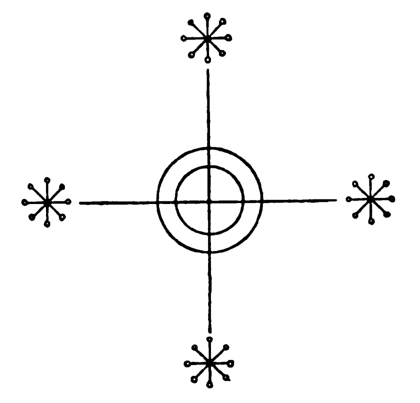
Wiederum (πάλιν) kamen wir zu dem 57sten Schatz (θησαυρός) heraus, ich und meine Taxis (τάξις), welche mich umgiebt. Wir kamen zu dem Topos (τόπος) οιωζωω ... „Vernehmet nun jetzt seine Emanation und alle seine Insassen: sechs Topoi (τόποι) umgeben ihn. Wenn ihr zu diesem Topos (τόπος)

[1] Das Original ist an dieser Stelle verstümmelt; sollte die Lesung richtig sein, so müsste man ein Versehen des Schreibers annehmen und vorher statt 56 besser 55 lesen.

gelangt, so besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς): Dies ist sein Name: ιεαζωηηζασαεζ, saget ihn nur einmal, indem dieses Psephos (ψῆφος): ϙυιθ sich in eurer Hand befindet, und saget diesen Namen: ζωζωζωιεηζωα dreimal. Und es stieben die Wächter (φύλακες) und die Taxeis (τάξεις) und die Vorhänge (καταπετάσματα) davon, bis ihr zu ihrem Vater geht, und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt, und ihr in das Thor innerhalb seines Schatzes hinübersetzt. Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός) und seiner Insassen."

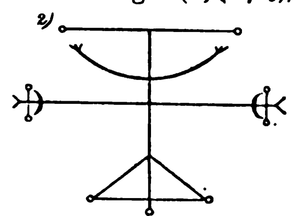


(30) p. **41.** Wiederum (πάλιν) kamen wir zu dem 58sten Schatz (θησαυρός) des εωζεωζα heraus, ich und meine Taxis, die mich umgiebt. Ich sprach: „Vernehmet nun jetzt die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός) und aller seiner Insassen: sechs Topoi (τόποι) umgeben ihn. Wenn ihr zu diesem Topos (τόπος) kommt, so besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς): Dies ist sein Name: ζααιυζωαζ, saget ihn nur einmal, während dieses Psephos (ψῆφος): ȣρκβ sich in eurer Hand befindet, und saget diesen Namen: εεεειεηζηωζααιζε dreimal. Und es stieben die Wächter (φύλακες) und die Taxeis (τάξεις) und die Vorhänge (καταπετάσματα) davon, bis ihr zu dem Topos (τόπος) ihres Vaters geht, und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt, und ihr in das Thor innerhalb seines Schatzes hinübersetzt. Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός) und aller seiner Insassen."



Wiederum (πάλιν) kamen wir zu dem 59sten Schatz (θησαυρός) des ουιηζαζωη heraus, ich und meine Taxis, welche mich umgiebt. „Vernehmet nun jet die ztStellung dieses Schatzes (θησαυρός) und aller seiner Insassen: sechs Topoi (τόποι) umgeben ihn, in ihrer Mitte befindet sich ουιηζαζωη. Wenn ihr nun zu

diesem Topos (τόπος) kommt, so besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς), d. h.



Dies ist sein Name: ζηηαωεζωαζ, saget ihn nur einmal, während dieses Psephos (ψῆφος): ϥ͵ρπζ sich in eurer Hand befindet. Wiederum (πάλιν) rufet (ὀνομάζειν) diesen Namen: ζωοοινωηζα dreimal. Und es stieben die Wächter (φύλακες) und die Taxeis (τάξεις) und die Vorhänge (καταπετάσματα) davon, bis ihr zu dem Topos (τόπος) ihres Vaters geht, und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt, und ihr in das Thor innerhalb seines Schatzes hinübersetzt. Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός)."

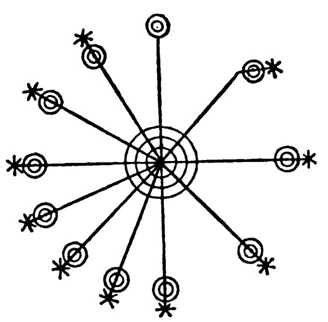
Wiederum (πάλιν) kamen wir zu dem sechzigsten Schatz (θησαυρός): ωαζαηζω heraus, | (29) p. 42. ich und meine Taxis, die mich umgiebt. Ich sprach zu meinen Jüngern (μαθηταί): „Vernehmet inbetreff der Stellung dieses Schatzes (θησαυρός): sechs Topoi (τόποι) umgeben ihn, in ihrer Mitte befindet sich ωαζαηζω. Diese zwei Striche, welche unterhalb seiner Topoi (τόποι) also ⌶ gezogen sind, sie sind die Wurzel seiner Topoi (τόποι), in welchen er steht. Auch diese beiden Striche, in welchen diese Alpha's von diesem Typus (τύπος) sind, nämlich zwei oberhalb und zwei unterhalb, sie sind die Strassen, wenn Du zu dem Vater, in seinen Topos (τόπος) und in sein Inneres gehen willst. Diese Alpha's, sie sind die Vorhänge (καταπετάσματα), welche vor ihn gezogen sind.

Wiederum (πάλιν) befinden sich zwölf Topoi (τόποι) in seinem Schatze (θησαυρός), und in jedem Topos (τόπος) befinden sich zwölf Häupter, indem ihnen, den Zwölf dieser Name ist. Es sind zwölf Taxeis (τάξεις) in seinem Schatze (θησαυρός), und es wird ausser diesen noch eine Menge anderer Taxeis (τάξεις) in diesem Schatze (θησαυρός) vorhanden sein, und sie werden ein Haupt über sich herrschen (ἄρχειν) lassen und werden es „das erste Gebot" und „das erste Mysterium" (μυστήριον) nennen.

Wiederum (πάλιν) giebt es nur ein Thor (πύλη) innerhalb dieses Schatzes (θησαυρός), wiederum (πάλιν) an seinem Äussern, welches ausserhalb von ihm ist, hat er drei Thore (πύλαι), an deren Eingängen sich neun Wächter (φύλακες)

befinden; drei sind an jedem Thore (πύλη), und einem jeden von ihnen ist ein Name.

Jetzt nun, wenn ihr zu diesem Topos (τόπος) geht, so besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς), d. h. mit diesem. Dies ist sein Name: ξαξαφαζαζωζαη, saget ihn nur einmal, indem dieses Psephos (ψῆφος): ϩωπε sich in eurer Hand befindet. | (5) p. 43. Dies ist das Siegel (σφραγίς):



Wiederum (πάλιν) saget auch diesen Namen: ηηζομαζαζωαλαωζαηζ dreimal. Und die Taxeis (τάξεις) und die Vorhänge (καταπετάσματα) stieben davon, bis ihr zu dem Topos (τόπος) des Vaters geht, und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt, und ihr hineingeht, bis ihr zu dem Thore (πύλη) innerhalb seines Schatzes (θησαυρός) gelangt. Und es werden jene Wächter (φύλακες) das Siegel (σφραγίς) ihres Vaters sehen und davonstieben, denn sie haben es erkannt, bis ihr zu dem Topos (τόπος), der innerhalb von ihm ist, geht. Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes (θησαυρός) und seiner Insassen, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihm sein werden.

Siehe nun habe ich euch die Stellung aller Schätze (θησαυροί) und derer, welche in ihnen allen sein werden, von dem Schatze (θησαυρός) des wahren (ἀλήθεια) Gottes, dessen Name dieser ist: ϊοαιεωθωνιχωλμιω, bis zu dem Schatze (θησαυρός) ωαζαηζω gesagt. Siehe nun habe ich euch ihre gesammte Stellung gesagt, abgesehen (χωρίς) von denen, welche in ihnen sein werden, wenn sie meinen Vater lobpreisen (ὑμνεύειν), damit er ihnen Lichtkraft (δύναμις) gebe."

Da (τότε) sprachen die Jünger (μαθηταί) Jesu zu ihm: „Unser Herr, wodurch sind denn alle diese Topoi (τόποι) entstanden, oder (ἤ) wodurch sind diese in ihnen befindlichen Vaterschaften entstanden, und wodurch sind denn auch alle ihre Taxeis (τάξεις) entstanden, oder (ἤ) wodurch entstanden wir?"

Es sprach Jesus zu ihnen. „Sie sind durch diese kleine Idee entstanden, eine hat der Vater zurückgelassen; und nicht an sich gezogen. | (6) p. 44. Er hat sich in sich ganz zurückgezogen

bis auf diese kleine Idee, welche er zurückgelassen und nicht an sich gezogen hat. Ich strahlte in dieser kleinen Idee auf, der ich aus meinem Vater entstanden war, ich wallte auf und entband mich aus ihr. Ich strahlte in ihr auf, und sie emanierte (προβάλλειν) mich, indem ich die erste Probole (προβολή) aus ihr und ihre ganze Ähnlichkeit und ihr Abbild (εἰκών) war. Als sie mich emaniert (προβάλλειν) hatte, stand ich vor ihr.

Wiederum (πάλιν) strahlte diese kleine Idee auf und gab eine andere Stimme von sich, d. h. die zweite Stimme. Sie wurde darnach alle diese Topoi (τόποι), d. h. die zweite Emanation (προβολή).

Wiederum (πάλιν) ging sie nach einander heraus und wurde alle diese Topoi (τόποι), indem sie nach einander herausgingen. Sie (sc. Idee) liess sie alle diese Topoi (τόποι) werden.

Wiederum (πάλιν) gab sie die dritte Stimme von sich und liess sie (sc. die Stimme) die Kraft der Schätze (θησαυροί) bewegen, sie liess sie alle diese Häupter entsprechend (κατά) dem Topos (τόπος) werden, und sie standen entsprechend (κατά) allen Topoi (τόποι) vom ersten bis zum letzten von ihnen allen. Er aber, mein Vater, bewegte alle diese Häupter und liess ein jedes zwölf Emanationen (προβολαί) emanieren (προβάλλειν). Er breitete sie aus in diesen Topoi (τόποι) der Schätze (θησαυροί) vom ersten bis zum letzten von ihnen allen.

Euch, meine Jünger (μαθηταί), habe ich in die Topoi (τόποι) der Inneren getragen, indem ihr eine Taxis (τάξις) seid, damit ihr mit mir in alle Topoi (τόποι) geht, zu welchen wir gehen werden, damit ihr mir | (7) p. 45. in allen Topoi (τόποι), zu welchen ich gehen werde, dient (διακονεῖν), und ich euch „Jünger“ (μαθηταί) nenne.

Jetzt nun, wenn ihr aus allen diesen Topoi (τόποι) kommt, so saget diese Namen, welche ich euch gesagt habe, und ihre Siegel (σφραγῖδες), auf dass ihr euch mit ihnen besiegelt (σφραγίζειν), und empfanget den Namen [ihrer] Siegel (σφραγῖδες), während ihr Psephos (ψῆφος) in eurer Hand ist. Und es stieben die Wächter (φύλακες) und die Taxeis (τάξεις) und die Vorhänge (καταπετάσματα) davon, bis ihr zu dem Topos (τόπος) ihres Vaters geht.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in sie alle, in die Topoi (*τόποι*) der „Inneren" hineinsetzen, bis (*ἕως*) ihr zu dem Topos (*τόπος*) des wahren (*ἀλήθεια*) Gottes geht. Dies ist nun die gesammte Stellung der Schätze (*θησαυροί*), welche ich euch soeben auseinandergesetzt habe".

Da (*τότε*) sprachen die Jünger (*μαθηταί*) Christi zu ihm: „O Herr, als (*ἐπειδή*) wir zu Dir sagten: „Gieb uns nur einen Namen, damit er für alle Topoi (*τόποι*) genüge", da (*τότε*) hast Du zu uns gesagt: „Bis dass ich euch alle Topoi (*τόποι*) habe erblicken lassen, werde ich ihn euch sagen." Siehe wir haben sie alle und alle ihre Insassen geschaut, und Du hast uns ihren Namen und den Namen ihrer Siegel (*σφραγῖδες*) und alle ihre (*ψῆφοι*) gesagt, auf das alle Topoi (*τόποι*) vom ersten bis zum letzten von ihnen allen davonstieben. Jetzt nun gieb uns den Namen, von dem Du zu uns gesagt hast: „Wenn ich euch die Schätze (*θησαυροί*) habe schauen lassen, so werde ich ihn euch sagen". Jetzt nun, unser Herr, sage ihn uns, damit wir ihn in allen Topoi (*τόποι*) der Schätze (*θησαυροί*) sagen, und sie vom ersten bis zum letzten von ihnen allen davonstieben".

Da (*τότε*) sprach Jesus zu ihnen: „Höret, und ich werde ihn euch sagen, leget ihn in euer Herz und behaltet ihn".

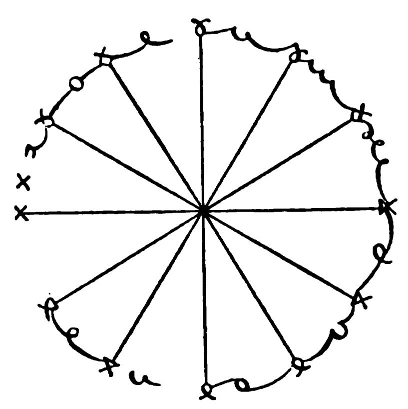
| (8) p. 46. Da (*τότε*) sprachen sie zu ihm: „Ist es der grosse Name Deines Vaters, der von Anfang existiert oder (*ἤ*) . . . ."?

Es sprach Christus: „Nein, sondern (*ἀλλά*) [es ist] der Name der grossen, in allen Topoi (*τόποι*) befindlichen Dynamis (*δύναμις*). Wenn Du ihn sagst, so stieben alle Topoi (*τόποι*) davon, welche sich in den Schätzen (*θησαυροί*) befinden vom ersten bis zum letzten von ihnen allen, bis zum Schatze (*θησαυρός*) des wahren (*ἀλήθεια*) Gottes; die Wächter (*φύλακες*) und die Taxeis (*τάξεις*) und die Vorhänge (*καταπετάσματα*) stieben davon. Dies ist der Name, welchen Du sagst:

ααα ωωω ζεζωραζαζζζαϊεωζαζα εεε ιιι ζαιεωζωαχωε ooo υυυ θωηζαοζαεζ ηηη ζζηηζαοζα χωζαϡχευδ٦ τυξαα(λ)ε(θυ)χ.

Dies ist nun der Name, welchen ihr sagen werdet, wenn ihr in dem Topos (*τόπος*) der Inneren seid, dem Topos (*τόπος*) des wahren (*ἀλήθεια*) Gottes, welcher zu den Topoi (*τόποι*) der Äusseren gehört. Stehet in dem Topos (*τόπος*) der Äusseren

und rufet (ὀνομάζειν) ihn an und besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς), d. h.



Dies ist sein Name: ζζηηωωχααα ηζαζα, saget ihn zuerst vor jenem, ergreifet dieses Psephos (ψῆφος) „7856“ mit eurer Hand.

Wenn ihr ihn anrufen (ὀνομάζειν) werdet, so saget diesen zuerst; darnach wendet euch zu den vier Ecken des Schatzes (θησαυρός), in welchem ihr seid, besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς) und saget seinen Namen, während dieses Psephos (ψῆφος) sich in eurer Hand befindet. Darnach saget diesen Namen | (9) p. 47. nur einmal, indem ihr ihn anrufet (ὀνομάζειν) und euch zu den vier Ecken des Schatzes (θησαυρός), in welchem ihr seid, wendet. Wenn ihr ihn angerufen (ὀνομάζειν) habt, so saget: „Mögen die Wächter (φύλακες) der sechzig Schätze (θησαυροί) innerhalb in unendlicher Weise und ausserhalb und alle Taxeis (τάξεις) der . . . .[1] Schätze (θησαυροί) und die Vorhänge (καταπετάσματα) der . . . . Schätze (θησαυροί) und die Topoi (τόποι) der Strassen ihrer gesammten Vaterschaft davonstieben, denn ich habe den grossen Namen, welchen der Gott aller Topoi (τόποι) von allen Schätzen (θησαυροί) uns gesagt hat, angerufen (ὀνομάζειν), bis ich zu dem Topos (τόπος) des wahren (ἀλήθεια) Gottes gehe“.

In dem Augenblick, wo ihr diesen Namen und diese Worte und dieses Mysterium (μυστήριον) sagen und euch zu den vier Ecken des Schatzes (θησαυρός) wenden werdet, oder (ἤ) wenn ihr in dem Topos (τόπος) sein werdet, in welchem ihr seid, werden die Wächter (φύλακες) der Thore (πύλαι) und die Taxeis (τάξεις) der Schätze (θησαυροί) und ihre Vorhänge (καταπετάσματα), welche vor diese Väter gezogen sind, alle von innen aus ihnen allen heraus davonstieben, vom ersten bis zum letzten von ihnen allen;

[1] An dieser und der folgenden Stelle stehen mir unbekannte Abkürzungszeichen.

sie werden sich in ihre eigene Gestalt zurückziehen, bis ihr in die Topoi (*τόποι*) aller Schätze (*θησαυροί*) hineinsetzt und bis zu dem Topos (*τόπος*) des wahren (*ἀλήθεια*) Gottes, der ausserhalb der Topoi (*τόποι*) meines Vaters liegt, geht.

Siehe ich habe euch den Namen gesagt, von dem ich zuvor zu euch gesagt habe, dass ich ihn euch sagen werde, bis dass alle Topoi (*τόποι*) der Schätze (*θησαυροί*) davonstieben, und ihr bis zu dem (*τόπος*) des wahren (*ἀλήθεια*) Gottes, der ausserhalb der Topoi (*τόποι*) meines Vaters liegt, geht.

Siehe nun habe ich ihn euch gesagt, behaltet ihn und saget ihn nicht beständig, damit nicht alle Topoi (*τόποι*) wegen seiner Herrlichkeit, die sich in ihm befindet, beunruhigt werden. Siehe nun habe ich ihn euch, den Zwölfen, die ihr mich alle umgebet, gesagt und | (10) p. 48. das Siegel (*σφραγίς*) und das Psephos (*ψῆφος*). Siehe nun habe ich euch den Namen, nach welchem ihr mich gefragt habt, gesagt, damit ihr ihn in euer Herz leget."

Als er aber (*δέ*) ihn zu ihnen gesagt hatte, redete er zu ihnen, indem er in dem Schatze (*θησαυρός*) der Innern stand: „Folget mir." Sie aber (*δέ*) folgten ihm. Er ging in die Schätze (*θησαυροί*) hinein und kam zu dem siebenten Schatz (*θησαυρός*) innerhalb und blieb in jenem Topos (*τόπος*) stehen.

Er aber (*δέ*) sprach zu ihnen, den Zwölfen: „Umgebet mich alle". Sie aber (*δέ*) umgaben ihn alle. Er sprach zu ihnen: „Antwortet mir und preiset mit mir, und ich werde meinen Vater wegen der Emanation aller Schätze (*θησαυροί*) preisen." Er aber (*δέ*) begann (*ἄρχεσθαι*) zu lobsingen (*ὑμνεύειν*), indem er seinen Vater pries und also sprach:

Ich preise Dich, d. h. den von dem grossen Namen meines Vaters, dessen Zeichen von diesem Typos (*τύπος*) 2/— 2-// sind, denn Du hast Dich zu Dir ganz in? Wahrheit (*ἀλήθεια*) gezogen, bis Du den Ort dieser kleinen Idee losliessest, indem Du sie nicht an Dich zogest, denn was nun ist Dein Wille, o unnahbarer Gott?

Da (*τότε*) liess er seine Jünger (*μαθηταί*) antworten: Amen, Amen, Amen (*ἀμήν, ἀμήν. ἀμήν*) dreimal.

Er antwortete ihnen: „Wiederholet nach mir „Amen" (*ἀμήν*) entsprechend (*κατά*) jedem Lobpreis".

Wiederum (*πάλιν*) sprach er: Ich preise (*ὑμνεύειν*) Dich, o Gott, mein Vater, denn Du hast den Ort dieser kleinen Idee

gelassen, indem sie in Dir aufstrahlte, denn was nun, o | (12) p. 49. unnahbarer Gott[1])?

Da (τότε) sprachen sie: Amen, Amen, Amen dreimal.

Da (τότε) sprach er: Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf, indem Dein Wille ist, dass er aufstrahlt, denn was nun, o unnahbarer Gott?

Sie sprachen: Amen, Amen, Amen dreimal.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn durch Deinen eigenen Wunsch strahlte ich in Dir auf, indem ich eine einzige Emanation (προβολή) war, und entband mich aus Dir, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du hast mich emaniert (προβάλλειν), indem ich eine einzige Emanation (προβολή) war, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν) dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, denn Du hast mich vor Dir aufgestellt, indem ich Deine ganze Ähnlichkeit und Dein ganzes Abbild (εἰκών) war. Du warst mit mir zufrieden, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber als diese kleine Idee auf. Du hast die zweite Emanation (προβολή) emaniert (προβάλλειν) und sie als Topoi (τόποι) ausgebreitet, die Dich umgeben, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: (11) p. 50. Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf. Du hast die dritte Emanation (προβολή) emaniert (προβάλλειν), d. h. diese, welche Du ent-

[1] Der Satz muss vollständig also lauten: „Denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?"

stehen liessest, indem Du Dich als alle diese Topoi (τόποι) ausbreitetest, denn was nun, o unnahbarer Gott, indem Dein Wille ist, dass alles dies entstehe?

Da (τότε) sprachen sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich [o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir] selber [auf]. Du hast auch diese Emanation (προβολή) emaniert (προβάλλειν) und hast sie über alle Topoi (τόποι) gesetzt, denn was nun, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) sprachen sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, denn Du strahltest in Dir selber auf, Du hast Namen emaniert (προβάλλειν) und hast ihnen den Namen „Schatz" (θησαυρός) gegeben, denn was nun, o unnahbarer Gott?

Sie sprachen: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, denn Du strahltest in Dir selber auf und hast Topoi (τόποι) emaniert (προβάλλειν). Du hast sie in allen Schätzen (θησαυροί) entstehen lassen, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf. Du hast eine Dynamis (δύναμις) emaniert (προβάλλειν), sie bewegte diese Häupter, damit Du jedem von ihnen den Namen „wahrer (ἀλήθεια) Gott" gebest, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf, Du hast eine Dynamis (δύναμις) emaniert (προβάλλειν), sie bewegte den wahren (ἀλήθεια) Gott, auch die übrigen Emanationen (προβολαί) zu bewegen, | (37) p. 51. welche in den Schätzen (θησαυροί) sind, damit sie andere Emanationen (προβολαί) emanieren (προβάλλειν), und Du sie alle als Taxeis (τάξεις) in den Schätzen (θησαυροί) aufstellest, denn was nun, Dein Wille ist dieser, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf. Du hast eine Emanation (προβολή) emaniert (προβάλλειν), damit sie Wächter (φύλακες) entsprechend (κατά) den Schätzen (θησαυροί) hervorbringe vom ersten bis zum letzten von ihnen allen, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o Du unnahbarer Gott?

Sie antworteten: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf; Du hast eine Emanation (προβολή) emaniert (προβάλλειν) und hast sie sechzig Emanationen (προβολαί) hervorbringen lassen, d. h. diese Vaterschaften, und hast einen Vater? als Gott? [1] entsprechend (κατά) den Schätzen (θησαυροί) eingesetzt (καθεστάναι) vom ersten bis zum letzten von ihnen allen, d. h. die, welchen Du den Namen „Taxeis (τάξεις) der fünf Bäume" gegeben hast, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf, Du hast eine grosse Kraft emaniert (προβάλλειν) und sie bewegt, Siegel (σφραγῖδες) hervorzubringen, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o Du unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf; Du hast uns diesen grossen Namen, welchen Du uns gegeben, hervorgebracht, d. h. den, welchen Du uns gesagt hast, damit alle Topoi (τόποι) davonstieben, denn was nun, o unnahbarer Gott?

Sie antworteten: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, o Gott, | (38) p. 52. Du unnah-

[1] Im Ms. ist diese Stelle nicht mehr sichtbar, die Abschrift von W. Schw. unzuverlässig.

.rer, denn Du strahltest in Dir selber auf, Du hast ein My-
erium (*μυστήριον*) aus Dir emaniert (*προβάλλειν*), denn was nun
; dein Wille, dass alles dies entstehe, o Du unnahbarer Gott?

Sie antworteten: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnah-
.rer Gott.

Ich preise (*ὑμνεύειν*) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du
rahltest in Dir selber auf, Du hast ein Lichtbild (-*εἰκών*) emaniert
ροβάλλειν) und es aufgestellt, indem es Dich selbst umgiebt,
nn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o Du un-
hbarer Gott?

Da (*τότε*) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal,
Du unnahbarer Gott.

Ich preise (*ὑμνεύειν*) Dich, o Du unnahbarer Gott in anderen
opoi (*τόποι*), Du bist unnahbar in ihnen, in diesen Topoi (*τόποι*)
eser grossen *λόγοι κατὰ μυστήριον*. Deine Herrlichkeit hast
u in sie gelegt, indem Dein Wille ist, dass man Dir in ihnen
.ht, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o
nahbarer Gott?

Da (*τότε*) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o
u unnahbarer Gott.

Ich preise (*ὑμνεύειν*) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn
ı strahltest in Dir selber auf; Du hast eine Emanation (*προ-
λή*) von Anfang an emaniert (*προβάλλειν*), indem Du alle
opoi (*τόποι*) ausbreiten willst. Du nanntest sie (sc. die Emana-
onen) Jeû, damit die in allen Topoi (*τόποι*) Befindlichen „Jeû"
nannt werden, auf dass sie zu Königen über sie alle gemacht
erden, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe,
unnahbarer Gott?

Da (*τότε*) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o
nahbarer Gott.

Ich preise (*ὑμνεύειν*) Dich, o Du unnahbarer Gott, denn
u strahltest in Dir selber auf, Du hast Dein eigenes Mysterium
υστήριον) emaniert (*προβάλλειν*), der Du ein unnahbarer Gott
den *λόγοι* bist. | (39) p. 53. Du bist ein Unnahbarer in ihnen,
diesem grossen *λόγος κατὰ μυστήριον* des Jeû, des Vaters
ler Jeû's, welches Du selber bist, denn was nun ist Dein eigener
Ville, dass man Dir in ihnen naht, o unnahbarer Gott, welchem
an in diesem grossen *λόγος κατὰ μυστήριον* des Jeû, des Grossen
ler Väter, genaht ist, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o unnahbarer Gott.

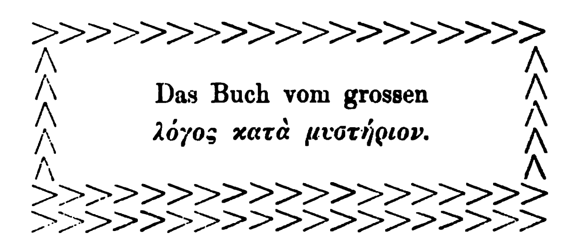
Ich preise Dich, o Du unnahbarer Gott, denn Du strahltest in Dir selber auf, Du hast Dich in Dich ganz in Deine ganze Ähnlichkeit und Deine ganze Idee zurückgezogen und eine kleine Idee zurückgelassen, damit Du Deine grossen Reichthümer und Deine ganze Herrlichkeit und Deine grossen Mysterien (μυστήρια) offenbartest, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: Amen, Amen, Amen dreimal, o Du unnahbarer Gott.

Ich preise (ὑμνεύειν) Dich, Du von Anfang an existierender Vater, der die Wurzel aller dieser Herrlichkeiten dieser kleinen Idee emaniert (προβάλλειν) hat, denn was nun ist Dein Wille, dass alles dies entstehe, o unnahbarer Gott?

Da (τότε) antworteten sie: [Du bist][1] der unnahbare Gott, Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν) dreimal, o unnahbarer Gott.

[1] Im Ms. eine Lücke. W. Schw. haben diese Zeile ausgelassen.



B. Das Buch vom grossen *ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΑ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ*.

Das zweite Buch Jeû.

(40) p. 54. Es sprach Jesus zu seinen Jüngern (*μαθηταί*), welche um ihn versammelt waren, zu den Zwölfen und den Jüngerinnen (*μαθήτριαι*): „Umgebet mich, meine zwölf Jünger (*μαθηταί*) und Jüngerinnen (*μαθήτριαι*), und ich werde euch die grossen Mysterien (*μυστήρια*) des Schatzes (*θησαυρός*) des Lichtes verkündigen, die niemand in dem unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gotte kennt. Weder (*οὔτε*) können sie die Äonen (*αἰῶνες*) des unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gottes, wenn ihr sie vollzieht, ertragen, weil sie die grossen Mysterien (*μυστήρια*) des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) des Innern der Inneren sind. Und es können sie auch nicht die Äonen (*αἰῶνες*) der Archonten (*ἄρχοντες*), wenn ihr sie vollzieht, ertragen, noch (*οὔτε*) können sie dieselben erfassen, sondern (*ἀλλά*) es kommen die Paralemptai (*παραλήμπται*) des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) und führen die Seele (*ψυχή*) aus dem Körper (*σῶμα*), bis sie alle Äonen (*αἰῶνες*) und die Topoi (*τόποι*) des unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gottes durchwandern, und führen sie in den Lichtschatz (*-θησαυρός*). Und alle Sünden, welche sie wissentlich, und die sie unwissentlich begangen haben, löschen sie alle aus und machen sie zu einem lauteren (*εἰλικρινής*) Lichte. Und die Seele (*ψυχή*) springt beständig von Topos zu Topos (*κατὰ τόπον*), bis sie zu dem Lichtschatze (*-θησαυρός*) gelangt. Und sie wandert hinein in das Innere der Wächter (*φύλακες*) des Lichtschatzes (*-θησαυρός*), und sie (sic) wandern hinein in das Innere der drei Amen (*ἀμήν*), und sie wandern hinein in das Innere der Zwillinge, und sie wandern

hinein in das Innere der Tridynamos (τριδύναμος), und sie wandern hinein in das Innere der Taxeis (τάξεις) der fünf Bäume, und sie wandern hinein in das Innere der sieben Stimmen (φωναί), und sie geraten in den Topos (τόπος), welcher in ihrem Innern ist, d. h. in den Topos (τόπος) der Achoretoi (ἀχώρητοι) des Lichtschatzes (-θησαυρός). Und es geben auch ihnen alle diese Taxeis (τάξεις) | (41) p. 55. ihre Siegel (σφραγῖδες) und [ihre] Mysterien (μυστήρια), weil sie, bevor sie aus dem Körper (σῶμα) gekommen waren, die Mysterien (μυστήρια) empfangen haben."

Als er aber (δέ) dieses gesagt hatte, fuhr er fort zu ihnen zu reden: „Diese Mysterien (μυστήρια), welche ich euch geben werde, bewahret sie und verratet sie keinem Menschen, sie seien denn (εἰ μήτι) ihrer würdig. Nicht verratet sie an Vater noch (οὐδέ) Mutter, nicht (οὐδέ) an Bruder noch (οὐδέ) Schwester noch (οὐδέ) Verwandten (συγγενής), nicht (οὐδέ) für Speise noch (οὐδέ) Trank, nicht (οὐδέ) für eine Weibsperson, nicht (οὐδέ) für Gold noch (οὐδέ) Silber, noch (οὐδέ) überhaupt für irgend etwas dieser Welt (κόσμος). Bewahret sie und verratet sie überhaupt niemandem um der Güter dieser ganzen Welt (κόσμος) willen. Verratet sie keinem Weibe oder (ἤ) irgend einem Menschen, der in irgend einem Glauben (πίστις) an diese 72 Archonten (ἄρχοντες) steht, oder (ἤ) die ihnen dienen, noch (οὐδέ) verratet sie denen, welche der achten Dynamis (δύναμις) des grossen Archonten (ἄρχων) dienen, d. h. denen, welche das Blut von der Menstruation ihrer Unreinigkeit (ἀκαθαρσία) und den Samen der Männer verzehren, indem sie sagen: „Wir besitzen die wahre (ἀλήθεια) Erkenntnis und beten zum wahren (ἀλήθεια) Gott."

Ihr Gott aber ist schlecht (πονηρός). Höret nun jetzt, und ich werde euch seine Stellung verkündigen. Er ist die dritte Dynamis (δύναμις) des grossen Archonten (ἄρχων). Dies ist sein Name: Taricheas, Sohn des Sabaoth Adamas, der Feind des Himmelreiches; und sein Gesicht ist das eines Schweines, seine Zähne stehen ausserhalb seines Mundes und ein anderes Löwengesicht befindet sich rückwärts.

Bewahret [sie] nun bei euch, nicht verratet [sie] irgend einem, der in jenem Glauben (πίστις) steht, noch (οὐδέ) saget ihnen den Topos (τόπος) des Lichtes und das, was in ihm ist, denn er ist der Lichtschatz (-θησαυρός) und das, was sich in ihm

befindet; und er ist es, den der unnahbare Gott | (42) p. 56. emaniert hat (προβάλλειν).

Nicht saget ihnen diese Mysterien (μυστήρια) des Lichtschatzes (-θησαυρός), ausser (εἰ μήτι) denen, welche ihrer würdig sein werden, welche die ganze Welt (κόσμος) und alle ihre Sachen und ihre Götter und Gottheiten hinter sich gelassen haben und keinen andern Glauben (πίστις) besitzen, ausser (εἰ μήτι) den Glauben (πίστις) an das Licht nach (κατά) Weise der Kinder des Lichtes, indem sie auf einander hören und sich einander wie (ὡς) Kinder des Lichtes unterordnen (ὑποτάσσειν)."

Jetzt nun siehe habe ich mit euch inbetreff der Mysterien (μυστήρια) geredet: „Bewahret sie und verratet sie keinem Menschen, ausser (εἰ μήτι) denen, die ihrer würdig sind."

Jetzt nun, da (ἐπειδή) ihr eure Väter und eure Mütter und eure Brüder und die ganze Welt (κόσμος) verlassen habt und mir gefolgt seid und alle meine Befehle (ἐντολαί), welche ich euch aufgetragen, vollführt habt, jetzt nun höret auf mich, und ich werde euch die Mysterien (μυστήρια) verkündigen. Wahrlich, wahrlich (ἀμήν, ἀμήν) ich sage euch: „Ich werde euch das Mysterium (μυστήριον) der zwölf göttlichen Äonen (αἰῶνες) geben und ihre Paralemptores (παραλήμπτορες) und die Art ihrer Anrufung (ἐπικαλεῖσθαι), um in ihre Topoi (τόποι) zu gelangen; und ich werde euch das Mysterium (μυστήριον) des unsichtbaren (ἀόρατος) Gottes und die Paralemptai (παραλῆμπται) jenes Topos (τόπος) und die Art ihrer Anrufung geben, um in ihre Topoi zu gelangen. Und darnach werde ich euch das Mysterium (μυστήριον) der Mittleren und die Paralemptai (παραλῆμπται) und die Art ihrer Anrufung lehren, um in ihre Topoi zu gelangen; und ich werde euch das Mysterium (μυστήριον) der Rechten und ihre Paralemptai (παραλῆμπται) und die Art ihrer Anrufung geben, um in ihre Topoi zu gelangen.

Aber (ἀλλά) vor alledem werde ich euch die drei Taufen (βαπτίσματα) geben: „die Wassertaufe" (-βάπτισμα) und „die Feuertaufe" (-βάπτισμα) und die „Taufe (βάπτισμα) des heiligen Geistes (πνεῦμα)". Und ich werde euch das Mysterium (μυστήριον) geben, die Unbill (κακία) der Archonten (ἄρχοντες) von euch zu beseitigen, und darnach werde ich euch das Mysterium (μυστήριον) der geistigen Salbe (χρῖσμα πνευματικόν) geben. Und vor | (43) p. 57. allen Dingen befehlet demjenigen,

welchem ihr diese Mysterien (μυστήρια) geben werdet, nicht falsch zu schwören noch (οὐδέ) überhaupt zu schwören, nicht (οὐδέ) zu huren (πορνεύειν), nicht (οὐδέ) zu ehebrechen, nicht (οὐδέ) zu stehlen, nicht (οὐδέ) nach fremdem Gut zu begehren (ἐπιθυμεῖν), nicht (οὐδέ) Silber noch (οὐδέ) Gold zu lieben, nicht (οὐδέ) den Namen der Archonten (ἄρχοντες) noch (οὐδέ) den Namen ihrer Engel (ἄγγελοι) um irgend eine Sache anzurufen (ὀνομάζειν), nicht (οὐδέ) zu rauben, nicht (οὐδέ) zu fluchen, nicht (οὐδέ) fälschlich zu verleumden noch (οὐδέ) zu beschuldigen (καταλαλεῖν), sondern (ἀλλά) ihr Ja sei Ja und ihr Nein Nein, mit einem Wort (ἅπαξ ἁπλῶς) sie sollen die guten Gebote (ἐντολαί) ausführen."

Es geschah nun, dass, nachdem Jesus diese Worte zu seinen Jüngern (μαθηταί) gesagt hatte, dieselben sehr betrübt (λυπεῖσθαι) wurden, und schreiend und weinend Jesu zu Füssen fielen und sprachen: „O Herr, weshalb hast Du nicht zu uns gesagt: „Ich werde euch die Mysterien (μυστήρια) des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben"?

Jesus aber (δέ) hatte Mitleid (λυπεῖσθαι) mit seinen Jüngern (μαθηταί), weil sie ihre Eltern und ihre Brüder und ihre Frauen und ihre Kinder und alle Lebensbedürfnisse (βίος) dieser Welt (κόσμος) preisgegeben hatten und ihm zwölf Jahre gefolgt waren und alle Gebote (ἐντολαί), die er ihnen gegeben, befolgt hatten.

Er antwortete und sprach zu seinen Jüngern (μαθηταί): „Wahrlich (ἀμήν) ich sage euch: „Ich werde euch die Mysterien (μυστήρια) der neun Wächter (φύλακες) der drei Thore (πύλαι) des Lichtschatzes (-θησαυρός) und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen, geben; und ich werde euch ferner die Mysterien (μυστήρια) des Kindes des Kindes geben und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen; und darnach werde ich euch das Mysterium (μυστήριον) der drei Amen (ἀμήν) geben und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen; und ich werde euch auch das Mysterium (μυστήριον) der fünf [Bäume] des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen; und darnach werde ich euch das Mysterium (μυστήριον) der sieben Stimmen (φωναί) und den | (44) p. 58 Willen (θέλημα) der 49 Dynameis (δυνάμεις) geben, und ferner werde ich euch

das Mysterium (μυστήριον) des grossen Namens aller Namen geben, d. h. des grossen Lichtes, welches den Lichtschatz (-θησαυρός) umgiebt, und die Art ihrer Anrufung, um in das Innere der sieben Stimmen (φωναί) zu gelangen.

Und wahrlich (ἀμήν) ich sage euch und befehle euch, dass ihr das Mysterium (μυστήριον) der fünf Bäume und das Mysterium (μυστήριον) der sieben Stimmen (φωναί) und das Mysterium (μυστήριον) des grossen Namens, d. h. des grossen Lichtes, welches den Lichtschatz (-θησαυρός) umgiebt, vollzieht. Denn (γάρ) der, welcher diese vollziehen wird, bedarf (-χρεία) keiner weiteren Mysterien (μυστήρια) des Lichtreiches, ausgenommen (εἰ μήτι) des Mysteriums (μυστήριον) der Sündenvergebung. Denn (γάρ) jeder Mensch, der an das Lichtreich glauben (πιστεύειν) will, muss das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung nur einmal vollziehen. Denn (γάρ) jedem Menschen, welcher das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung vollziehen wird, werden alle Sünden, welche er wissentlich, und die er unwissentlich begangen hat seit seiner Kindheit bis (ἕως) zum heutigen Tage, und die er seit der Erschaffung (καταβολή) der Welt (κόσμος) bis (ἕως) zum heutigen Tage begangen, alle ausgetilgt werden, und er wird zu einem lauteren (εἰλικρινής) Licht gemacht und in das Licht der Lichter aufgenommen werden.

Und ich sage euch, dass sie schon, seit sie auf der Erde sind, das Reich Gottes ererbt haben (κληρονομεῖν); sie haben Anteil (μερίς) an dem Lichtschatze (-θησαυρός), und sie sind unsterbliche (ἀθάνατοι) Götter. Und wenn diejenigen, welche diese Mysterien (μυστήρια) und das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen haben, aus dem Körper (σῶμα) kommen, so stieben alle Äonen (αἰῶνες) nach einander davon und fliehen nach Westen nach links wegen der Seele (ψυχή), die das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen hat, bis sie (sc. die Seelen) zu den Thoren (πύλαι) des Lichtschatzes (-θησαυρός) gelangen, und die Wächter (φύλακες) der Thore (πύλαι) ihnen öffnen.

Wenn sie zu den Taxeis (τάξεις) des Schatzes (θησαυρός) gelangen, so besiegeln (σφραγίζειν) auch die Taxeis (τάξεις) sie mit ihrem Siegel (σφραγίς) und geben ihnen den grossen Namen ihres Mysteriums (μυστήριον), und sie wandern in ihr Inneres hinein.

Wenn sie zu der Taxis (τάξις) der fünf Bäume des Lichtschatzes (-θησαυρός) gelangen, so geben sie ihnen den grossen Namen und | (45) p. 59. besiegeln (σφραγίζειν) sie mit ihrem Siegel (σφραγίς) und geben ihnen ihr Mysterium (μυστήριον), bis sie in das Innere der sieben Stimmen (φωναί) wandern.

Wenn sie zu jener Taxis (τάξις) gelangen, so geben sie ihnen den grossen Namen und besiegeln (σφραγίζειν) sie mit ihrem Siegel (σφραγίς) und geben ihnen ihr Mysterium (μυστήριον), bis sie in das Innere der Taxeis (τάξεις) der Apatores (ἀπάτορες) bis zu (ἕως) der Taxis (τάξις) der Topoi (τόποι) ihres Erbteils (κληρονομία) wandern. Es geben ihnen jene Taxeis (τάξεις) den grossen Namen und besiegeln (σφραγίζειν) sie mit ihrem Siegel (σφραγίς) und geben ihnen ihr Mysterium (μυστήριον), und sie wandern in das Innere hinein bis zu der Taxis (τάξις) der Tripneumatoi (τριπνεύματοι); und sie geben ihnen den grossen Namen und ihr Mysterium (μυστήριον) und besiegeln (σφραγίζειν) sie mit ihrem Siegel (σφραγίς), bis sie zu dem Topos (τόπος) des Jeû gelangen, der zu dem Schatz (θησαυρός) der Äusseren gehört, welcher gross über den ganzen Schatz (θησαυρός) ist.

Wenn sie aber (δέ) zu jenem Topos (τόπος) gelangen, so giebt er ihnen den grossen Namen und sein Mysterium (μυστήριον) und besiegelt (σφραγίζειν) sie mit seinem Siegel (σφραγίς), bis sie in sein Inneres zu dem Schatze (θησαυρός) der Innern, zu den Topoi (τόποι) des Innern der Innern, d. h. zu dem Schweigen (σιγαί) und der Ruhe gelangen und sich in jenen Topoi (τόποι) zur Ruhe begeben, weil sie das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen haben.

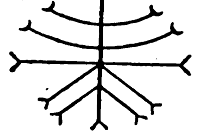
Und ich werde euch alle Mysterien (μυστήρια) geben, damit ich euch in allen Mysterien (μυστήρια) des Lichtreiches vollende, und ihr „Kinder der Fülle (πλήρωμα), vollendet in allen Mysterien (μυστήρια)" genannt werdet."

Es geschah darnach, dass Jesus seine Jünger (μαθηταί) herbeirief und zu ihnen sprach: „Kommet alle und empfanget die drei Taufen (βαπτίσματα), bevor ich euch das Mysterium (μυστήριον) der Archonten (ἄρχοντες) sage." Es kamen nun alle Jünger (μαθηταί) und Jüngerinnen (μαθήτριαι) und umgaben Jesus alle zugleich. Jesus sprach nun zu ihnen: „Gehet hinauf nach Galiläa (Γαλιλαία) und findet einen Mann | (46)

p. **60**. oder ($\overset{\text{v}}{\eta}$) eine Frau, in denen die Mehrzahl der Schlechtigkeit (*κακία*) gestorben ist, — wenn es ein Mann ist, der keinen Beischlaf (*συνουσία*) hält, oder ($\overset{\text{v}}{\eta}$) wenn es eine Frau ist, die mit der Weise (*κοινωνία*) der Frauen aufgehört hat und keinen Beischlaf (*συνουσία*) macht — und empfanget zwei Krüge (*ἀγγεῖα*) Weins aus den Händen solcher und bringet sie mir zu diesem Ort (*τόπος*) und holt mir Weinzweige herbei."

Die Jünger (*μαθηταί*) brachten aber (*δέ*) die beiden Krüge (*ἀγγεῖα*) Weins und die Weinzweige herbei.

Jesus legte aber (*δέ*) ein Opfer (*θυσία*) auf, stellte einen Weinkrug (*-ἀγγεῖον*) zur Linken des Opfers (*θυσία*) und den andern Weinkrug (*-ἀγγεῖον*) zur Rechten des Opfers (*θυσία*) und legte Wachholderbeeren (*ἀρκευθίς*) und Kasdalanthos (*κασδάλανθος*) und Narden (*ναρδόσταχυς*) auf; er liess alle Jünger (*μαθηταί*) sich in leinene Kleider einhüllen, steckte Flohkraut (*κυνοκέφαλον*) in ihren Mund und legte das Psephos (*ψῆφος*) der sieben Stimmen (*φωναί*), nämlich 9879, in ihre beiden Hände und legte das Sonnenkraut (*ἡλίακον*) in ihre beiden Hände und stellte seine Jünger (*μαθηταί*) vor das Opfer (*θυσία*). Jesus aber (*δέ*) stand bei dem Opfer (*θυσία*), breitete an einem Topos (*τόπος*) leinene Gewänder aus und stellte einen Becher Weins darauf und Brote gemäss (*κατά*) der Anzahl der Jünger (*μαθηταί*), legte Olivenzweige (*-κλάδοι*) auf den Topos (*τόπος*) der Prosphora (*προσφορά*) und bekränzte (*στεφανοῦν*) sie alle mit Olivenzweigen (*-κλάδοι*). Und Jesus besiegelte (*σφραγίζειν*) seine Jünger (*μαθηταί*) mit diesem Siegel (*σφραγίς*):



Sein Name ist: *σαζαφαρας*; seine Auslegung (*ἑρμηνεία*) ist diese: *θηζωζαζ*.

Jesus | (47) p. **61**. wandte sich mit seinen Jüngern (*μαθηταί*) gegen die vier Ecken der Welt (*κόσμος*), befahl ihnen, dass ein jeder von ihnen seine Füsse dicht aneinander stelle (*κολλᾶν*), und sprach folgendes Gebet (*εὐχή*): *ιωαζαζηθ αζαζη ασαζηθ*, Amen, Amen, Amen (*ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν*) *ειαζει ειαζει ϫηθ ζαηθ ζαηθ* Amen, Amen, Amen (*ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν*) *αρβαζαζαζα βαωζαζζαζ ζαζζοωσ* Amen, Amen, Amen (*ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν*) *αζααχαζαραχα ζαραχα ζαρβαθω ζαρβαθωζ ζαραει ζαραει ζαραει αζαραχα χαρζα βαρχα θαζαθ θαζαθ θαζαθ*, Amen, Amen, Amen (*ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν*). Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft,

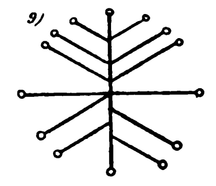
Du unendliches (ἀπέραντος) Licht, welches sich im Lichtschatze (-θησαυρός) befindet. Mögen die fünfzehn Parastatai (παραστάται) kommen, welche den sieben Lichtjungfrauen (-παρθένοι), die der Lebenstaufe (-βάπτισμα) vorgesetzt, dienstbar sind (διακονεῖν), deren unaussprechbare (ἄῤῥητοι) Namen diese sind: Astrapa, Tesphoiode, Ontonios, Sinetos, Lachon, 'Poditanios, Opakis, Phädros, Odontuchos, Diaktios, Knesion, Dromos, Euidetos(?), Polypaidos, Entropon. Mögen sie kommen und meine Jünger (μαθηταί) mit dem Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen (-παρθένοι) taufen (βαπτίζειν), ihre Sünden vergeben und ihre Schlechtigkeiten (ἀνομίαι) reinigen (καθαρίζειν) und sie zu den Erben (κλῆρος) des Lichtreiches rechnen. Wenn Du nun mich erhört und Mitleid mit meinen Jüngern (μαθηταί) gehabt hast, und wenn sie zu den Erben (κλῆρος) des Lichtreiches gezählt worden sind, und wenn Du ihre Sünden vergeben und ihre Missethaten (ἀνομίαι) ausgetilgt hast, so möge ein Wunder geschehen und ζοροκοθορα kommen und das Wasser der Lebenstaufe (-βάπτισμα) in einen von diesen Weinkrügen (-ἀγγεῖα) herausbringen."

Und | (48) p. 62. in demselben Augenblick geschah das Wunder, welches Jesus erbeten hatte, und der Wein zur Rechten des Opfers (θυσία) wurde zu Wasser; und die Jünger (μαθηταί) traten vor Jesus, und er taufte (βαπτίζειν) sie, gab ihnen von der Prosphora (προσφορά) und besiegelte (σφραγίζειν) sie mit diesem Siegel (σφραγίς): >+——o

Und die Jünger (μαθηταί) waren in sehr grosser Freude, dass ihre Sünden vergeben, ihre Missethaten (ἀνομίαι) bedeckt waren, und sie zu den Erben (κλῆρος) des Lichtreiches gezählt wurden, und dass sie mit dem Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen (-παρθένοι) getauft (βαπτίζειν) und das heilige Siegel (σφραγίς) empfangen hatten.

Es geschah, dass Jesus in der Rede fortfuhr und zu seinen Jüngern (μαθηταί) sprach: „Bringet mir Weinzweige, auf dass ihr die Feuertaufe (-βάπτισμα) empfanget." Und die Jünger (μαθηταί) brachten ihm die Weinzweige, er legte ein Räucherwerk auf, gab darauf Wachholderbeeren (ἀρκευθίς), Myrrhen, Weihrauch (λίβανος), Harz vom Mastixbaum (μαστίχη), Narden (ναρδόσταχυς), Kasdalanthos (κασδάλανθος), Terpentin (τερέ-

βινθος) und Zimmtöl (στακτή); und er breitete an dem Topos (τόπος) der Prosphora (προσφορά) leinene Gewänder aus und stellte einen Becher Weins darauf und Brote gemäss (κατά) der Anzahl der Jünger (μαθηταί). Und er liess alle seine Jünger (μαθηταί) leinene Kleider anlegen, bekränzte (στεφανοῦν) sie mit aufrecht stehendem Taubenkraut (περιστερεῶν ὀρθός) und steckte Flohkraut (κυνοκέφαλον) in ihren Mund, und liess sie das Psephos (ψῆφος) der sieben Stimmen (φωναί), d. h. 9879 in ihre beiden Hände legen, und er legte die Goldblume | (49) p. 63. (χρυσάνθεμον) in ihre beiden Hände und Knöterich (πολύγονον) unter ihre Füsse und stellte sie vor das Räucherwerk, welches er aufgelegt hatte, und liess sie ihre Füsse dicht aneinander stellen (κολλᾶν). Und Jesus trat hinter das Räucherwerk, welches er aufgelegt hatte, und besiegelte (σφραγίζειν) sie mit diesem Siegel (σφραγίς):



Dies ist sein Name: θωζαεηζ, dies ist seine Auslegung (ἑρμηνεία): ζωζαζηζ.

Jesus wandte sich mit seinen Jüngern (μαθηταί) gegen die vier Ecken der Welt (κόσμος) und sprach laut (ἐπικαλεῖσθαι) folgendes Gebet (εὐχή):

„Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches (ἀπέραντος) Licht, lass meine Jünger (μαθηταί) würdig sein, die Feuertaufe (-βάπτισμα) zu empfangen, und mögest Du ihre Sünden vergeben und ihre Missethaten (ἀνομίαι) reinigen (καθαρίζειν) lassen, welche sie wissentlich und unwissentlich begangen haben, welche sie von [ihrer] Kindheit bis zum heutigen Tage begangen, und ihre Verleumdungen (καταλαλίαι), ihre Flüche, ihre falschen Eide, ihre Diebstähle, ihre Lügen, ihre falschen Beschuldigungen, ihre Unzucht (πορνεῖαι), ihre Ehebrüche, ihre Begierden (ἐπιθυμίαι), ihre Habgier und das, was sie seit ihrer Kindheit bis zum heutigen Tage begangen haben. Mögest Du alles austilgen und sie alle reinigen (καθαρίζειν) und den ζοροκοθορα μελχισεδεκ im Verborgenen kommen lassen, dass er das Wasser der Feuertaufe (-βάπτισμα) der Lichtjungfrau (-παρθένος), der Richterin (κριτής), herausbringe. Wahrlich erhöre mich, mein Vater, der ich Deine unvergänglichen (ἄφθαρτοι) Namen, die sich im Lichtschatze (-θησαυρός) befinden, anrufe (ἐπικαλεῖσθαι): αζαρακαζα

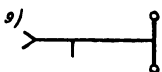
α . . αμαθκρατιταθ ιω ιω ιω Amen, Amen, (ἀμήν, ἀμήν) ιαωθ ιαωθ ιαωθ φαωφ φαωφ φαωφ χιωεφοζπε | (50) p. 64. χενοβινυθ ζαρλαϊ λαζαρλαϊ λαϊζαϊ Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν) ζαζιζαναχ νεβεουνισφ φαμου φαμου φαμου αμουναι αμουναι Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν) ζαζαζαζι εταζαζα ζωθαζαζαζ. Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches (ἀπέραντος) Licht, dessen unvergängliche (ἄφθαρτοι) Namen, die sich im Lichtschatze (-θησαυρός) befinden, ich angerufen (ἐπικαλεῖσθαι) habe. Du mögest den ζοροκοθορα kommen lassen, und er möge das Wasser der Feuertaufe (-βάπτισμα) der Lichtjungfrau (-παρθένος) bringen, damit ich meine Jünger (μαθηταί) mit demselben taufe (βαπτίζειν). Wahrlich erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches (ἀπέραντος) Licht, möge die Lichtjungfrau (-παρθένος) kommen und meine Jünger (μαθηταί) mit der Feuertaufe (-βάπτισμα) taufen (βαπτίζειν), ihre Sünden vergeben und ihre Missethaten (ἀνομίαι) reinigen (καθαρίζειν), denn ich rufe (ἐπικαλεῖσθαι) ihre unvergänglichen (ἄφθαρτοι) Namen an, nämlich ζοθωωζα θοιθα ζαζζαωθ Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν). Wahrlich erhöre mich, o Lichtjungfrau (-παρθένος) Du Richterin (κριτής), vergieb die Sünden meiner Jünger (μαθηταί) und reinige (καθαρίζειν) ihre Missethaten (ἀνομίαι), welche sie wissentlich und unwissentlich begangen haben, welche sie seit ihrer Kindheit bis zum heutigen Tage begangen, und lass sie zu den Erben (κλῆρος) des Lichtreiches gerechnet werden.

Wenn Du nun, mein Vater, ihre Sünden vergeben, ihre Missethaten (ἀνομίαι) ausgetilgt und sie zum Lichtreiche hast rechnen lassen, so mögest Du mir ein Zeichen in dem Feuer dieses duftenden Räucherwerkes geben."

Und in demselben Augenblick geschah das Zeichen, welches Jesus erbeten hatte, in dem Feuer; und Jesus taufte (βαπτίζειν) seine Jünger (μαθηταί), gab ihnen von der Prosphora (προσφορά) und besiegelte (σφραγίζειν) sie auf ihrer Stirn mit dem Siegel (σφραγίς) der Lichtjungfrau (-παρθένος), welches sie zu dem Lichtreiche rechnen lässt.

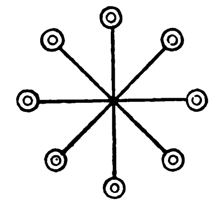
(51) p. 65. Und es freuten sich die Jünger (μαθηταί), dass sie die Feuertaufe (-βάπτισμα) und das Siegel (φραγίς), welches die Sünden vergiebt, empfangen hatten, und dass sie zu den

Erben (κλῆρος) des Lichtreiches gezählt würden. Dies ist das Siegel (σφραγίς):



Es geschah nun darnach, dass Jesus zu seinen Jüngern (μαθηταί) sprach: „Siehe, ihr habt die Wassertaufe (-βάπτισμα) und die Feuertaufe (-βάπτισμα) empfangen, kommet auch, damit ich euch die Taufe (βάπτισμα) des heiligen Geistes (πνεῦμα) gebe."

Er legte das Räucherwerk der Taufe (βάπτισμα) des heiligen Geistes (πνεῦμα) auf, gab darauf Weinzweige, Wachholderbeeren (ἀρκευθίς), Kasdalanthos (κασδάλανθος), Überbleibsel von Safran (κροκομάγματος), Harz vom Mastixbaum (μαστίχη), Zimmt (κινάμωμον), Myrrhen, Balsam und Honig und stellte zwei Krüge (ἀγγεῖα) Weins auf, einen zur Rechten des Räucherwerkes, welches er aufgelegt hatte, und den andern zur Linken und legte Brote darauf gemäss (κατά) der Anzahl der Jünger (μαθηταί). Und Jesus besiegelte (σφραγίζειν) die Jünger (μαθηταί) mit diesem Siegel (σφραγίς):



Dies ist sein Name: ζακζωζα, dies ist seine Auslegung (ἑρμηνεία): θωζωνωζ.

Es geschah nun, als Jesus sie mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) hatte, stand er bei dem Räucherwerk, welches er aufgelegt hatte, stellte seine Jünger (μαθηταί) vor das Räucherwerk und bekleidete sie alle mit leinenen Gewändern, während sich das Psephos (ψῆφος) der sieben Stimmen (φωναί) in ihren beiden Händen befand, nämlich 9879.

Es rief Jesus mit lauter Stimme und sprach also: „Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, du unendliches (ἀπέραντος) Licht, denn ich rufe (ἐπικαλεῖσθαι) seine (sic!) unvergänglichen (ἄφθαρτοι) Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) an: *ζαζαζαον ζωθζαζωθ θωζαξαζωθ χενοβινυθ αθαηην ωζη ωζαηωζ κροβιαλαθ*. Erhöre mich, mein Vater, Du Vater | (52) p. 66. aller [Vaterschaft], Du unendliches (ἀπέραντος) Licht, denn ich habe Deine unvergänglichen (ἄφθαρτοι) Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) angerufen (ἐπικαλεῖσθαι). Vergieb die Sünden meiner Jünger (μαθηταί), lösche aus ihre Missethaten (ἀνομίαι), welche sie wissentlich und unwissentlich begangen, welche sie seit ihrer Kindheit bis zum heutigen Tage begangen

haben, und lass sie zu den Erben (κλῆρος) des Lichtreiches gerechnet werden.

Wenn Du nun, mein Vater, die Sünden meiner Jünger (μαθηταί) vergeben und ihre Missethaten (ἀνομίαι) gereinigt (καθαρίζειν) und sie zu den Erben (κλῆρος) des Lichtreiches hast rechnen lassen, so gieb mir ein Zeichen in der Prosphora (προσφορά)."

Und in demselben Augenblick geschah das Wunder, welches Jesus erbeten hatte, und er taufte (βαπτίζειν) alle seine Jünger (μαθηταί) mit der Taufe (βάπτισμα) des heiligen Geistes (πνεῦμα) und gab ihnen von der Prosphora (προσφορά). Er besiegelte (σφραγίζειν) ihre Stirn mit dem Siegel (σφραγίς) der sieben Lichtjungfrauen (-παρθένοι), welches sie zu den Erben (κλῆρος) des Lichtreiches rechnen lässt. Und es freuten sich die Jünger (μαθηταί) sehr, dass sie die Taufe (βάπτισμα) des heiligen Geistes (πνεῦμα) und das Siegel (σφραγίς) empfangen hatten, welches die Sünden vergiebt und ihre Missethaten (ἀνομίαι) reinigt (καθαρίζειν) und sie zu den Erben (κλῆρος) des Lichtreiches rechnen lässt. Dies ist das Siegel (σφραγίς):

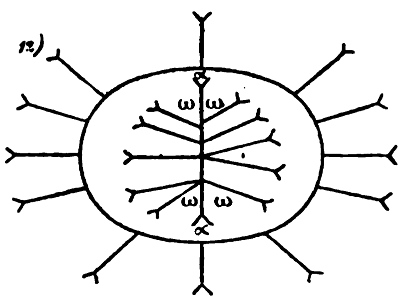
Jesus vollzog aber (δέ) dieses Mysterium (μυστήριον), während alle seine Jünger (μαθηταί) mit leinenen Kleidern angethan und mit Myrten (μυρσίνη) bekränzt (στεφανοῦν) waren; und es befand sich in ihrem Mund Flohkraut (κυνοκέφαλον) von der κριστη(?) [1] und Einspross vom Beifuss (μονόκλαδος ἀρτεμισίας) in ihren beiden Händen, und ihre Füsse waren dicht aneinander gestellt (κολλᾶν), indem sie sich zu den vier Ecken der Welt (κόσμος) wandten.

Es geschah nach diesem, dass Jesus das Räucherwerk für das Mysterium (μυστήριον), welches die Unbill (κακία) der Archonten (ἄρχοντες) von den Jüngern (μαθηταί) beseitigt, auflegte. Er liess sie ein Weihrauchfass auf Harnischkraut (θαλασσία) bauen, legte Weinzweige, (53) p. 67. Wachholder (ἀρκευθίς), Betel (μαλάβαθρον), Kouoschi (??) [2], Asbest (ἀμίαντον), Achatstein (-ἀχάτης) und Weihrauch (λίβανος) darauf und liess alle seine Jünger (μαθηταί) sich in

[1] Die Stelle ist im Ms. schlecht erhalten.

[2] Im Ms. schlecht erhalten, der Name der Pflanze ist mir unbekannt.

leinene Kleider einhüllen. Er liess sie sich mit Beifuss (*ἀρτεμισία*) bekränzen (*στεφανοῦν*) und legte Weihrauch (*λίβανος*) in ihren Mund und das Psephos (*ψῆφος*) des ersten Amens (*ἀμήν*) :530 in ihre Hand; sie stellten (*κολλᾶν*) ihre Füsse dicht aneinander und verharrten vor dem Räucherwerk, welches er aufgelegt hatte. Jesus besiegelte (*σφραγίζειν*) seine Jünger (*μαθηταί*) mit diesem Siegel (*σφραγίς*), d. h.:



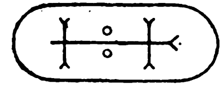
Dies ist sein wahrer (*ἀλήθεια*) Name: *ζηζηζω ἰαζωζ*; dies ist seine Auslegung (*ἑρμηνεία*): *ζωζωζαϊ*.

Nachdem Jesus seine Jünger (*μαθηταί*) mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelt (*σφραγίζειν*) hatte, stand er wiederum (*πάλιν*) bei dem Räucherwerk, welches er aufgelegt hatte, und sprach folgendes Gebet (*εὐχή*):

„Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches (*ἀπέραντος*) Licht, denn ich rufe (*ἐπικαλεῖσθαι*) Deine unvergänglichen (*ἄφθαρτοι*) Namen des Lichtschatzes (*-θησαυρός*) an: *νηρηπηρ ζοφονηρ ζοιλθιζουβαω ξουβαω* Amen, Amen, Amen (*ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν*).

Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches (*ἀπέραντος*) Licht. Erhöre mich und zwinge (*ἀναγκάζειν*) den Sabaoth Adamas und alle seine Anführer (*ἀρχηγοί*), dass sie kommen und ihre Unbill (*κακία*) von meinen Jüngern (*μαθηταί*) wegnehmen."

Als er aber (*δέ*) dieses Gebet (*εὐχή*) gegen die vier Ecken der ganzen Welt (*κόσμος*) gesprochen hatte, er und seine Jünger (*μαθηταί*), besiegelte (*σφραγίζειν*) er sie alle mit diesem Siegel (*σφραγίς*) des zweiten Amens (*ἀμήν*), d. h.:



Dies ist sein wahrer (*ἀλήθεια*) Name: *ζαχωζακωζ*, dies ist seine Auslegung (*ἑρμηνεία*): *ζχωζοζω*.

Und als Jesus sie mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelt (*σφραγίζειν*) hatte, in demselben Augenblick nahmen die Archonten (*ἄρχοντες*) | (54) p. 68. ihre gesammte Unbill (*κακία*) von den Jüngern (*μαθηταί*) fort. Und sie waren in sehr grosser

Freude, dass die gesammte Unbill (κακία) der Archonten (ἄρχοντες) von ihnen abgelassen hatte. Und als die Unbill (κακία) der Archonten (ἄρχοντες) von ihnen abgelassen hatte, wurden die Jünger (μαθηταί) unsterblich (ἀθάνατοι), indem sie Jesu in alle Topoi (τόποι), wohin sie gehen wollten, folgten.

Jesus aber (δέ) sprach zu seinen Jüngern (μαθηταί): „Ich werde euch die Apologie (ἀπολογία) aller dieser Topoi (τόποι) geben, der ich euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihre Taufen (βαπτίσματα), ihre Prosphorai (προσφοραί), ihre Siegel (σφραγῖδες), alle ihre Paralemptores (παραλήμπτορες), ihre Psephoi (ψῆφοι), ihre wahren (ἀλήθεια) Namen und ihre Apologien (ἀπολογίαι) wegen der Art ihrer Anrufung (ἐπικαλεῖσθαι), um in ihre Topoi (τόποι) zu gelangen, gegeben habe. Damit ihr in das Innere aller dieser hineinwandert, werde ich euch die Namen ihrer Apologien (ἀπολογίαι) und ihre Psephoi (ψῆφοι) sagen.

Jetzt nun höret, und ich werde zu euch inbetreff des Herausgehens eurer Seele (ψυχή) reden, nachdem (ἐπειδή) ich euch alle diese Mysterien (μυστήρια) und ihre Siegel (σφραγῖδες) und ihre Namen gesagt habe. Wenn ihr aus dem Körper (σῶμα) kommt und diese Mysterien (μυστήρια) vollzieht, so werden alle Äonen (αἰῶνες) und alle ihre Insassen davonstieben, bis ihr zu diesen sechs grossen Äonen (αἰῶνες) gelangt. Diese aber (δέ) werden nach Westen nach links mit allen ihren Archonten (ἄρχοντες) und allen ihren Insassen fliehen.

Wenn ihr aber (δέ) zu den sechs Äonen (αἰῶνες) gelangt, so werden sie euch festhalten (κατέχειν), bis ihr das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangt, denn es ist das grosse Mysterium (μυστήριον), welches sich in den Schätzen (θησαυροί) des Innern der Innern befindet, und es ist das gesammte Heil der Seele (ψυχή). Und ein jeder, welcher jenes Mysterium (μυστήριον) empfangen wird, ist vorzüglicher als alle Götter und alle Herrschaften aller dieser Äonen (αἰῶνες), welche die zwölf Äonen (αἰῶνες) des unsichtbaren (ἀόρατος) Gottes sind; denn es ist das grosse Mysterium (μυστήριον) des Unnahbaren, welcher sich in den Schätzen (θησαυροί) des Innern der Innern befindet. Deshalb nun muss jeder Mensch, welcher an den Sohn des Lichtes glauben (πιστεύειν) will, | (55) p. 69. das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen,

damit er ganz vollkommen (*παντέλειος*) und in allen Mysterien (*μυστήρια*) vollendet werde; denn es ist das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung. Der nun, welcher von diesen Mysterien (*μυστήρια*) empfangen wird, muss das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung empfangen. Deswegen nun sage ich euch, dass, wenn ihr das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung empfangen habt, alle Sünden, die ihr bewusst und unbewusst begangen, die ihr seit eurer Kindheit bis (*ἕως*) zum heutigen Tage und bis zur Auflösung des Bandes des Fleisches (*σάρξ*) der *εἱμαρμένη* begangen habt, sämmtlich ausgetilgt werden, weil ihr das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung empfangen habt.

Und wenn ihr aus dem Körper (*σῶμα*) kommen werdet und sein Mysterium (*μυστήριον*) und auch seine Apologie (*ἀπολογία*) vollzogen habt, so stieben alle Äonen (*αἰῶνες*) und alle ihre Insassen davon. Wiederum (*πάλιν*) fliehen sie nach Westen nach links, weil ihr das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung empfangen habt.

Und wenn alle Äonen (*αἰῶνες*) davongestoben sind, dann reinigt das Licht des Schatzes (*θησαυρός*) den zwölften Äon (*αἰών*), damit alle Wege, auf welchen ihr hinaufkommt, gereinigt sind. Und es wird der Lichtschatz (-*θησαυρός*) offenbar, und ihr werdet den Himmel von unten schauen und die Wege von den Topoi (*τόποι*) aller Äonen (*αἰῶνες*) sämmtlich gereinigt sehen, weil alle Äonen (*αἰῶνες*) mit allen ihren Insassen nach Westen nach links geflohen sind. Wiederum (*πάλιν*) werde ich euch, wenn die Wege gereinigt sind, das Mysterium (*μυστήριον*) der Sündenvergebung, seine Apologien (*ἀπολογίαι*), seine Siegel (*σφραγῖδες*), seine Psephoi (*ψῆφοι*) und ihre Deutungen (*ἑρμηνεῖαι*) geben.

Ihr aber, meine Jünger (*μαθηταί*), wenn ihr diese empfanget und aus dem Körper (*σῶμα*) gehen werdet, werdet reines (*εἰλικρινής*) Licht werden, indem ihr zum Himmel nach einander aufspringt, und werdet in die Örter gelangen, wo alle Äonen (*αἰῶνες*) zerstreut sind, bis dass (*ἕως*) sich niemand auf den Wegen befindet, bis ihr zu den Lichtschätzen (-*θησαυροί*) gelangt.

Dann (*τότε*) sehen die Wächter (*φύλακες*) der Thore (*πύλαι*) des Lichtschatzes (-*θησαυρός*) das Mysterium (*μυστήριον*) der

Sündenvergebung, | (56) p. 70. welches ihr vollzogen habt, und seine Apologien (ἀπολογίαι) und alle seine Gebote (ἐντολαί), und sie erblicken das Siegel (σφραγίς) auf eurer Stirn und sehen das Psephos (ψῆφος) in euren Händen.

Dann (τότε) öffnen euch die neun Wächter (φύλακες) die Thore (πύλαι) des Lichtschatzes (-θησαυρός), und ihr geht in den Lichtschatz (-θησαυρός) hinein. Nicht reden die Wächter (φύλακες) mit euch, sondern (ἀλλά) sie werden euch [ihre] Siegel (σφραγίδες) und ihr Mysterium (μυστήριον) geben.

Wiederum (πάλιν), wenn ihr zu der Taxis (τάξις) der drei Amen (ἀμήν) gelangt, so geben euch die drei Amen (ἀμήν) ihr Siegel (σφραγίς) und ihr Mysterium (μυστήριον). Und sie werden euch den grossen Namen geben, und ihr werdet ihr Inneres durchwandern.

Wenn ihr zu der Taxis (τάξις) des Kindes des Kindes kommt, so werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen geben. Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres gehen.

Wenn ihr zu der Taxis (τάξις) der Soterzwillinge (-σωτῆρες) gelangt, so werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen geben. Wiederum (πάλιν) werdet ihr in sein (sic! ihr) Inneres bis zu der Taxis (τάξις) des grossen Sabaoth, der zum Lichtschatze (-θησαυρός) gehört, gehen.

Wenn ihr zu seiner Taxis (τάξις) gelangt, wird er euch mit seinem Siegel (σφραγίς) besiegeln (σφραγίζειν) und euch sein Mysterium (μυστήριον) und den grossen Namen geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in sein Inneres bis zu der Taxis (τάξις) des grossen Jaô, des Guten, welcher zum Lichtschatz (-θησαυρός) gehört, gelangen; er wird euch sein Mysterium (μυστήριον), sein Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in sein Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der sieben Amen (ἀμήν) gehen. Wiederm (πάλιν) werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der fünf Bäume des Lichtschatzes (-θησαυρός) hineingehen, welches die unerschütterlichen (ἀσάλευτοι) Bäume sind.

Sie werden euch ihr Mysterium (*μυστήριον*) geben, d. h. das grosse Mysterium (*μυστήριον*), und ihr grosses Siegel (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-*θησαυρός*), welcher über den Lichtschatz (-*θησαυρός*) König ist.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in | (57) p. 71. ihr Inneres hineingehen bis zu der Taxis (*τάξις*) der sieben Stimmen (*φωναί*). Sie werden euch ihr grosses Mysterium (*μυστήριον*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-*θησαυρός*) und ihr Siegel (*σφραγίς*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres hineingehen bis zu der Taxis (*τάξις*) der Achoretoi (*ἀχώρητοι*). Sie werden euch ihr Mysterium (*μυστήριον*), ihr Siegel (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-*θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres hineingehen bis zu der Taxis (*τάξις*) der Aperantoi (*ἀπέραντοι*). Sie werden euch ihr Mysterium (*μυστήριον*), ihr Siegel (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-*θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres hineingehen bis zu der Taxis (*τάξις*) der Prohyperachoretoi (*προυπεραχώρητοι*). Sie werden euch ihr Mysterium (*μυστήριον*), ihr Siegel (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-*θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres hineingehen bis zu der Taxis (*τάξις*) der Prohyperaperantoi (*προυπεραπέραντοι*). Sie werden euch ihr Mysterium (*μυστήριον*), ihr Siegel (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-*θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (*τάξις*) der Amiantoi (*ἀμίαντοι*) hineingehen. Sie werden euch ihr Mysterium (*μυστήριον*), ihr Siegel (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-*θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres hineingehen bis zu der Taxis (*τάξις*) der Prohyperamiantoi (*προυπεραμίαντοι*). Sie werden euch ihr Mysterium (*μυστήριον*), den grossen Namen des Lichtschatzes (-*θησαυρός*) und ihr Siegel (*σφραγίς*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (*τάξις*) der Asaleutoi (*ἀσάλευτοι*) gehen. Sie werden euch ihr Mysterium (*μυστήριον*), ihr Siegel (*σφραγίς*) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-*θησαυρός*) geben.

Wiederum (*πάλιν*) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der

Taxis (τάξις) der Hyperasaleutoi (ὑπερασάλευτοι) gehen. Wenn ihr zu jener Taxis (τάξις) gelangt, so werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

[Wiederum (πάλιν)] werdet ihr in ihr Inneres hineingehen bis zu der Taxis (τάξις) der Apatores (ἀπάτορες). Sie werden euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen | (58) p. 72. des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

[Wiederum (πάλιν)] werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der Proapatores (προαπάτορες) gehen. Sie werden euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der fünf Charagmai (χαραγμαί) des Lichtes gehen. Sie werden euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der drei Choremata (χωρήματα) gehen. Wenn ihr zu jener Taxis (τάξις) gelangt, so werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der fünf Parastatai (παραστάται) des Lichtschatzes (-θησαυρός) gehen. Wenn ihr zu jener Taxis (τάξις) gelangt, so werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der Tripneumatoi (τριπνεύματοι) des Lichtschatzes (-θησαυρός) gehen. Wenn ihr zu jener Taxis (τάξις) gelangt. so werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) und ihr Siegel (σφραγίς) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der Tridynamis (τριδύναμις) des grossen Königs des Lichtschatzes (-θησαυρός) gehen. Sie werden euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) des ersten Gebotes gehen. Es wird euch sein

Mysterium (μυστήριον), sein Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu dem Topos (τόπος) der Taxis (τάξις) des Erbtheils (κληρονομία) wandern. Sie werden euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) des Topos (τόπος) des Schweigens (σιγαί) und der Ruhe gehen. Wenn ihr zu jener Taxis (τάξις) gelangt, so werden sie euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres | (59) p. 73. bis zu der Taxis (τάξις) der Vorhänge (καταπετάσματα), welche vor den grossen König des Lichtschatzes (-θησαυρός) gezogen sind, wandern. Sie werden euch ihr grosses Mysterium (μυστήριον), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben und davonstieben, bis ihr hineinsetzt und sie durchwandert, und zu dem grossen Menschen gelangt, d. h. zu dem König dieses ganzen Lichtschatzes (-θησαυρός), dessen Name „Jeû" ist.

Wenn ihr zu jenem Topos (τόπος) gelangt, so wird er euch sehen, dass ihr das Mysterium (μυστήριον) des ganzen Lichtschatzes (-θησαυρός) und das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung, seine Apologien (ἀπολογίαι), seine Räucherwerke, welche ihr aufgelegt, und alle seine Werke vollzogen habt, und dass ihr alle Gebote (ἐντολαί) des Mysteriums (μυστήριον) und alle seine Werke erfüllt habt. Dann (τότε) wird sich Jeû, der Vater des Lichtschatzes (-θησαυρός), über euch freuen; er aber (δέ) wird euch sein Mysterium (μυστήριον), sein Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr zu dem Topos (τόπος) des grossen Lichtes gehen, welches den ganzen Lichtschatz (-θησαυρός) und alle seine Insassen umgiebt. Wenn ihr aber (δέ) zu jenem Topos (τόπος) geht, so ist Jeû wieder in jenem Topos (τόπος). Er aber (δέ), das grosse Licht, wird euch sein Mysterium (μυστήριον), sein Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in sein Inneres durch die

Thore (πύλαι) des Lichtschatzes (-θησαυρός) gehen, d. h. des zweiten Lichtschatzes (-θησαυρός).

Wenn ihr aber (δέ) zu den Wächtern (φύλακες) der Thore (πύλαι) jenesz weiten Lichtschatzes (-θησαυρός) gelangt, so saget das Mysterium (μυστήριον) [der Sündenvergebung] und seine Apologie (ἀπολογία). Und wenn die Wächter (φύλακες) euch die Thore (πύλαι) des zweiten Lichtschatzes (-θησαυρός) öffnen, so werdet ihr | (60) p. 74. in ihr Inneres bis zu der Taxis (τάξις) der Tridynameis (τριδυνάμεις) des Lichtes gehen, deren Namen diese sind: ηαζαζω ζαωαζ ειωζ νιμ ηωζαζωζ. Dies nun sind die Namen der Tridynameis (τριδυνάμεις) des Lichtes des zweiten Lichtschatzes (-θησαυρός).

Wiederum (πάλιν), wenn ihr zu der Taxis (τάξις) jener Tridynameis (τριδυνάμεις) des Lichtes gelangt, so werden sie auch euch ihr grosses Mysterium (μυστήριον) des zweiten Lichtschatzes (-θησαυρός), ihr Siegel (σφραγίς) und den grossen Namen des zweiten Lichtschatzes (-θησαυρός) geben.

Wiederum (πάλιν) werdet ihr in ihr Inneres zu der Taxis (τάξις) der zwölften Taxis (τάξις) der zwölften grossen Dynamis (δύναμις) von den Emanationen (προβολαί) des wahren (ἀλή-θεια) Gottes, welche er emaniert (προβάλλειν) hat, gehen.

Wenn ihr zu jener Taxis (τάξις) gelangt, so saget das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung und seine Apologie (ἀπολογία). Sie aber (δέ), welche zu jener Taxis (τάξις) gehören, werden euch ihr grosses Mysterium (μυστήριον), ihre grosse Apologie (ἀπολογία) und ihr Siegel (σφραγίς) geben.

Sie aber (δέ) gehören auch zu jener Taxis (τάξις), d. h. zu den zwölf Dynameis (δυνάμεις) des wahren (ἀλήθεια) Gottes. Dies sind ihre wahren (ἀλήθεια) Namen. Es giebt aber (δέ) zwölf Häupter (κεφαλαί) in jener Taxis (τάξις). Dies nun sind die Namen jener Taxis (τάξις): ζωζηζωζα ζωξεζαζ θωζωζαζ θηζηζωζ αζωηξωξηα θηζωξαη ηζωηζαζ αθωζωησ ηζωηζ ζηηηφωζ ζαζοζ.. ξααξηιωζ. Dies nun [sind] ihre wahren (ἀλήθεια) Namen.

Diese werden nun in ihrem Topos (τόπος) allein stehen und mit diesen Namen den wahren (ἀλήθεια) Gott anrufen (ἐπικαλεῖσθαι), indem sie sagen: „Erhöre uns, unser Vater, Du Vater aller Vaterschaft: ιζ ζα.........ζωζ ωωωωωωω [εεε]εεεε | (14) p. 75. οοοοοοο υυυυυυ ιξη ξοιξω ξεζωζω ζωζωοι εζωιω ειαπθα

ειαπτϑα, d. h. der Vater aller Vaterschaft, denn das All ist aus dem ἄλφα herausgekommen und wird zu dem ω zurückkehren, wenn die Vollendung aller Vollendung statthaben wird. Wir werden nun diese unvergänglichen (ἄφϑαρτοι) Namen anrufen (ἐπικαλεῖσϑαι), damit Du diese grosse Lichtdynamis (-δύναμις) herausschickst, und sie diesen zwölf Achoretoi (ἀχώρετοι) folge, d. h. den zwölf Jüngern (μαϑηταί), da (ἐπειδή) sie ja das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen haben. Deswegen gerade sind sie nicht zurückhaltbar (κατέχειν), sich dem Lichtschatze (-ϑησαυρός) zu nähern."

Sofort nun, als sie diese Namen angerufen (ἐπικαλεῖσϑαι) hatten, indem sie den wahren (ἀλήϑεια) Gott anriefen — er aber (δέ), der wahre (ἀλήϑεια) Gott schickte eine grosse Dynamis (δύναμις) von sich heraus, deren Name ϑωρζωζ ζαζαωζ ist. In demselben Augenblick aber (δέ) kam diese grosse Lichtdynamis (-δύναμις) hinter den Jüngern (μαϑηταί) heraus, und in demselben Augenblick wird sie die Lichtschätze (-ϑησαυροί) veranlassen, sie wird ihre Taxeis (τάξεις) veranlassen, sich zurückzuziehen, bis ihr in das „Innere" hineinwandert und zu dem Schatze (ϑησαυρός) des wahren (ἀλήϑεια) Gottes gelangt. Er aber (δέ), der wahre (ἀλήϑεια) Gott, wird euch sein grosses Mysterium (μυστήριον), sein grosses Siegel (σφραγίς) und seinen grossen Namen geben, welcher König über seinen Schatz (ϑησαυρός) ist.

Wiederum (πάλιν) wird er lobpreisen (ὑμνεύειν) und den unnahbaren Gott, d. h. diese alleinige Existenz, anrufen (ἐπικαλεῖσϑαι). Er aber (δέ), der unnahbare Gott, wird eine Lichtdynamis (-δύναμις) aus sich herausstossen, und sie wird zu euch zu dem Topos (τόπος) des wahren (ἀλήϑεια) Gottes kommen und euch das Merkmal (χαρακτήρ) des Schatzes (ϑησαυρός) des wahren (ἀλήϑεια) Gottes geben, und sie wird euch in aller Fülle (πλήρωμα) vollenden und euch zu einer Taxis (τάξις) in jenem Schatze (ϑησαυρός) machen. Und ihr werdet preisen | (13) p. 76. den unnahbaren Gott, weil ihr, seit ihr im Körper (σῶμα) seid, das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen habt, und ihr werdet in dem Topos (τόπος) des wahren (ἀλήϑεια) Gottes sein, weil ihr das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung und seine Apologie (ἀπολογία) und sein Siegel (σφραγίς) und sein Psephos (ψῆφος) und alle

seine Befehle (ἐντολαί), welche ich euch befohlen habe, empfangen habt.

Jetzt nun, meine Jünger (μαθηταί), seid geduldig, und ich werde euch auch das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung und seine Apologien (ἀπολογίαι) und sein Siegel (σφραγίς) geben."

Als aber (δέ) Jesus alles dies zu seinen Jüngern (μαθηταί) gesagt und ihnen alle diese Mysterien (μυστήρια), welche er soeben vollzogen, gegeben hatte, sprach Jesus zu seinen Jüngern (μαθηταί): "Es ist nämlich (γάρ) notwendig, dass ihr auch das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfanget, damit ihr "Kinder des Lichtes, vollendet in allen Mysterien (μυστήρια)" werdet."

Als aber (δέ) Jesus alles dies zu seinen Jüngern (μαθηταί) gesagt und ihnen die Mysterien (μυστήρια) gelehrt hatte, sprachen die Jünger (μαθηταί) Jesu zu ihm: "Unser Herr und Meister, wir bitten Dich, dass Du in uns das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung, seine Apologien (ἀπολογίαι), sein Siegel (σφραγίς) und sein Psephos (ψῆφος) niederlegst, damit wir "Kinder des Lichtes" werden, und uns die Archonten (ἄρχοντες) der Äonen (αἰῶνες), welche sich ausserhalb der Lichtschätze (-θησαυροί) befinden, nicht festhalten (κατέχειν), und damit wir zu den Erben (κλῆρος) des Lichtreiches gezählt werden und in allen Mysterien (μυστήρια) vollendet sind."

Es sprach Jesus zu seinen Jüngern (μαθηταί): "Seid geduldig, und ich werde es euch sagen. Da (ἐπειδή) ich nun zuvor, bevor ich euch die Mysterien (μυστήρια) gegeben habe, zu euch sagte, dass ich euch das Mysterium (μυστήριον) der zwölf Äonen (αἰῶνες), ihre Siegel (σφραγῖδες) und die Art ihrer Anrufung (ἐπικαλεῖσθαι), um in ihre Topoi (τόποι) zu gelangen, geben werde, vernehmet nun jetzt, nachdem (ἐπειδή) ihr das Mysterium (μυστήριον) der zwölf Äonen (αἰῶνες) und das Mysterium (μυστήριον) der Lebenswassertaufe (-βάπτισμα) und das Mysterium (μυστήριον) der Feuertaufe (-βάπτισμα) und das Mysterium (μυστήριον) [der Taufe] des heiligen Geistes (πνεῦμα) | (15) p. 77. und das Mysterium (μυστήριον) "der Beseitigung der Unbill (κακία) [der Archonten] von euch" empfangen habt, — da (ἐπειδή) ich nun zu euch gesagt habe, dass ich euch ihre Apologien (ἀπολογίαι) und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen, und auch diese Siegel (σφραγῖδες) geben werde, so

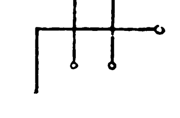
vernehmet nun, und ich werde euch ihre Apologien (ἀπολογίαι), mit welchen ihr vor ihnen Rechenschaft ablegen (ἀπολογίζεσθαι) werdet, verkündigen.

Wenn ihr aus dem Körper (σῶμα) kommt und zu dem ersten Äon (αἰών) gelangt, und die Archonten (ἄρχοντες) jenes Äons (αἰών) vor euch treten, so besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):

Dies ist sein Name: ζωζεζη, saget ihn nur einmal, ergreifet dieses Psephos (ψῆφος): 1119 mit euren beiden Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν) προτεθπερσομφων χους, ihr Archonten (ἄρχοντες) des ersten Äons (αἰών), denn ich rufe (ἐπικαλεῖσθαι) ηαζα ζηωζαζ ζωζεωζ an".

Wenn aber (ὅταν δέ) die Archonten (ἄρχοντες) des ersten Äons (αἰών) diese Namen hören, so werden sie sich sehr fürchten und davonstieben und nach Westen nach links fliehen, und ihr werdet nach oben gehen.

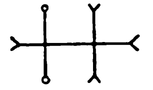
Wenn ihr zu dem zweiten Äon (αἰών) gelangt, so wird χουνχεωχ vor euch treten. Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):



Dies ist sein Name: θωζωαζ, saget ihn nur einmal, ergreifet dieses Psephos (ψῆφος): 2219 mit euren beiden Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Weiche zurück (ἀναχωρεῖν) | (16) p. 78. χουνχεωχ, Du Archon (ἄρχων) des zweiten Äons (αἰών), denn ich rufe (ἐπικαλεῖσθαι) ηζαωζ ζωηζα ζωοζαζ an".

Wiederum (πάλιν) werden die Archonten (ἄρχοντες) des zweiten Äons (αἰών) davonstieben und nach Westen nach links fliehen, und ihr werdet nach oben gehen.

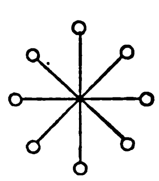
Wenn ihr zu dem dritten Äon (αἰών) gelangt, so treten ιαλδαβαωθ und χουχω vor euch. Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):



Dies ist sein Name: ζωζεαζ, saget ihn nur einmal, ergreifet dieses Psephos (ψῆφος): 3349 mit euren Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal gesagt habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν) ιαλδαβαωθ und χουχω, ihr Archonten (ἄρχοντες) des dritten Äons (αἰών), denn ich rufe (ἐπικαλεῖσθαι) ζωζηζαζ ζαωζωζ χωζωζ an".

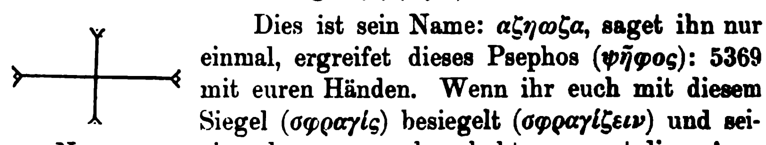
Wiederum (πάλιν) werden die Archonten (ἄρχοντες) des dritten Äons (αἰών) davonstieben und nach Westen nach links fliehen, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr zu dem vierten Äon (αἰών) gelangt, so treten σαμαηλω und χωχωχουχα vor euch. Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):



Dies ist sein Name: αζωζηω, saget ihn nur einmal, ergreifet dieses Psephos (ψῆφος): 4555 mit euren Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν) σαμαηλω und χωχωχουχα, ihr Archonten (ἄρχοντες) des vierten Äons (αἰών), denn ich rufe (ἐπικαλεῖσθαι) ζωζηζα χωζωζαζζα ζαζηζω an". Wenn ihr diese Apologien (ἀπολογίαι) gesagt habt, | (17) p. 79. so werden die Archonten (ἄρχοντες) des vierten Äons (αἰών) nach Westen nach links davonstieben. Ihr aber (δέ) geht nach oben.

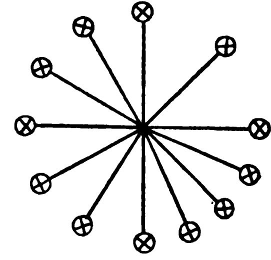
Wenn ihr zu dem fünften Äon (αἰών) gelangt, so treten ἴαλθω und αιωχα und νσωαλ(?) vor euch. Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):



Dies ist sein Name: αζηωζα, saget ihn nur einmal, ergreifet dieses Psephos (ψῆφος): 5369 mit euren Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν) ιαλθω αιωχ (sic!) αισωαλ (sic!), denn ich rufe (ἐπικαλεῖσθαι) ζωμαηωζ ηκωαζ ζω.. ωωζη an". Wenn ihr diese Apologien (ἀπολογίαι) gesagt habt, so werden die Archonten (ἄρχοντες) des fünften Äons (αἰών)

davonstieben und nach Westen nach links fliehen. Ihr aber (δέ) geht nach oben.

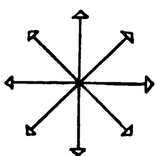
Wenn ihr zu dem sechsten Äon (αἰών) gelangt, welcher „die kleine Mitte" (μέσος) genannt wird — denn (γάρ) sie gehört zu den sechs Äonen (αἰῶνες), welche geglaubt haben (πιστεύειν). Die Archonten (ἄρχοντες) aber (δέ) jener Topoi (τόποι) haben in ihnen ein kleines Gut (-ἀγαθός), weil die Archonten (ἄρχοντες) jener Topoi (τόποι) geglaubt haben (πιστεύειν) — so treten vor euch ζω . . ζαωχ χωζωαζαω ωβαωθ, die Archonten (ἄρχοντες) der kleinen Mitte (μέσος), in dem Gedanken, ob ihr vielleicht das Mysterium (μυστήριον) nicht empfangen habt. Saget das Mysterium (μυστήριον) und besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς), d. h.



Dies ist sein Name: ζαχωωωμαζοζ, saget ihn nur einmal, ergreifet dieses Psephos (ψῆφος): 6915 mit euren Händen. | (18) p. 80. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν) ζωζαωχα χωζωαζαω ωβαωθ, ihr Archonten (ἄρχοντες) der kleinen Mitte (μέσος); wir haben nämlich (γάρ) das Mysterium (μυστήριον) der zwölf Äonen (αἰῶνες) und ihre Apologien (ἀπολογίαι) empfangen, denn wir rufen (ἐπικαλεῖσθαι) ζωζηαζα χωζαεζ αχωζωηζ an".

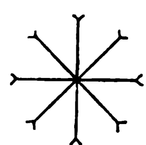
In dem Augenblick, wo ihr auch diese Namen sagen werdet, werden jene Archonten (ἄρχοντες) davonstieben und euch den Weg gestatten und euch nicht ergreifen. Denn (γάρ) sie sind vor euch getreten in der Meinung, ob ihr vielleicht das Mysterium (μυστήριον) nicht empfangen habt. Sie werden aber (δέ) sich mit euch sehr freuen, weil ihr das Mysterium (μυστήριον), seit ihr im Körper (σῶμα) seid, empfangen habt. Wiederum (πάλιν) werden sie euch beneiden, weil ihr sie durchwandert habt. Wiederum (πάλιν) werdet ihr nach oben gehen.

Wenn ihr zu dem siebenten Äon (αἰών) gelangt, so treten χωζωαζαχω ιαζω vor euch. Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):



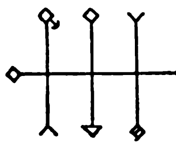
Dies ist sein Name: χωζωφραζαζ, saget ihn nur einmal, ergreifet dieses Psephos (ψῆφος): 7889 mit euren Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν) χωζωαζαχω ιαζω, denn wir rufen (ἐπικαλεῖσθαι) ζωηζω ζαχωζω ζηαζω an." Wiederum (πάλιν) werden die Archonten (ἄρχοντες) des siebenten Äons (αἰών) davonstieben, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr aber (δέ) zu dem achten Äon (αἰών) gelangt, so treten jene Archonten (ἄρχοντες), d.h. ἴαω ασαχω (sic!) αωειω vor euch. Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):



Dies ist sein Name: ζωξαωζ, saget ihn nur einmal, ergreifet dieses Psephos (ψῆφος): | (19) p. 81. 8054 mit euren Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν) ιαωσ ναχοι αωειω, denn wir rufen (ἐπικαλεῖσθαι) ζααаζωζ ζηιω ζηαζώωωζωαζ an". Wiederum (πάλιν) werden die Archonten (ἄρχοντες) des achten Äons (αἰών) davonstieben, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr zu dem neunten Äon (αἰών) gelangt, so treten βωζηωθ ωζαι ηξαναθα, die Archonten (ἄρχοντες) des neunten Äons (αἰών), vor euch. Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):



Dies ist sein Name: ζωφρακας, saget ihn nur einmal, leget dieses Psephos (ψῆφος): 2889 in eure Hände. Wenn ihr euch aber (δέ) mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν) βωζηωθ ωζαι ηξαναθα, denn wir rufen (ἐπικαλεῖσθαι) ζωη ζωξα ηηζηζωζ χωζωηζ an." Wiederum (πάλιν) werden die Archonten (ἄρχοντες) des neunten Äons (αἰών) davonstieben, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr aber (δέ) zu dem zehnten Äon (αἰών) gelangt, so treten ωβαθωι οωσαωθ θωιαζ, die Archonten (ἄρχοντες)

jenes Äons (*αἰών*) vor euch. Besiegelt (*σφραγίζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*), d. h.

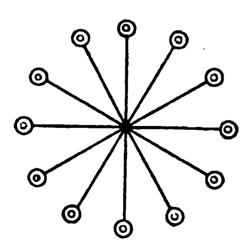
Dies ist sein Name: *ϑωζαωζ*, saget ihn nur einmal, leget dieses Psephos (*ψῆφος*): 4559 in eure Hände. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelt (*σφραγίζειν*) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen und euch nur einmal besiegelt (*σφραγίζειν*) habt, (20) p. 82. so saget diese Apologien (*ἀπολογίαι*): „Weichet zurück (*ἀναχωρεῖν*) *ωεβϑωι ιωσαωϑ* (sic!) *ϑωιαζ*, denn wir rufen (*ἐπικαλεῖσϑαι*) *κηωζαζι ωωωζωαζ χωζωαζ* an.“ Wiederum (*πάλιν*) werden die Archonten (*ἄρχοντες*) des zehnten Äons (*αἰών*) davonstieben, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr zu dem elften Äon (*αἰών*) gelangt, so treten *αγεωνε ζωτεωζ ζησεων*, die Archonten (*ἄρχοντες*) jenes Äons (*αἰών*) vor euch. Besiegelt (*σφραγίζειν*) euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*):

Dies ist sein Name: *ζωξαζη*, saget ihn nur einmal, ergreifet dieses Psephos (*ψῆφος*): 5558 mit euren Händen. Wenn ihr euch aber (*δέ*) mit diesem Siegel (*σφραγίς*) besiegelt (*σφραγίζειν*) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (*ἀπολογίαι*): „Weichet zurück (*ἀναχωρεῖν*) *γενηζω αυτοζωχ πιατενζαχω* (sic!), denn wir rufen (*ἐπικαλεῖσϑαι*) *ηωαζαη ζαηζωζ χωζαμαω* an“. Wiederum (*πάλιν*) werden die Archonten (*ἄρχοντες*) des elften Äons (*αἰών*) davonstieben, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr aber (*δέ*) zu dem zwölften Äon (*αἰών*) gelangt, so befindet sich in jenem Topos (*τόπος*) der unsichtbare (*ἀόρατος*) Gott und die *βάρβηλος* und der ungezeugte (*ἀγέννητος*) Gott. Und der unsichtbare (*ἀόρατος*) Gott befindet sich in einem Topos (*τόπος*) allein in dem zwölften Äon (*αἰών*), und es sind Vorhänge (*καταπετάσματα*) vor ihn gezogen. Denn (*γάρ*) es befinden sich in jenem Äon (*αἰών*) viele andere Götter, welche in dem Lichtschatz (-*ϑησαυρός*) „Archonten“ (*ἄρχοντες*) genannt werden, d. h. die grossen Archonten (*ἄρχοντες*), welche über alle Äonen (*αἰῶνες*) herrschen (*ἄρχειν*), sie, welche dem unsichtbaren (*ἀόρατος*) Gott, der *βάρβηλος* und dem Ungezeugten (*ἀγέννητος*) dienen. Wiederum (*πάλιν*) treten die Archonten (*ἄρχοντες*) jenes Äons (*αἰών*) vor euch, deren Namen

diese sind: χαρβυωθω αρζωζα | (21) p. 83. ζαζαξαωθ. Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):



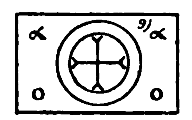
Dies ist sein Name ζφρκα .... α, saget ihn nur einmal, ergreifet dieses Psephos (ψῆφος): 9885 mit euren Händen. Wenn ihr euch aber (δέ) mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν) ζαμηωαι εωνιζα βαρβωην, denn wir rufen (ἐπικαλεῖσθαι) ζηηζω ζαωζ χωζωαξ αχαζωη an". Wiederum (πάλιν) werden die Archonten (ἄρχοντες) des zwölften Äons (αἰών) des unsichtbaren (ἀόρατος) Gottes davonstieben, weil ihr die zwölf Apologien (ἀπολογίαι) der zwölf Äonen (αἰῶνες) empfangen habt. Wiederum (πάλιν) werdet ihr nach oben gehen.

Wenn ihr zu dem dreizehnten Äon (αἰών) gelangt, so befindet sich dort der grosse unsichtbare (ἀόρατος) Gott und der grosse jungfräuliche (παρθενικός) Geist (πνεῦμα) und die vierundzwanzig Emanationen (προβολαί) des unsichtbaren (ἀόρατος) Gottes, welche sich in jenem Topos (τόπος) befinden. Es treten aber (δέ) die vierundzwanzig Emanationen (προβολαί) des unsichtbaren (ἀόρατος) Gottes vor euch, um euch wegen der Mysterien (μυστήρια), die ihr empfangen habt, zu ergreifen. Dies sind die unvergänglichen (ἄφθαρτοι) Namen der vierundzwanzig Emanationen (προβολαί), welche vor euch treten. Die erste ist αυτογεθω, die zweite αυτοχωα, die dritte αγενηζω, die vierte αηαα, die fünfte ωσω, die sechste ιεω, die siebente ωια, die achte σαωεβω, die neunte ωαθω, die zehnte σασωθωεσ, die elfte αλθωζω, die zwölfte ιωαβωη, die dreizehnte θαισαβω, die vierzehnte νασι, die fünfzehnte ιαωσαε, die sechzehnte αισωρα, die siebzehnte ιαаεωσ, die achtzehnte .... αω, die neunzehnte εξαλ die zwanzigste βαξαω, die einundzwanzigste αλαεβα, die zweiundzwanzigste χα ..., die dreiundzwanzigste αριρα ..., die vierundzwanzigste αλ . . β . . .

| (22) p. 84. Dies sind die Namen der vierundzwanzig Emanationen (προβολαί) des unsichtbaren (ἀόρατος) Gottes, d. h. die, welche ich soeben gesagt habe. Sie treten vor euch, um euch zu ergreifen, da sie euch wegen dieser Mysterien (μυστήρια),

welche ihr empfangen habt, beneiden. Saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν), ihr vierundzwanzig Emanationen (προβολαί) des unsichtbaren (ἀόρατος) Gottes", und sprechet ihren (sic! den) Namen der vierundzwanzig [Probolai] aus. Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):

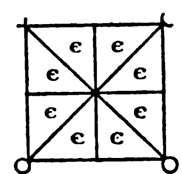
Dies ist sein Name: ζαξαφαρας, saget ihn nur einmal und leget dieses Psephos (ψῆφος): 8855 in eure Hände. Wenn ihr euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Wir rufen (ἐπικαλεῖσθαι) σαζαζα αιωωζαηζη ζωζωμαζα θρωζωεζ αχωζηω ζωη ζαη ωωω ωωω ωωω ωωω ηηη ηηη ηηη ηηη εεε ζαηζωαζ ζηωζωε ζηζη ζηωζ ζωιζη χωζωεζω ζηεζω an". Wenn ihr aber (δέ) diese Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) angerufen (ἐπικαλεῖσθαι) habt, so saget: „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν), ihr vierundzwanzig Emanationen (προβολαί) des unsichtbaren (ἀόρατος) Gottes, deren Namen wir soeben von Anfang an ausgesprochen haben". In dem Augenblick aber (δέ), wo man die Namen des Lichtschatzes (-θησαυρός) und seine Apologie (ἀπολογία) aussprechen wird, werden sie davonstieben, und ihr werdet nach oben gehen.



Wenn ihr aber (δέ) zu dem vierzehnten Äon (αἰών) gelangt, so befindet sich daselbst der zweite grosse unsichtbare (ἀόρατος) Gott und der grosse Gott, welcher in dem vierzehnten Äon (αἰών) „der grosse gerechte (χρηστός)[1] | (24) p. 85. Gott" genannt wird, indem er eine Dynamis (δύναμις) von diesen drei Archonten (ἄρχοντες) des Lichtes ist, welche sich innerhalb aller Äonen (αἰῶνες) befinden, d. h. von den drei Göttern, welche ausserhalb der Lichtschätze (-θησαυροί) sind. Denn (γάρ) es giebt eine Menge Dynameis (δυνάμεις) in jenem Äon (αἰών), aber (ἀλλά) sie sind nicht so zahlreich wie diejenigen, welche sich in den Äonen (αἰῶνες), die ausserhalb von ihnen sind, befinden. Es treten aber (δέ) jene Dynameis (δυνάμεις) vor euch, um euch zu ergreifen, da sie euch wegen der Mysterien (μυστήρια), die ihr empfangen habt, beneiden, damit sie euch festhalten, und ihr meine Mysterien (μυστήρια) in ihren Topo

[1] Die Abbreviatur χρ kann auch χριστός bedeuten.

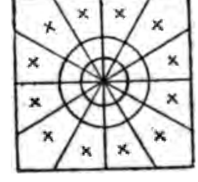
(τόποι) vollzieht, damit sie selbst Dynameis (δυνάμεις) aus den Dynameis (δυνάμεις) des Lichtschatzes (-θησαυρός) empfangen. Ich aber (δέ) sage euch: Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):



Dies ist sein Name: ζωεζωζηιαζαχ, saget ihn nur einmal und leget dieses Psephos (ψῆφος): 8869 in eure Hände. Wiederum (πάλιν) saget: „Weichet zurück (ἀναχωρεῖν), alle ihr Dynameis (δυνάμεις) des zweiten unsichtbaren (ἀόρατος) Gottes, denn wir rufen (ἐπικαλεῖσθαι) ζωωζηαζ αχωηζω ζηηη ζωαζηζ an". Und die Dynameis (δυνάμεις) jenes Äons (αἰών) werden davonstieben, und ihr werdet nach oben gehen.

Wenn ihr aber (δέ) zu diesem Topos dieser drei Archonten (ἄρχοντες), welche innerhalb aller dieser Unsichtbaren (ἀόρατοι) sind, d. h. zu den Tridynamosgöttern (-τριδύναμος), welche ausserhalb des Lichtschatzes (-θησαυρός) sind, d. h. zu den Archonten (ἄρχοντες) des Lichtes gelangt — es sind nämlich (γάρ) jene drei Archonten (ἄρχοντες) innerhalb aller dieser Äonen (αἰῶνες), und sie, welche ausserhalb von allen Schätzen (θησαυροί) sich befinden, sind vorzüglicher als alle in allen Äonen (αἰῶνες) befindlichen Götter. Wenn ihr aber (δέ) zu jenem Topos (τόπος) gelangt, so werden sie euch sehen, dass ihr diese Mysterien (μυστήρια) empfangen habt. Sie selbst haben die Mysterien (μυστήρια) des Lichtschatzes (-θησαυρός) empfangen, weil sie, als die erste Dynamis (δύναμις) herauskam, die ersten waren, welche in ihr geblieben sind, und als sie herabgekommen waren, wurde ihnen das Lichtreich verkündigt (κηρύσσειν). Ich? gab ihnen auch diese Mysterien (μυστήρια), welche ich euch gegeben habe, aber (ἀλλά) nicht habe ich das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung gesehen. Deswegen sind sie noch nicht in den Lichtschatz (-θησαυρός) aufgenommen, da sie noch nicht das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen haben. Deswegen nun sage ich euch, dass ich, wenn ich | (23) p. 86. alle Äonen (αἰῶνες) aussondern werde, diesen drei Archonten (ἄρχοντες) des Lichtes, welche die letzten von allen Äonen (αἰῶνες) sind, das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung geben werde, weil sie an das Mysterium (μυστήριον) des Lichtreiches geglaubt (πιστεύειν) haben.

Wenn ihr aber (δέ) zu jenem Topos (τόπος) gelangt, so werden sie euch sehen, dass ihr alle diese Mysterien (μυστήρια) bis auf das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen habt. Sie werden euch in jenem Topos (τόπος) ergreifen, weil sie noch nicht das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen haben, damit ihr mit ihnen diese Mysterien (μυστήρια), welche ihr empfangen habt, vollzieht. Deswegen nun sage ich euch, dass ihr nicht in ihr Inneres eingehen könnt, bis ihr zuvor das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen habt. Fürchtet euch nun nicht, weil ich zu euch gesagt habe, dass ihr nicht in den Lichtschatz (-θησαυρός) gehen könnt, bis dass ihr das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfangen habt, sondern (ἀλλά) dass sie euch in dem Topos (τόπος) des ersten Archon (ἄρχων) des Lichtes festhalten (κατέχειν) werden. Deswegen nun sage ich euch, dass in jenen Topoi (τόποι) kein Züchtigungsort (κολαστήριον) ist, weil die Angehörigen jenes Topos (τόπος) die Mysterien (μυστήρια) empfangen haben; und nicht (οὐδέ) können sie euch in jenen Topoi (τόποι) züchtigen (κολάζειν), sondern (ἀλλά) sie werden euch in jenen Topoi (τόποι) ergreifen, bis ihr das Mysterium (μυστήριον) der Sündenvergebung empfanget. Besiegelt (σφραγίζειν) euch mit diesem Siegel (σφραγίς):



Dies ist sein Name: ζωωεζωηζαιω, saget ihn nur einmal und ergreifet dieses Psephos (ψῆφος): 4554 mit euren Händen. Wenn ihr aber (δέ) euch mit diesem Siegel (σφραγίς) besiegelt (σφραγίζειν) und seinen Namen nur einmal ausgesprochen habt, so saget diese Apologien (ἀπολογίαι): „Wir rufen (ἐπικαλεῖσθαι) euch ζωεζηαζεχωεζωη ωεζηαζ ειωζηαω ζαζηω ζαζηωζω an. Wenn ihr diese Namen angerufen (ἐπικαλεῖσθαι) habt, so erkennen euch die Paralemptores (παραλήμπτορες) jener Topoi (τόποι) und nehmen euch zu sich, weil ihr [das Mysterium der Sündenvergebung empfangen habt] . . . .

. . . .

(153) p. 87. **Anhang.**

ⲁⲧⲭ

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), Du vor allen ἀχώρητοι und allen ἀπέραντοι existierendes Mysterium (μυστήριον).

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), Du Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufleuchtete, damit das von Anfang an existierende Mysterium (μυστήριον) vollendet werde. Und dadurch, dass es aufleuchtete, wurde es Wasser des Oceans (ὠκεανός), dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: αηζωα.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), Du vor allen ἀχώρητοι und allen ἀπέραντοι existierendes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufleuchtete. Es wurde die Erde mitten im Ocean (ὠκεανός) gereinigt, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: αζωαε.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), Du vor allen ἀχώρητοι und allen ἀπέραντοι existierendes Mysterium (μυστήριον), welches in seinem Mysterium (μυστήριον) aufleuchtete. Es wurde die gesammte gewaltige Materie (ὕλη) des Oceans (ὠκεανός) gereinigt, d. h. das Meer (θάλασσα) und alle in ihr befindlichen εἴδη, dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name dieser ist: αωζωε.

Erhöre mich, indem ich Dich preise (ὑμνεύειν), Du vor allen ἀχώρητοι und allen ἀπέραντοι existierendes Mysterium (μυστήριον), welches in [seinem] Mysterium (μυστήριον) aufleuchtete. Und dadurch, dass es aufleuchtete, besiegelte (σφραγίζειν) es das Meer (θάλασσα) und alles in ihm Befindliche, denn es hat sich die in ihnen befindliche Kraft gegen die bestehende Ordnung vergangen (ἀτακτεῖν), dessen unvergänglicher (ἄφθαρτος) Name [dieser ist] ....

Erhöre mich, indem ich [Dich] preise (ὑμνεύειν), [Du] vor [allen ἀχώρητοι und allen ἀπέραντοι] existierendes [Mysterium] . . . .

| (154) p. 88. . . . . [indem er fortträgt] die Seelen (ψυχαί) raubend (στερεσίμως). Und wenn sie meine Seele (ψυχή) zu jenem Topos (τόπος) führen, so wird sie ihnen das Mysterium (μυστήριον) ihrer Furcht geben, d. h. χαριηρ. Und wenn sie dieselbe zu den Topoi (τόποι) von allen Taxeis (τάξεις) der Paraplêx, des grossen gewaltigen Archonten (ἄρχων), führen, welcher auf dem Wege der Mitte ausgebreitet ist, so trägt er die Seelen (ψυχαί) raubend (στερεσίμως) davon. Und wenn sie meine Seele (ψυχή) zu jenem Topos (τόπος) führen, so wird sie ihnen das Mysterium (μυστήριον) ihrer Furcht geben, d. h. αχρω . . . . . Und wenn sie meine Seele (ψυχή) zu dem Topos (τόπος) des Typhon führen, des grossen gewaltigen Archonten (ἄρχων) . . . ., welcher auf dem Wege der Mitte ausgebreitet ist, so trägt er die Seelen (ψυχαί) raubend (στερεσίμως) davon. Wenn sie meine Seele (ψυχή) zu jenem Topos (τόπος) führen, so wird sie ihnen das Mysterium (μυστήριον) ihrer Furcht geben, d. h. πρααωρ. Und wenn sie meine Seele (ψυχή) zu dem Topos (τόπος) von allen Taxeis (τάξεις) des Jachthanabas führen, des grossen gewaltigen Archonten (ἄρχων), des von Zorn angefüllten, des Nachfolgers (διάδοχος) des Archon (ἄρχων) der äusseren Finsternis, des Ortes, welcher alle Gestalten (μορφαί) wechselt, des Gewaltigen, der auf dem Wege der Mitte ausgebreitet ist, so trägt er diese Seelen (ψυχαί) raubend (στερεσίμως) davon. Wenn sie meine Seele (ψυχή) zu jenem Topos (τόπος) führen, so wird sie ihnen das Mysterium (μυστήριον) ihrer Furcht geben, d. h. αυηρνεβρωαθρα[1] . . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .

[1] Die letzten fünf Zeilen sind so lückenhaft, dass eine Übersetzung unmöglich ist.

Das zweite koptisch-gnostische Werk.

(Der Titel unbekannt.)

(61[a]) p. 1[a]. . . . . [1]ⲁϥⲧⲁϩⲟϥ ⲉⲣⲁⲧϥ [2]ⲉⲧⲣⲉⲩⲁⲅⲱⲛⲓⲍⲉ [3]ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲧⲁⲓ [4]ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲧⲉⲩϩⲓⲕⲱⲛ ⲛϩⲏⲧⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲥ ⲡⲉⲧⲟⲩⲕⲓⲙ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲟⲛϩ ⲛϩⲏⲧⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲏⲓ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲇⲩⲙⲁ ⲙⲡϣⲏⲣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲧϭⲟⲙ ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ. ⲁⲩⲱ ⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙⲡⲉⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲛⲛⲓⲡⲧⲏⲣϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲁⲉⲓ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲣⲣⲟ ⲛⲛⲓⲁⲧϭⲙϭⲟⲙⲟⲩ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲟⲩ-ⲥⲟⲣⲙ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛϭⲓ ⲛⲓⲡⲧⲏⲣϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁϥϯ-ⲙⲟⲣⲫⲏ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ [5]ⲛⲁⲩⲧⲟⲫⲩⲏⲥ. ⲁⲩⲱ [6]ⲛⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲃⲁⲑⲟⲥ ⲛⲛⲓⲡⲧⲏⲣϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲛⲟϭ ⲛϩⲁⲡⲗⲟⲩⲛ ⲛⲁⲙⲉ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲡⲱϩ ⲉⲣⲟϥ. ⲁⲩⲕⲁⲣⲱⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ. ⲙⲡⲟⲩϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ. ϫⲉ-ⲟⲩⲁⲧ-ϣⲁϫⲉ ⲡⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲟⲩⲁⲧⲛⲟⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲡⲉ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ [7]ⲡϣⲟⲣⲡ ⲙⲡⲏⲅⲏ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁ-[8]ⲡⲉϥϩⲣⲟⲟⲩ ϫⲱⲧⲉ ϩⲙ-ⲙⲁ ⲛⲓⲙ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲥⲛⲥⲛ ϣⲁⲛⲧⲉ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲁⲓⲥⲑⲁⲛⲉ ⲛⲥⲉⲣⲛⲟⲓ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲛⲉϥⲙⲉⲗⲟⲥ ⲉⲓⲣⲉ ⲛⲟⲩⲧⲃⲁ ⲛⲧⲃⲁ ⲛⲇⲩⲛⲁ-ⲙⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲓ ⲧⲟⲩⲓ [9]ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ.

ⲁⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ϣⲱⲡⲉ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ

---

[a] Das Blatt gut erhalten, in der Mitte etwas beschädigt, 28 × 17 cm. [1] W. ⲁϥⲡⲁϩⲟϥ. [2] W. Schw. ⲉⲧⲣⲉⲩⲁⲅⲱⲛ...ⲉ. [3] W. ⲉϩ ⲡⲉ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ. [4] W. ⲉⲧⲉ...ⲉⲧ ⲉⲧⲉⲓⲕⲱⲛ. [5] W. Ms. ⲁⲩⲧⲟⲫⲩⲏⲥ, Schw. ⲁⲩ-ⲧⲟⲩⲫⲩⲏⲥ. [6] W. Schw. ⲛⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲧⲟⲥ. [7] Ms. ⲡϣⲟⲣⲡ ⲙⲡⲏⲅⲏ sic! [8] W. ⲡⲉϥϩⲟⲟⲩ. [9] W. ⲉⲃⲟⲗ ausgelassen.

ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲛⲗⲟⲅⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲏⲅⲏ. ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲟⲩⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲣⲱⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓⲇⲓⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲡⲉⲣⲁⲛ= | (62) p. 2[a]. ⲧⲟⲥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲧⲩⲗⲟⲥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ [1]ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ (ⲙ)ⲡⲧⲏⲣϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲟ [2]ⲛⲟⲩⲕⲗⲟⲙ ⲉϫⲱϥ ⲉⲩⲛⲉϫ-ⲁⲕⲧⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ. ⲡⲕⲱⲧⲉ ⲙⲡⲉϥϩⲟ ⲧⲉ ⲧⲙⲛⲧⲁⲧⲥⲟⲩⲱⲛⲥ ϩⲛ-ⲛⲕⲟⲥ= ⲙⲟⲥ ⲉⲧϩⲓⲃⲟⲗ. ⲛⲁⲓ ⲉⲧϣⲓⲛⲉ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲛⲥⲁ-ⲡⲉϥϩⲟ [3]ⲉⲩⲟⲩⲱϣ ⲉⲥⲟⲩⲱⲛϥ. ϫⲉ-ⲡⲉϥϣⲁϫⲉ ⲡⲏϩ ϣⲁⲣⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲟⲩⲱϣ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲛⲉϥⲃⲁⲗ ϫⲱⲧⲉ ϣⲁ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲙⲡⲥⲁⲛⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲡⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲣⲱϥ. ϥϫⲱⲧⲉ ⲛⲛⲁⲧⲡⲉ ⲙⲛ-ⲛⲁⲡⲉⲥⲏⲧ. ⲁⲩⲱ ⲡϥⲱ ⲛⲧⲉϥⲁⲡⲉ ⲡⲉ ⲧⲏⲡⲉ ⲛⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲑⲏⲡ. ⲁⲩⲱ ⲡⲱⲣⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉϥϩⲟ ⲡⲉ ⲡⲕⲁⲑⲓⲕⲱⲛ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ. ⲛϥⲱ ⲙⲡⲉϥϩⲟ ⲛⲉ ⲧⲏⲡⲉ ⲛⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧϩⲓⲡⲥⲁⲛⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲡⲡⲱⲣϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉϥϭⲓϫ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ [4]ⲙⲡⲉ⳨ⲟⲥ. ⲡⲡⲱⲣϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉ⳨ⲟⲥ ⲡⲉ ⲑⲉⲛⲛⲁⲥ ⲉⲧⲥⲁⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙⲛ- [5]ⲛⲉⲧϩⲓϩⲃⲟⲩⲣ. ⲡⲧⲟⲩⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲡⲉ⳨ⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ [6]ⲛⲁⲧⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙⲙⲟϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ [7]ⲡⲡⲏⲅⲏ [8]ⲉⲧⲃⲉⲉⲃⲉ ⲙⲡⲕⲁⲣⲱϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲟⲩϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲱϥ ϩⲙ-ⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲛⲧⲁ-ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ [9]ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲧⲓⲕ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ [10]ⲟ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲗⲁⲁⲩ | (63[b]) p. 3[a]. . . ϩⲓⲁⲥ ⲉⲛⲧⲟⲥ ⲧⲉ ⲛⲧⲁⲥ= ⲕⲓⲙ ⲉⲛⲕⲁ ⲛⲓⲙ ϩⲙ-ⲡⲉⲥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩϫⲓ ⲛⲧⲉ= ⲅⲛⲱⲥⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲱⲛϩ ⲁⲩⲱ ⲑⲉⲗⲡⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲛⲁ= ⲡⲁⲩⲥⲓⲥ [11]ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲡⲟ ⲛⲕⲉⲥⲟⲡ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉⲛ=

---

[1] Ms. ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ, lies ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ. [2] W. ⲛⲕⲗⲟⲙ. [3] W. ⲉⲩⲟⲩ= ⲱϣϫⲉ ⲥⲟⲩⲱⲛϥ. [4] W. Schw. ⲙⲡⲉⲥ⳨ⲟⲥ. [5] Ms. ⲛ?ⲉⲧϩⲓϩⲃⲟⲩⲣ, lies ⲉⲧϩⲓ= ϩⲃⲟⲩⲣ. [6] W. Schw. ⲛⲁⲧⲙⲁϩⲧⲉ, Ms. ⲛⲁⲧⲁⲙⲁϩⲧⲉ. [7] W. Schw. ⲡⲏⲅⲏ, Ms. ⲡⲡⲏⲅⲏ (sic!). [8] W. ⲉⲧⲃⲉⲉⲃⲉ. [9] W. ⲑⲉ. [10] W. ⲟ ausgelassen. [b] Das Blatt gut erhalten, 28 × 16 1/2 cm. [11] W. Schw. haben eine Zeile übersprungen: ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ.

ⲛⲁⲥ [1]ⲉⲛⲧⲁⲥ ⲉⲛⲧⲁⲥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲓⲱⲧ ⲛⲛⲁⲛⲁⲣⲭⲟⲥ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ϩⲓ-ⲙⲁⲁⲩ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲉϥⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲃⲁⲑⲟⲥ.

ⲁ. ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲃⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲡⲁⲛⲡⲏⲅⲏ ⲉⲛⲧⲁ-ⲙⲡⲏⲅⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ.

ⲃ. ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛⲃⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲡⲁⲛⲥⲟⲫⲟⲥ. ⲉⲛⲧⲁ-ⲛⲥⲟⲫⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ.

ⲅ. ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲃⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲡⲁⲛⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲛ-ⲧⲁ-ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ ⲏ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ.

ⲇ. ⲡⲙⲉϩϥⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲃⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ [2]ⲡⲡⲁⲛⲅⲛⲱⲥⲓⲥ. ⲉⲛ-ⲧⲁ-ⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ [3]ⲛϩⲏⲧϥ.

ⲉ. ⲡⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲛⲃⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲡⲁⲛϩⲁⲅⲛⲟⲛ. ⲉⲛⲧⲁ-ϩⲁⲅⲛⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ.

(ⲋ). ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛⲃⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ [4]ⲧⲥⲓⲅⲏ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲕⲁⲣⲱϥ [5]ⲛⲓⲙ ⲛⲓⲙ ⲛϩⲏⲧϥ.

(ⲍ). ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲛⲃⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲣⲟ ⲛⲁⲛⲟⲩⲥⲓⲟⲥ (sic!) ⲉⲛⲧⲁ-ⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ.

[ⲏ]. ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲇⲉ ⲛⲃⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲉⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲉⲛ-ⲧⲁ-ⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲛⲓⲙ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ ⲏ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ.

[ⲑ]. ⲡⲙⲉϩⲯⲓⲥ ⲇⲉ ⲛⲃⲁⲑⲟⲥ ⲟⲩⲡⲁⲛⲧⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲡⲉ [6]ⲛⲁⲩⲧⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲉ- | (64) p. 4^a. ⲧⲉ-ⲡⲁⲓ [7]ⲡⲉ ⲉⲣⲉ-ⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛⲓⲙ [8][ⲛϩⲏ]ⲧϥ. ⲉϥⲟ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲉⲣⲟⲟⲩ [9]ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ.

ⲓ. ⲡⲙⲉϩⲙⲏⲧ ⲛⲃⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲡⲁⲛⲧⲟⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲉⲛⲧⲁ-ϭⲟⲙ ⲛⲓⲙ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ.

ⲓⲁ. ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲟⲩⲉ ⲇⲉ ⲛⲃⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲁ-ϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁ-ⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ.

---

[1] Ms. ⲉⲛⲧⲁⲥ auspungiert. [2] W. Schw. ⲡⲁⲛⲅⲛⲱⲥⲓⲥ. [3] W. Schw. ⲛϩⲏⲧⲥ. [4] W. ⲥⲓⲅⲏ. [5] Ms. erstes ⲛⲓⲙ auspungiert. [6] W. Schw. ⲡⲁⲩⲧⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲅⲉⲧⲉ, Ms. ⲛⲁⲩⲧⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲉⲧⲉ. [7] W. ⲡⲉⲣⲉ. [8] W. Schw. ......ⲧϥ, lies [ⲛϩⲏ]ⲧϥ. [9] W. Schw. ⲙⲁⲁⲩⲁⲁⲩ.

ⲓⲃ. ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲇⲉ ⲛⲃⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ ⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲉⲛⲧⲁ-ⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ⲉⲧ⸗ϩⲱⲃⲥ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ [1]ϯⲁⲗ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉⲛⲃⲁⲑⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ ⲉⲧⲟ ⲛⲁⲕⲁⲧⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ ⲏ [2]ⲉⲧⲟⲩⲟ ⲛⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟⲥ. ⲧⲉⲓⲁⲧⲭⲁ⸗ⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲛⲉⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛϩⲏⲧⲥ. ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲥⲙⲁⲙⲁⲁⲧ ϣⲁ-ⲛⲓⲉⲛⲉϩ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ [3]ⲡϣⲁⲉⲛⲉϩ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲛⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲛⲁⲧⲛⲟⲓ ⲙⲙⲟϥ. [4]ⲛⲁⲧ⸗ⲙⲟⲛⲙⲉⲕ ⲉⲣⲟϥ. ⲛⲁⲧϫⲓⲟⲟⲣ ⲙⲙⲟϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲣ-ⲉⲩⲛⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣⲁϣⲉ ⲁⲩⲧⲉⲗⲏⲗ ⲁⲩϫⲡⲟ ⲛϩⲉⲛⲧⲃⲁ ⲛⲧⲃⲁ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ϩⲙ-ⲡⲉⲩⲣⲁϣⲉ ⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ-ⲛⲉϫⲡⲟ ⲙⲡⲣⲁϣⲉ ϫⲉ-ⲁⲩⲣⲁϣⲉ ⲙⲛ-ⲡⲓⲱⲧ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲛⲧⲁ-ⲡⲉⲭⲥ ϯⲟⲩⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲧⲁ-ⲡⲣⲱⲙⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲛⲉⲓⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛⲁⲥⲱ⸗ⲙⲁⲧⲟⲥ. | (65[c]) p. 5[a]. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲁⲩⲱ ⲧⲡⲏⲅⲏ ⲛⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ. ⲡⲁⲓ ⲉⲣⲉ-ⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲁϥ ϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲧⲁ-ⲣⲁⲛ [5]ⲛⲓⲙ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲓⲱⲧ. ⲉⲓⲧⲉ ⲁϩⲣⲏⲧⲟⲛ. ⲉⲓⲧⲉ ⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ. [6]ⲉⲓⲧⲉ ⲁⲕⲁⲧⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ. ⲉⲓⲧⲉ ⲁϩⲟⲣⲁ-ⲧⲟⲥ. ⲉⲓⲧⲉ ϩⲁⲡⲗⲟⲩⲛ. ⲉⲓⲧⲉ ⲉⲣⲏⲙⲟⲥ(!). ⲉⲓⲧⲉ ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ. ⲉⲓⲧⲉ ⲡⲁⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ. ⲉⲓⲧⲉ ⲣⲁⲛ ⲛⲓⲙ [7]ⲉⲧϩⲙ-ⲡⲕⲁⲣⲱϥ. ⲉⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉ-[8]ⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧϩⲓⲃⲟⲗ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲥⲓⲟⲩ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ϩⲛ-[9]ⲧⲉⲩϣⲏ. ⲛⲑⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲉⲓ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲡⲣⲏ. ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϩⲱⲱϥ ⲥⲉⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲛϭⲓ ⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧϩⲓⲃⲟⲗ. ⲉⲧⲃⲉ-ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲙⲡⲉϥⲕⲱⲧⲉ.

---

[1] W. ϯⲁⲗ sic! ⲁⲗ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ dele ⲁⲗ, Ms. ϯⲁⲗ, Abkürzung für ϯⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. [2] Ms. ⲉⲧⲟⲩⲟ, lies ⲉⲧⲟ. [3] W. ⲡϣⲁⲉⲛⲉϩ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ ausgelassen. [4] W. Schw. ⲛⲁⲧⲙⲟⲛⲙⲉϥ. [c] Das Blatt beschädigt, 28 × 16 cm. [5] W. ⲛⲓⲙ ⲛⲓⲙ. [6] W. Schw. ⲉⲓⲧⲉ ⲁⲕⲁⲧⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ ausgelassen. [7] W. ⲉⲧϩⲙ-ⲕⲁⲣⲱϥ. [8] W. Schw. ⲡⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. [9] W. Schw. ⲧⲉⲩⲁϣⲏ, Ms. ⲧⲉⲩⲁϣⲏ, ⲁ auspungiert.

ⲛⲧⲟϥ ⲛⲟⲩⲟⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧϯ ⲙⲡⲱⲛϩ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲁⲩⲱ ϩⲓⲧⲙ-ⲡⲉϥϣⲁϫⲉ ⲉⲛⲧⲁ-[1]ⲡⲁⲧⲡⲱϣ [2]ⲥⲟⲩⲛ-ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ ⲉ?ⲉⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲁⲩⲱ ϩⲓⲧⲙ-ⲡⲉϥϣⲁϫⲉ ⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲫⲓⲉⲣⲟⲛ ⲙ-ⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲡⲁⲓ ϩⲓⲧⲙ-ⲡⲓⲕϥⲉ ⲛⲣⲱϥ ⲁⲧⲉⲡⲣⲟⲛⲟⲓⲁ ⲣϩⲱⲃ ⲉⲛⲉⲧⲉ-ⲛⲥⲉϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ. ⲁⲩϣⲱⲡⲉ [3]ϩⲓⲧⲛ-ⲡⲉⲑⲉⲗⲏⲙⲁ ⲙⲡⲁⲓ ϫⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲧⲟⲩ-ⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲧⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ. ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲙⲫⲓⲉⲣⲟⲛ ⲙⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ. ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲛϥⲧⲟ ⲙⲡⲩⲗⲏ ⲉⲣⲉ-ϥⲧⲟ ⲙⲙⲟ- | (66) p. 6a. ⲛⲁⲥ ⲛϩⲏⲧϥ. [4]ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲙⲟⲛⲁⲥ ⲉⲧⲡⲩⲗⲏ ⲧⲡⲩⲗⲏ ⲁⲩⲱ ⲥⲟⲟⲩ ⲙⲡⲁⲣⲁⲥⲧⲁⲧⲏⲥ ⲉⲧⲡⲩⲗⲏ ⲧⲡⲩⲗⲏ ϩⲁ-ϫⲟⲩⲧ-ⲁϥⲧⲉ ⲙⲡⲁⲣⲁⲥⲧⲁⲧⲏⲥ ⲁⲩⲱ ϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ ⲛⲧⲃⲁ ⲛⲇⲩⲛⲁ-ⲙⲓⲥ ⲉⲧⲡⲩⲗⲏ [5]ⲧⲡⲩⲗⲏ. ⲁⲩⲱ ⲯⲓⲧⲉ ⲛϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲉⲧⲡⲩⲗⲏ ⲧⲡⲩⲗⲏ ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲧⲉ ⲛⲇⲉⲕⲁⲥ ⲉⲧⲡⲩⲗⲏ [6]ⲡⲩⲗⲏ ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲧ-ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲇⲱⲇⲉⲕⲁⲥ ⲉⲧⲡⲩⲗⲏ ⲧⲡⲩⲗⲏ. ⲁⲩⲱ ϯⲉ ⲙⲡⲉⲛ-ⲧⲁⲥ [7]ⲛϭⲟⲙ ⲉⲧⲡⲩⲗⲏ [8]ⲧⲡⲩⲗⲏ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲟⲩⲛ-ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲟ ⲙⲙⲟϥ. ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁϩⲣⲏⲧⲟⲥ ⲉⲧⲡⲩⲗⲏ ⲧⲡⲩⲗⲏ. ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲁ ⲛⲛⲉϥϩⲟ ϭⲱϣⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲡⲩⲗⲏ [9]ⲉⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧϩⲓⲃⲟⲗ. [10]ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲡⲕⲉⲟⲩⲁ ϭⲱϣⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲥⲏⲑⲉⲩⲥ. ⲉⲣⲉ-ⲡⲕⲉⲟⲩⲁ ϭⲱϣⲧ ⲉⲡϫⲓⲥⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲙⲛⲧϣⲏⲣⲉ ϩⲛ-ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ. ⲉⲣⲉ-ⲁⲫⲣⲏⲇⲱⲛ ⲙⲙⲁⲩ. ⲙⲛ-ⲡⲉϥⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲭⲥ. ⲉϥⲙⲙⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲉⲣⲉ-ⲁⲇⲁⲙⲁ ⲡⲁ-ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲁⲩⲱ [11]ⲡⲉϥϣⲟⲙⲧ ⲛϣⲉ ⲛⲛ-ⲁⲓⲱⲛ. [12]ⲙⲛ-ⲥⲉ ⲙⲛ-ϯⲟⲩ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ. ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲡⲧⲉⲗⲓⲟⲥ

---

[1] W. ⲡⲁⲧⲡⲱ... [2] W. Schw. ⲥⲟⲩⲛ-ⲧⲙⲟⲁⲥ ⲉⲉⲓⲙⲉ, Ms. ⲥⲟⲩⲛ-ⲧⲙⲟ-ⲛⲁⲥ ⲉ?ⲉⲓⲙⲉ. [3] Ms. ϩⲓⲧⲛ, besser ϩⲓⲧⲙ-ⲡⲉⲑⲉⲗⲏⲙⲁ. [4] W. ⲟⲩ(ϥ). [5] W. Schw. ⲡⲩⲗⲏ. [6] W. Schw. ⲛⲩⲗⲏ ausgel., Ms. ⲡⲩⲗⲏ, lies ⲧⲡⲩⲗⲏ. [7] W. hat nicht ⲛⲧϭⲟⲙ, sondern richtig ⲛϭⲟⲙ. [8] W. Schw. ⲧⲡⲩⲗⲏ ausgel. [9] W. ⲉⲛϥⲱⲛⲉⲧϩⲓⲃⲟⲗ. [10] W. ⲁⲩⲱ ⲉⲡⲕⲉⲟⲩⲁ, Ms. ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲡⲕⲉⲟⲩⲁ. [11] W. nicht ⲡⲉϥϣⲟⲙⲛⲧ, sondern ⲡⲉϥϣⲟⲙⲧ. [12] W. ⲙⲛ-ⲥⲉ ⲙⲛ-ϯⲟⲩ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ausgelassen.

ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲙⲁⲩ ⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲉⲩⲕⲁⲛⲟⲩⲛ [1]ⲉϥϩⲛ-ⲧⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲁ ⲉⲣⲉ-ⲫⲟ ⲛⲁϩⲣⲏⲧⲟⲛ ⲙⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϭⲱϣⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲧ-ⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲧⲉ-[2]ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲡⲉⲣ- | (67[d]) p. 7[a]. ⲁⲛⲧⲟⲥ ⲡⲉ ⲉϥⲟ ⲛⲕⲉⲫⲁⲗⲏ ⲙⲫⲓⲉⲣⲟⲛ. ⲉⲣⲉ-ϩⲟ ⲥⲛⲁⲩ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲣⲉ-[3]ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲏⲛ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲃⲁⲑⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲡⲕⲉⲟⲩⲁ ⲟⲩⲏⲛ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲡⲁⲗⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲃⲁⲑⲟⲥ ⲙⲙⲁⲩ ⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲏ ⲡⲉⲧⲣ-ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛϩⲏⲧϥ [4]ⲉϥϩⲏⲡ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲧⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϣⲙⲛⲧ-ϭⲟⲙ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧ-ϭⲙϭⲟⲙ ϩⲛ-ϭⲟⲙ ⲛⲓⲙ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ [5]ⲡⲁⲧⲡⲱϣ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲉ-ⲙⲡⲉϥⲡⲱϣ ⲉⲛⲉϩ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲟⲩⲱⲛ ⲛⲁϥ ϫⲉ-ⲛⲟⲩϥ ⲡⲉ ⲛϭⲟⲙ. ⲟⲩⲛ-ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲟ ⲙⲙⲟϥ. ⲟⲩϩⲟ [6]ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲛ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩϩⲟ ⲙⲡⲁⲛⲧⲟⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲫⲣⲏⲇⲱⲛ. ⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲁⲫⲣⲏⲇⲱⲛ ⲡⲏⲍⲟⲥ ⲉⲩⲛ-ⲟⲩⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ϩⲏⲡ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲣⲓⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ.

ⲉⲣϣⲁⲛ-ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ [7]ϩⲛ-ⲡⲃⲁⲑⲟⲥ. ϣⲁⲣⲉ-ⲁ-ⲫⲣⲏⲇⲱⲛ ϫⲓ ⲛⲧⲉⲡⲓⲛⲟⲓⲁ. ⲛϥⲛⲧⲥ ⲙⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ. ⲛⲧⲉ-ⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛⲧⲥ ⲙⲡⲁⲗⲟⲩ ⲛⲥⲉⲛⲧⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲁ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲧⲣⲓⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲥⲉϫⲟⲕⲟⲩ [8]ⲛⲥⲉ-ϫⲓⲧⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ [9]ⲉⲡ†ⲟⲩ ⲛⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ.

ⲟⲩⲛ-ⲕⲉⲧⲟⲡⲟⲥ ⲟⲛ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲃⲁⲑⲟⲥ ⲟⲩⲛ-ϣⲟⲙⲛⲧ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲡϣⲟⲣⲡ ⲉⲣⲉ-[10]ⲡⲕⲁⲗⲩⲡⲧⲟⲥ | (68) p. 8[a]. ⲙⲙⲁⲩ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲑⲏⲡ. ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲉⲣⲉ-ⲡ†ⲟⲩ ⲛϣⲏⲛ ⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲙⲏⲧⲉ ⲉⲩⲛ-ⲟⲩⲗⲟⲅⲟⲥ

---

[1] W. ⲉϥⲛⲧⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲁ. [2] W. Schw. ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ, lies ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. [3] ⲟⲩⲁ im Ms. übergeschrieben. [d] Blatt gut erhalten, $28\frac{1}{2} \times 16\frac{1}{2}$ cm. [4] W. Schw. ⲉϥϩⲏⲧ(ϥ̅). [5] W. ⲁⲧⲡⲱϣ. [6] W. ⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲛ ⲁⲩⲱ ⲟⲩϩⲟ ⲙⲡⲁⲛⲧⲟⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲟⲩϩⲟ ⲛ ausgelassen. [7] Ms. ϩⲛ-ⲡⲃⲁⲑⲟⲥ, besser ϩⲙ-ⲡⲃⲁⲑⲟⲥ. [8] W. ⲛⲥⲉϫⲓⲧⲥ ϫⲉϩⲟⲩⲛ. [9] W. ⲛⲉⲡ†ⲟⲩ. [10] W. ⲡⲕⲁⲗⲩⲡⲧⲱ.

ⲙⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ϩⲓϫⲛ-ⲧⲉⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ. ⲉϥⲟ ⲙⲙⲛⲧ-ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛϩⲟ ⲙⲡⲛⲟⲩⲥ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ ⲁⲩⲱ ⲡⲥⲟⲡⲥⲡ ⲛⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲩϫⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲣⲁⲧϥ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲣⲁϣⲉ [1]ⲉⲧⲃⲏⲧϥ ϫⲉ-ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁ-ⲡⲁⲧⲡⲱϣ ⲁⲅⲱⲛⲓⲍⲉ ⲉⲥⲟⲩⲱⲛϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁ-ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ.

ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲉⲣⲉ-ⲧⲉⲓⲅⲏ ⲛϩⲏⲧϥ ⲙⲛ-ⲧⲡⲏⲅⲏ ⲉⲣⲉ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲭⲥ ϭⲱϣⲧ ⲉⲣⲟⲥ. ⲉⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲛⲟⲩⲥ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ. ⲁⲩⲱ ϯⲉ ⲛⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ [2]ⲡⲡⲁⲙⲙⲏⲧⲱⲣ ⲉⲛⲧⲁ-ⲑⲉⲛⲛⲁⲥ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲉⲧⲉ-ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲥⲣⲁⲛ ⲧⲉ-ⲡⲣⲱⲧⲓⲁ. ⲧⲡⲁⲛⲇⲓⲁ. ⲧⲡⲁⲛⲅⲉⲛⲓⲁ. ⲇⲟⲝⲟⲫⲁⲛⲓⲁ. ⲇⲟⲝⲟⲅⲉ-ⲛⲓⲁ. ⲇⲟⲝⲟⲕⲣⲁⲧⲓⲁ. ⲁⲣⲥⲉⲛⲟⲅⲉⲛⲓⲁ. ⲗⲱⲓⲁ. ⲓⲟⲩⲏⲗ.

ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧϣⲟⲣⲡ ⲛⲁⲕⲁⲧⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ. ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲑⲉⲛ-ⲛⲁⲥ. ⲉϣⲁⲥϫⲱⲕ ⲉⲩⲇⲉⲕⲁⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ ⲛⲧⲉ-ⲡⲓⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ.

ⲙⲛⲛⲥⲁ-ⲛⲁⲓ ⲟⲩⲛ-ⲕⲉⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉϥⲟⲩⲟϣⲥ ⲉⲃⲟⲗ [3]ⲉⲟⲩⲛⲧϥ-ⲟⲩⲛⲟϭ [4]ⲙⲙⲛⲧ[ⲣ]ⲙⲙⲁⲟ ⲉⲥϩⲏⲡ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ | (69[e]) p. 9[a]. ⲉⲥⲭⲱⲣⲏⲅⲓ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ. ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲃⲁⲑⲟⲥ ⲛⲁ-ⲙⲉⲧⲣⲏⲧⲟⲥ. ⲉⲩⲛ-ⲟⲩⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ ⲙⲙⲁⲩ. ⲉⲩⲥⲟⲟⲩϩ ⲉⲣⲟⲥ ⲛϭⲓ ϣⲟⲙⲛⲧ ⲙⲙⲛⲧⲛⲟϭ [5]ⲟⲩⲏⲣⲉⲙⲟⲥ ⲙⲛ-ⲟⲩⲁⲕⲁⲧⲁ-ⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ ⲙⲛ-ⲟⲩⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ.

ⲉⲩⲛ-[6]ⲟⲩⲙⲛⲧϣⲏⲛⲣⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲙⲏⲧⲉ. ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ⲡⲉⲭⲥ [7]ⲡⲇⲟϭⲓⲙⲁⲥⲧⲏⲥ. ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲧⲇⲟϭⲓⲙⲁⲍⲉ ⲙⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ. ⲁⲩⲱ ⲉϥⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟϥ ϩⲛ-[8]ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍ ⲙ-ⲡⲓⲱⲧ. ⲉϥϫⲟⲟⲩ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧ-ϣⲟⲟⲡ ϩⲁⲣⲓϩⲁⲣⲟϥ.

---

[1] Ms. ⲉⲧⲃⲏⲧϥ, lies ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ. [2] Ms. ⲡⲡⲁⲙⲙⲏⲧⲱⲣ, ebenso wie ⲡⲡⲏⲅⲏ, statt ⲧⲡⲁⲙⲙⲏⲧⲱⲣ wegen des anlautenden ⲡ. [3] Schw. ⲥⲟⲩⲛⲧⲁϥ. [4] W. ⲙⲙⲛⲧ...ⲙⲁⲟ. [e] Blatt gut erhalten, 28 × 16 1/2 cm. [5] W. ⲟⲩⲏⲣⲉⲙⲟⲥ. [6] Ms. ⲟⲩⲙⲛⲧϣⲏⲛⲣⲉ, lies ⲟⲩⲙⲛⲧϣⲏⲣⲉ. [7] Ms. ⲡⲇⲟϭⲓⲙⲁⲥⲧⲏⲥ. W. ⲡⲇⲟⲕⲓⲙⲁⲥⲧⲏⲥ. [8] Ms. ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍ, lies ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ.

ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲃ̅ⲏⲏⲧϥ ⲉⲛⲧⲁ-ⲡⲧⲏⲣϥ ϣⲱⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϫⲛⲧϥ ⲙ-
ⲡⲉ-ⲗⲁⲁⲩ ϣⲱⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲓⲭ︦ⲥ︦ ϥⲫⲟⲣⲓ ⲙ̄ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ
ⲛϩⲟ. ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲙⲛ-
ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁϩⲣⲏⲧⲟⲥ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛϩⲁⲡⲗⲟⲩⲛ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲫ-
ⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ [1]ⲛⲏⲣⲉⲙⲓⲟⲥ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲕⲁⲧⲁⲅⲛⲱ-
ⲥⲧⲟⲥ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ.
ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ. ⲙⲛ-
ⲟⲩϩⲟ ⲛϩⲓⲗⲓⲕⲣⲓⲛⲉⲥ [2]ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲟⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ̅ ⲙⲡⲏⲅⲏ
ⲙ̄ⲙⲁⲩ. ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ-ⲙⲡⲏⲅⲏ ⲛⲗⲟⲅⲓⲕⲟⲛ ⲉⲩ-
ⲙⲉϩ ⲛⲱⲛϩ ϣⲁ-ⲛⲓⲉⲛⲉϩ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲟⲛ ϫⲉ-ⲛⲃ̅ⲁ-
ⲑⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ | (70) p. 10ᵃ. ϫⲉ-
[3]ⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲭⲱⲣⲏⲙⲁ [4]ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲥⲉϣⲱⲡ ⲉⲣⲟⲟⲩ
ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲙ̄ⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲡⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ.
ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲣϩⲱⲃ̅ ⲉⲣⲟϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲭ︦ⲥ︦ ⲉⲧϣⲱⲡ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ
ⲉⲣⲟϥ.

ⲙⲛⲛⲥⲁ-ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ [5]ⲡⲃ̅ⲁⲑⲟⲥ ⲛⲥⲛⲑⲉⲩⲥ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲧϩⲓ-
ϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. [6]ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ [7]ⲙ̄ⲙⲛⲧ-
ⲉⲓⲱⲧ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲉⲧϩⲛ-ⲧⲉⲩⲙⲏⲧⲉ. ⲉⲣⲉ-
ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲟ ⲛϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲟ.

ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲁⲧⲡⲱϣ. ⲟⲩⲛ-ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲟ
ⲙ̄ⲙⲟϥ. ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ
ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁϩⲣⲏⲧⲟⲥ.

ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛⲉⲓⲱⲧ. ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲡⲉ.
ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲙⲓⲁⲛⲧⲟⲥ.

ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛⲁⲕⲁ-
ⲧⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁ-
ⲫⲣⲏⲇⲱⲛ.

---

[1] W. ⲛⲏⲣⲉⲙⲟⲥ. [2] W. ⲧⲙⲁ. [3] W. ϫⲉⲁ … ⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ, Schw. ϫⲉⲁ (ⲙⲛⲧ)ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ, Ms. ϫⲉ-ⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ. [4] ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ am Rande beigeschrieben. [5] W. richtig ⲛⲃ̅ⲁⲑⲟⲥ statt ⲡⲃ̅ⲁⲑⲟⲥ. [6] W. ⲧⲥⲉⲧⲉⲣⲉ. [7] W. Schw. ⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ.

[1]ⲡⲙⲉϥϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲥⲓⲅⲏ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙⲡⲏⲅⲏ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲧϭⲙϭⲱⲙϥ.

ⲡⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲏⲣⲉⲙⲓⲟⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ [2]ⲙⲡⲁⲛⲧⲟⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ.

ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙⲙⲟϥ ⲙⲡⲁⲛⲧⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ | (71[f]) p. 11[a]. ⲛⲁⲩⲧⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ [3]ⲙⲡⲣⲟⲅⲉⲛⲏⲧⲱⲣ.

ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙⲙⲟϥ ⲙⲡⲁⲛⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙⲡⲁⲛⲥⲟⲫⲟⲥ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙⲡⲁⲛⲡⲏⲅⲏ.

ⲡⲙⲉϩⲏ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ.

ⲡⲙⲉϩⲯⲓⲥ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙⲙⲟϥ [4]ⲛⲕⲁⲗⲩⲡⲧⲟⲥ [5]ⲙⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙⲡⲣⲟⲇⲟⲫⲁⲛⲏⲥ [6]ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ.

ⲡⲙⲉϩⲙⲏⲧ ⲇⲉ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲧⲣⲓⲥⲁⲣⲥⲏⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲇⲁⲙⲁⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛϩⲓⲗⲓⲕⲣⲓⲛⲉⲥ.

ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲟⲩⲉ ⲇⲉ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲧⲣⲓⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ [7]ⲛⲥⲫⲓⲛⲑⲏⲣ ⲏ ⲛϯⲕ.

ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲙⲡⲣⲟⲛⲟⲓⲁ. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲉⲡⲓⲛⲟⲓⲁ.

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ [8]ⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲉⲓⲱⲧ. ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉⲡⲥⲛⲑⲉⲩⲥ ⲉⲩⲉⲓⲣⲉ ⲛⲙⲁⲁⲃⲧⲁⲥⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲏⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲧⲁ-ⲛⲉⲧⲙⲡⲉⲩⲃⲟⲗ ϫⲓ-ⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ ⲥⲉϯ-ⲉⲟⲟⲩ ⲛⲁⲩ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ. ⲟⲩⲛ-ⲕⲉⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲟⲛ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲧⲉϥⲁⲡⲉ. ⲉⲩⲛ-ⲟⲩϭⲣⲏⲡⲉ ϩⲓϫⲱⲟⲩ. ⲉⲩⲛⲉϫ-ⲁⲕⲧⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲡⲙⲟ-

---

[1] Ms. ⲡⲙⲉϥϥⲧⲟⲟⲩ, lies ⲡⲙⲉϩϥⲧⲟⲟⲩ. [2] W. ⲙⲡⲁⲛⲡⲟⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ. [f] Blatt gut erhalten, 28½ × 16 cm. [3] W. Schw. ⲙⲡⲣⲟⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲱⲣ. [4] W. ⲛⲕⲁⲧⲁⲗⲩⲡⲧⲟⲥ. [5] Ms. ⲙⲙⲛ, lies ⲙⲛ. [6] W. ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ausgel. [7] Ms. ⲛⲥⲫⲓⲛⲑⲏⲣ, lies ⲛⲥⲡⲓⲛⲑⲏⲣ. [8] W. Schw. ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ.

ⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲉⲧ⸗ | (72) p. 12a. ϩⲏⲡ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲕⲱⲧⲉ ⲛⲥⲱϥ.

ⲡϣⲁϫⲉ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲣⲉⲛⲭⲱⲣⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ-ⲛⲉⲧ⸗ⲟⲩⲟⲧⲃ ⲉϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲛ ⲛⲁⲛ ⲙⲛ-ϣϭⲟⲙ ⲙ⸗ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲕⲉϩⲉ ⲉⲛⲟⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉ-ⲁⲛⲟⲛ ⲡⲉ. ⲉϣⲁϫⲉ ⲙⲉⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ-ⲟⲩⲗⲁⲥ ⲛⲥⲁⲣⲝ ⲛⲑⲉ ⲉⲧϥϣⲟⲟⲡ ⲙⲙⲟⲥ. ⲟⲩⲁⲧϭⲟⲙ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ. ϩⲉⲛⲛⲟϭ ⲅⲁⲣ ⲛⲉ ⲉⲩⲟⲩⲟⲧⲃ ⲉⲛⲁⲩ⸗ⲛⲁⲙⲓⲥ [1]ⲉⲧⲣⲉⲩⲥⲟⲧⲙⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ-ⲟⲩⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲁⲩⲱ [2]ⲉⲩⲁϩⲟⲩ ⲛⲥⲱϥ. ⲉⲓⲙⲏⲧⲓ ⲛⲥⲉϩⲉ ⲉⲩⲥⲩⲅⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛⲧⲉ-[3]ⲛⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲟⲩⲁ ⲉⲩⲛ-ϣϭⲟⲙ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲥⲱⲧⲙ ⲉⲧⲃⲉ-ⲙⲙⲁ ⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. ⲫⲱⲃ ⲅⲁⲣ ⲫⲱⲃ ⲉϣⲁⲣⲉϥⲟⲩⲱϩ ⲛⲥⲁ-ⲧⲉϥⲛⲟⲩⲛⲉ ϩⲟⲧⲓ ⲙⲉⲛ ϫⲉ-ⲟⲩⲥⲩⲅⲅⲉ⸗ⲛⲏⲥ ⲛⲧⲉ-ⲙⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ. ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ ⲁϥⲥⲱⲧⲙ ⲉⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. ⲁⲩⲟⲩⲱϣⲧ ⲛϭⲓ [4]ⲛⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲛⲛⲟϭ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲉⲧϩⲛ-ⲙⲁⲣⲥⲁⲛⲏⲥ. ⲡⲉ⸗ϫⲁⲩ ϫⲉ-ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲛⲁⲓ ⲙⲡⲉⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉϥϩⲟ ϫⲉ-ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ. [5]ⲁⲛⲓ⸗ⲕⲟⲑⲉⲟⲥ ϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ. ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ. ϫⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ-ϥϣⲟⲟⲡ ⲛϭⲓ ⲡⲓⲱⲧ ⲉϥⲟⲩⲟⲧⲃ ⲉⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲛⲓⲙ. ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛ⸗ | (73g) p. 13a ⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ. ⲁⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲛⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲩϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲩϯ-ⲉⲟⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲣⲟⲟⲩ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲉⲧϩⲏⲡ ϩⲙ-ⲡⲥⲛⲑⲉⲩⲥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲧⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲡⲕⲁⲕⲉ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲉϩⲟⲩⲟ ⲙⲡⲉϥⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲁⲩⲣⲕⲁⲕⲉ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲥⲛⲑⲉⲩⲥ ⲟ ⲛⲣⲣⲟ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ. ⲟⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ϩⲛ-ⲧⲉϥϭⲓϫ

---

[1] W. ⲉⲧⲣⲉⲩⲥⲧⲙⲟⲩ. [2] Ms. ⲉⲩⲁϩⲟⲩ, lies ⲉⲩⲟⲩⲁϩⲟⲩ. [3] W. Schw. ⲡⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ. [4] Ms. ⲛⲛⲟϭ ⲛⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ, ⲛⲛⲟϭ auspungiert. [5] W. ⲛⲓ⸗ⲕⲟ...ⲟⲥ. g Blatt gut erhalten, 28 × 16½ cm.

ⲛⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ϩⲛ-ⲧⲉϥϩⲃⲟⲩⲣ. ⲉⲟⲩⲛ-ⲙⲙⲁⲃⲉ ⲛⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛϩⲏⲧⲥ. ⲉⲣⲉ-ⲧⲟⲩⲓ ⲧⲟⲩⲓ ⲉⲓⲣⲉ ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ [1]ⲉⲩⲛ-ϩⲟ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲧⲟⲩⲓ ⲧⲟⲩⲓ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲥⲛⲑⲉⲩⲥ. ⲡⲟⲩⲁ ⲛϩⲟ ⲉϥϭⲱϣⲧ ⲉⲡ-ⲃⲁⲑⲟⲥ ⲉⲧϩⲓⲡⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ. ⲡⲕⲉⲟⲩⲁ ⲇⲉ ϭⲱϣⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϫⲙ-ⲡⲉⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ [2]ⲛⲛⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ϩⲛ-ⲧⲉϥϭⲓϫ ⲛⲟⲩⲛⲁⲙ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ ⲛϣⲙⲧϣⲉ ⲥⲉⲧⲛ ⲛⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡϣⲁϫⲉ [3]ⲉⲛⲧⲁ-ⲇⲁⲩⲉⲓⲁ ϫⲟⲟϥ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ. ϫⲉ-[4]ϯⲛⲁⲥⲙⲟⲩ ⲉⲡⲉⲕⲗⲟⲙ ⲛⲧⲉⲣⲟⲙⲡⲉ ϩⲛ-ⲧⲉⲕⲙⲛⲧⲭⲥ.

ⲛⲉⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ϭⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲉⲕⲱⲧⲉ ⲉⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲕⲗⲟⲙ. ⲉⲩϯ-ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ϩⲙ-ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙ-ⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛⲑⲉ ⲉⲧⲥⲏϩ | (74) p. 14[a] ϫⲉ-ϩⲙ-ⲡⲉⲕⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲧⲛⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲧⲁⲗⲏⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲛⲑⲉ ⲟⲛ ⲉⲧⲥⲏϩ ϫⲉ-ⲫⲁⲣⲙⲁ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩⲧⲃⲁ ⲛⲕⲱⲃ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉ-ϩⲉⲛϣⲟ ⲉⲩⲣⲟⲟⲩⲧ ⲛⲉ. ⲉⲣⲉ-ⲡϫⲟⲓⲥ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲟⲩⲏϩ ϩⲛ-ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ ⲉⲧϩⲙ-ⲡⲥⲛⲑⲉⲩⲥ. ⲧⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲙⲁ ⲉⲛⲧⲉ-ⲥⲉⲛⲁϣϫⲟⲟⲥ ⲁⲛ ϫⲉ-[5]ⲧⲱⲛ ⲡⲉ. ⲉⲛⲧⲁⲥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲁⲓ ⲉⲧϩⲁⲑⲏ ⲛⲛⲓⲡⲧⲏⲣϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲟⲩⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲛⲧⲁ-ϯⲙⲟⲛⲁⲥ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ. ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩϫⲟⲓ ⲉϥⲟⲧⲡ ⲛⲛⲕⲁ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ [6]ⲁⲩⲱ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲥⲱϣⲉ ⲉⲥⲙⲉϩ ⲏ ⲉⲥⲣⲏⲧ ⲛⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛϣⲏⲛ ⲁⲩⲱ ⲛⲑⲉ [7]ⲛⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉⲥⲙⲉϩ ⲛⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲣⲱⲙⲉ. ⲁⲩⲱ [8]ⲛϩⲓⲕⲱⲛ ⲛⲓⲙ ⲛⲣⲣⲟ.

ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲛⲧⲙⲟⲛⲁⲥ [9]ⲉⲩⲛϩⲏⲧⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲟⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙⲙⲟⲛⲁⲥ ⲟ ⲛⲕⲗⲟⲙ ϩⲓϫⲱⲥ. ⲉⲣⲉ-ⲧⲟⲩⲓ ⲧⲟⲩⲓ ⲉⲓⲣⲉ [10]ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲉ ⲛⲇⲉⲕⲁⲥ ⲙⲡⲏⲱⲧⲉ

[1] W. ⲉⲩⲛϩⲟ. [2] Ms. ⲛⲛⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ, lies ⲛⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ, besser wäre ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲛⲛⲉⲓⲱⲧ. [3] W. Schw. ⲛⲧⲁⲗⲁⲩⲉⲓⲁ. [4] W. ϯⲛⲁϣⲙ. [5] W. ϫⲉ-ⲉⲧⲱⲛ. [6] W. Schw. ⲁⲩⲱ ausgel. [7] W. ⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. [8] W. ⲛϩⲩⲕⲱⲛ. [9] Ms. ⲉⲩⲛϩⲏⲧⲥ, lies ⲉⲩⲛ-ⲛϩⲏⲧⲥ. [10] W. ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ.

ⲛⲛⲉⲥⲛⲁϩⲃ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲯⲓⲧⲉ ⲛϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲙⲡⲕⲱⲧⲉ ⲛϩⲏⲧⲥ
ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲥⲁϣϥⲉ ⲛϩⲉⲃⲇⲟⲙⲁⲥ ϩⲁ-ⲛⲉⲥⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ. ⲉⲣⲉ-
ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲉⲓⲣⲉ ⲛⲟⲩϩⲉⲃⲇⲟⲙⲁⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲥⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥ⸗
ⲙⲁ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲡⲩⲣⲅⲟⲥ. ⲟⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ
ⲙⲡⲩⲗⲏ ⲙⲙⲟϥ. ⲟⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲧⲃⲁ | (75[h]) p. 15[a].
ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ϩⲓϫⲛ-ⲧⲡⲩⲗⲏ ⲧⲡⲩⲗⲏ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ
ϫⲉ-ⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉ-ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ.

ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲙⲏⲧⲣⲟⲡⲟⲗⲓⲥ ⲙⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ
ⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲉⲛⲧⲁ-ⲫⲱⲥⲓⲗⲁⲙⲡⲏⲥ ϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ϥ⸗
ϣⲟⲟⲡ ϩⲁⲑⲏ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ. ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲁⲡⲉ⸗
ⲣⲁⲛⲧⲟⲛ. ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧⲥⲭⲏⲙⲁ ⲁⲩⲱ
ⲛⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ. ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥϫⲡⲟϥ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ. ⲡⲁⲓ
ⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲓⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲙⲉⲧⲣⲏ-
ⲧⲟⲥ. ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲟⲛⲧⲱⲥ ⲛⲁⲙⲉ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧϥϣⲟⲟⲡ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛϭⲓ
ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲙⲉ. ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲛⲁⲧⲧⲁϩⲟϥ ϥϣⲟⲟⲡ
ϩⲙ-ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲙⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ. ⲉⲣⲉ-ⲡⲧⲏⲣϥ ϩⲟⲣⲕ ϩⲙ-
ⲡⲓⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲛⲁϩⲣⲏⲧⲟⲥ ⲛⲁⲧⲣⲣⲟ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲁⲧ⸗
ⲉⲛⲱⲭⲗⲓ ⲛⲁϥ ⲡⲉ ⲉⲙⲛ-ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁϣϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲉϥⲙⲛⲧ⸗
ⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉ-[1]ⲛⲟⲩⲙⲛⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲣⲱ ⲁⲛ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ
ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲛⲟⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲛϭⲓ ⲫⲱⲥⲓⲗⲁⲙⲡⲏⲥ. ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ-
[2]ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲟⲛⲧⲟⲥ ⲛⲁⲙⲉ. ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲉ-ⲛⲥⲉϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ
ⲛⲁⲙⲉ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩϣⲟⲟⲡ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲙⲉ
ⲉⲑⲏⲡ ⲙⲛ-[3]ⲛⲉⲧⲉ-ⲛⲥⲉϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲛⲁⲙⲉ ⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ.

ⲡⲁⲓ | (76) p. 16[a]. ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛⲁⲙⲉ.
ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲛⲧⲁ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⲁⲩⲣⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣ⸗
ⲡⲉⲧⲡⲉ ⲙⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ϫⲉ-ⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲛⲧⲁ-ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ
ϫⲟⲟⲥ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ϫⲉ-ϩⲛ-ⲧⲉϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ ⲛⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲡⲉ ⲛϭⲓ
ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛⲛⲁϩⲣⲛ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ

---

[h] Blatt gut erhalten, 25 × 16 1/2 cm. [1] W. ⲛⲟⲩⲙⲛⲧⲉⲣⲱ. [2] W. ⲉⲧⲃⲏⲏϥ. [3] W. Schw. ⲉⲧⲉ ⲛⲥⲉϣⲟⲟⲡ.

ⲛⲉⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ. ⲡⲁⲓ ⲁϫⲛⲧϥ ⲙⲡⲉ-ⲗⲁⲁⲩ ϣⲱⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ⲡⲉ ⲡⲱⲛϩ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲉⲧϩⲛ-ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩⲏϩ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ ⲉⲧϩⲛ-ⲥⲛⲑⲉⲩⲥ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲉⲛⲛⲟⲓⲁ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲥⲛⲑⲉⲩⲥ ⲉⲧⲟⲩⲏϩ ϩⲙ-[1]ⲫⲓⲉⲣⲟⲛ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲣⲣⲟ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲟ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲣϩⲱⲃ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲥ ⲛⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲥⲱⲛⲧ ⲥⲟⲡⲥⲡ ⲙⲙⲟϥ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ϩⲱⲥ ϫⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ϩⲱⲥ ⲥⲱⲧⲏⲣ. ⲁⲩⲱ ϩⲱⲥ ⲉⲩϩⲩⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ ⲛⲁϥ.

ⲡⲁⲓ ⲉⲣⲉ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲣϣⲡⲏⲣⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲉϥⲥⲁ ⲙⲛ-ⲡⲉϥⲗⲁⲛⲁⲓ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲛⲁⲡϩⲟⲩⲛ ⲟ ⲛⲕⲗⲟⲙ ϩⲓϫⲱϥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲡⲃⲟⲗ ϩⲁ-ⲛⲉϥⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ. ⲁⲩⲱ [2]ⲛⲁⲧⲙⲏⲧⲉ ⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲉⲩⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ | (77[i]) p. 17[a]. ϫⲉ-ϥⲟⲩⲁⲁⲃ ϥⲟⲩⲁⲁⲃ ϥⲟⲩⲁⲁⲃ [3]ⲡⲉⲓⲁⲁⲁ. ⲏⲏⲏ. ⲉⲉⲉ. [4]ⲟⲟⲟ. ⲩⲩⲩ. ⲱⲱⲱ. ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϫⲉ-ⲕⲟⲛϩ ϩⲛ-ⲛⲉⲧⲟⲛϩ. ⲁⲩⲱ ⲕⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲛ-ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲁⲩⲱ ⲕϣⲟⲟⲡ ϩⲛ-ⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ. ⲁⲩⲱ ⲕⲟ ⲛⲉⲓⲱⲧ ϩⲛ-ⲛⲉⲓⲟⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲕⲟ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ-ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲕⲟ [5]ⲛϫⲟⲉⲓⲥ ϩⲛ-ⲛϫⲟⲉⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲕⲟ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ϩⲛ-ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲏⲓ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲉⲧⲟⲩⲏϩ ϩⲙ-ⲡⲏⲓ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲉⲩⲥⲙⲟⲩ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ. ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲉⲧϩⲏⲛ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ϫⲉ-ⲕϣⲟⲟⲡ ⲕϣⲟⲟⲡ ⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ. ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲁⲩⲱ ⲡⲱⲛϩ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲥⲛⲑⲉⲩⲥ ⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉⲥⲡⲓⲛⲑⲏⲣ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲁⲧⲡⲱϣ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲃⲟⲩⲃⲟⲩ. ⲁϥⲣ-ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ [6]ⲧⲏⲣϥ

[1] W. ⲫⲓⲉⲣⲟ ⲛⲑⲉ. [2] Ms. und W. ⲛⲁⲧⲙⲏⲧⲉ, Schw. ⲛⲁⲧⲧⲙⲏⲧⲉ.
[i] Blatt gut erhalten, 25 × 16½ cm. [3] Im Ms. ist an irgend einer Stelle ⲙ ausgelassen, wie sich aus der folgenden Erklärung ergiebt.
[4] Ms. und W. ⲟⲟⲟ, Schw. ⲟⲟⲩ. [5] Ms. und W. ⲛϫⲟⲉⲓⲥ, Schw. ϫⲟⲉⲓⲥ.
[6] W. Schw. ⲡⲧⲏⲣϥ.

ⲙⲫⲓⲉⲣⲟⲛ ⲙⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲡⲉ⸗
ⲥⲡⲓⲛⲑⲏⲣ. ⲁⲩⲣⲁϣⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϯ ⲛϩⲉⲛⲧⲃⲁ ⲛⲧⲃⲁ ⲛⲉⲟⲟⲩ
[1]ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲥⲏⲑⲉⲩⲥ ⲁⲩⲱ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲥⲡⲓⲛⲑⲏⲣ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.
ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲉⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲡⲉⲩⲉⲓⲛⲉ
ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲍⲱⲅⲣⲁⲫⲓ ⲙⲡⲉⲥⲡⲓⲛⲑⲏⲣ ϩⲣⲁⲓ
ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲛⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲁⲩⲱ ⲙⲙⲉ. ⲁⲩⲙⲟⲩ⸗ |
(78) p. 18[a]. ⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲡⲁⲛⲧⲟⲙⲟⲣⲫⲟⲥ ⲁⲩⲱ ϫⲉ-ⲫⲓⲗⲓ⸗
ⲕⲣⲓⲛⲉⲥ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ ⲁⲩⲱ
ⲁⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲡⲁⲛⲧⲟⲇⲩⲛⲁⲙⲟⲥ. ⲡⲁⲓ
ⲡⲉ ⲡⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲁⲩⲱ ϥⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲓ ⲙⲡⲉⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ.
ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲁⲧⲡⲱϣ ⲧⲏⲛⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉⲥⲡⲓⲛⲑⲏⲣ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲉ⸗
ⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ϣⲁⲣⲉ ⲡⲉⲧⲣⲓⲇⲩⲛⲁⲙⲟⲥ ⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲛ⸗
ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ
ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲛⲧⲁⲩⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲁⲩ. ⲁⲩⲣⲁϣⲉ ϫⲉ-
ⲁⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲣⲁⲧⲟⲩ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱⲛ ⲛⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲟⲩⲟ⸗
ⲉⲓⲛ ϫⲱⲧⲉ ϣⲁⲡⲉⲥⲏⲧ [2]ⲉⲑⲩⲗⲏ ⲙⲡⲉⲥⲏⲧ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲉ-ⲙⲛ⸗
ⲧⲟⲩ-ⲥⲙⲟⲧ ⲉⲙⲛⲧⲟⲩ-ⲉⲓⲛⲉ. ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ [3]ⲉⲛⲧⲁⲩⲕⲱ
ⲡⲓⲛⲉ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ. ϩⲟⲉⲓⲛⲉ ⲙⲉⲛ [4]ⲁⲩⲣⲁϣⲉ ϫⲉ-
[5]ⲁⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲓ ⲛⲁⲩ ⲉⲁⲩⲣⲣⲙⲙⲁⲟ. ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲁⲩⲣⲓⲙⲉ
ϫⲉ-ⲁⲩⲣϩⲏⲕⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϥⲓ ⲙⲡⲉⲧⲛⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ
ⲑⲉ [6]ⲉⲛⲧⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲛⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ ⲉⲛⲧⲁⲥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ.

ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ ⲁⲩⲁⲓⲭⲙⲁⲗⲱⲧⲓⲍⲉ [7]ⲛⲟⲩⲭⲙⲁⲗⲱⲥⲓⲁ. ⲁⲩϯ-
ⲧⲁⲓⲟ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲛⲧⲁⲩϣⲉⲡ-ⲡⲉⲥⲡⲓⲛⲑⲏⲣ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲩⲧⲛⲛⲟⲟⲩ
ⲛⲁⲩ ⲛϩⲉⲛⲫⲩⲗⲁⲝ ⲉⲧⲉ-[8]ⲅⲁⲙⲁⲗⲓⲏⲗ ⲡⲉ ⲙⲛ-ⲥⲧⲣⲉⲙⲯⲟⲩ⸗
ⲭⲟⲥ | (79[k]) p. 19[a]. ⲙⲛ-ⲁⲅⲣⲁⲙⲁⲥ ⲙⲛ-ⲡⲉⲧⲛⲙⲙⲁϥ.
ⲁⲩⲣⲃⲟⲏⲑⲟⲥ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲉⲥⲡⲓⲛⲑⲏⲣ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ

---

[1] Ms. und W. ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲥⲏⲑⲉⲩⲥ, Schw. ⲉϩⲟⲩⲛ ausgel. [2] W. ⲉⲑⲁⲏ. [3] Ms. ⲉⲛⲧⲁⲩⲕⲱ ⲡⲓⲛⲉ, lies ⲉⲛⲧⲁⲩⲕⲱ ⲙⲡⲓⲛⲉ. [4] W. Schw. ⲛⲁⲩⲣⲁϣⲉ. [5] ⲁ im Ms. übergeschrieben. [6] W. Schw. ⲛⲧⲁⲥϣⲱⲡⲉ. [7] Ms. ⲛⲟⲩⲭⲙⲁⲗⲱⲥⲓⲁ, lies ⲛⲟⲩⲁⲓⲭⲙⲁⲗⲱⲥⲓⲁ. [8] W. ⲅⲁⲙⲁⲛⲏⲗ. [k] Blatt gut erhalten, 29 × 17 cm.

ⲁⲩⲱ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲁⲧⲡⲱϣ ⲟⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙⲡⲏⲅⲏ ⲛϩⲏⲧϥ ⲉⲣⲉ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ϩⲓϫⲱⲟⲩ ⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲉⲡⲁⲧⲡⲱϣ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲉⲓⲃⲁⲑⲟⲥ ⲏ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲉⲓⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲕⲗⲟⲙ ϩⲓϫⲙ-ⲡⲁⲧⲡⲱϣ ⲉⲟⲩⲛ-ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲱⲛϩ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁⲩⲱ [1]ⲅⲉ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲁϩⲣⲏⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲥⲓⲅⲏ. ⲁⲩⲱ ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲏⲣⲉⲙⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲙⲡⲣⲟⲇⲟⲫⲁⲛⲏⲥ. ⲁⲩⲱ ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ. ⲁⲩⲱ ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲉⲩⲛ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁⲩⲱ ⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ϭⲟⲙ ⲛⲓⲙ ϫⲓ-ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲁ-ⲛⲟⲩⲥ ⲛⲓⲙ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ [2]ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ ⲉⲛⲧⲁ-ⲡⲓⲱⲧ ⲛⲛⲡⲧⲏⲣϥ ⲧⲁⲁϥ ⲙⲡⲁⲧⲡⲱϣ. ⲡⲁⲓ ⲉⲣⲉ-ϣⲙⲧϣⲉ ⲥⲉⲧⲏ ⲛⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ⲉⲩⲙⲟⲩϩ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ | (80) p. 20ᵃ. ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲧⲧⲁⲕⲟ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧϩⲱϭⲃ.

ⲡⲁⲓ [3]ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ ⲉⲧϯ-ϭⲟⲙ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ [4]ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ ⲉⲧⲟⲩϣⲗⲏⲗ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲑⲁⲛⲁⲧⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲁⲓ ⲉⲩⲛⲁϯ ⲙⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛϩⲏⲧϥ ⲙⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲡⲣⲁϣⲉ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϣⲟⲣⲡ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲉⲑⲉⲗⲏⲙⲁ [5]ⲙⲡⲓⲁⲧⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⲉⲧⲉ-ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉⲡⲣⲟⲧⲓⲁ. ⲧⲡⲁⲛⲇⲓⲁ. ⲧⲡⲁⲛⲅⲉⲛⲓⲁ. ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛⲙⲙⲁⲩ. ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲛⲥⲁ-ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲁϫⲓ-ⲡⲉⲩⲕⲗⲟⲙ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛⲥⲉⲡⲱⲧ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲛ-ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ. ⲉⲩϫⲓ-ⲕⲗⲟⲙ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲙⲁⲩ ϩⲙ-ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ ⲙⲡⲁⲧⲡⲱϣ. ⲁⲩⲱ ⲡⲧⲏⲣϥ ⲛⲁϫⲓ ⲙⲡⲉⲩϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-

[1] Ms. ⲅⲉ ⲛⲓⲙ, lies ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ. [2] Ms. und W. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ, Schw. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ. [3] Ms. ⲡⲁⲓ ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ, lies ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ. [4] W. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲕⲗⲟⲙ. [5] W. ⲙⲡⲓⲡⲁⲧⲥⲟⲩⲱⲛϥ.

ⲡⲁⲧⲧⲁⲕⲟ. ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ ⲥⲉϣⲗⲏⲗ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϫⲓ-
ⲥⲱⲙⲁ. ⲉⲩⲟⲩⲱϣ ⲉⲛⲁ-ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲛⲥⲱⲟⲩ ⲛⲥⲉϫⲓ ⲙⲡⲉⲛⲗⲟⲙ.
ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲕⲏ ⲛⲁⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲁⲓⲱⲛ ⲛⲁⲧⲧⲁⲕⲟ.

ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲁⲧⲡⲱϣ ⲉⲛⲧⲁϥⲣ-ⲡⲁⲅⲱⲛ ϩⲁ-ⲡⲧⲏⲣϥ.
ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲁϥ ⲛⲛⲕⲁ ⲛⲓⲙ ϩⲓⲧⲙ-[1]ⲡⲉⲧⲟⲩⲃ ⲉⲛⲕⲁ
ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲁϥ ⲙⲡⲃⲁⲑⲟⲥ ⲛⲁⲙⲉⲧⲣⲏⲧⲟⲛ.
ⲡⲁⲓ ⲉⲙⲡⲟⲩϫⲓ-ⲛⲡⲉ ⲙⲡⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ
ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲧⲉϥϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲟ ⲛⲁⲧⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲡⲉⲭⲁ-
ⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲙⲡⲥⲱⲛⲧ ⲧⲏⲣϥ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲡⲁⲓ ⲉⲣⲉ-ⲧⲉϥϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲟ
ⲙⲙⲛⲧ- | (81[1]) p. 21a. ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ
ⲛⲧⲉϥⲙⲛⲧⲉ. ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲡⲕⲁϩ ⲛⲣⲉϥⲙⲉⲥ-ⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲏ ⲛⲣⲉϥϫⲡⲉ-ⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲕⲁϩ ⲉⲛⲧⲁⲩϫⲟⲟⲥ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ϫⲉ-ⲡⲉⲧⲣϩⲱⲃ
ⲉⲡⲉϥⲕⲁϩ ϥⲛⲁⲥⲓ ⲛⲟⲉⲓⲕ. ⲁⲩⲱ ϥⲛⲁϫⲓⲥⲉ ⲙⲡⲉϥϫⲛⲟⲟⲩ.
ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉ-ⲡⲣⲣⲟ ⲛⲧⲥⲱϣⲉ ⲉⲛⲧⲁⲩⲣϩⲱⲃ ⲉⲣⲟⲥ ϥϩⲓϫⲛ-
ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓϭⲟⲙ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧϩⲙ-ⲡⲉⲓⲕⲁϩ ⲛⲣⲉϥ-
ϫⲡⲉ-ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲉϫⲓ-ⲕⲗⲟⲙ ϩⲓϫⲱⲟⲩ. ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ ⲉϣⲁⲩⲥⲟⲩⲛ-
ⲙⲡⲁⲣⲁⲗⲏⲙⲡⲧⲱⲣ ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ ⲉⲧϩⲓϫⲱⲟⲩ ϫⲉ-ϩⲉⲛ-
ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉ ϩⲙ-ⲡⲁⲧⲡⲱϣ ϫⲛ-ⲙⲙⲟⲛ.

ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ϣⲟⲟⲡ ⲛϭⲓ ⲧⲡⲁⲛⲙⲏⲧⲱⲣ.
ⲉⲟⲩⲛ-ⲥⲁϣϥⲉ ⲛⲥⲟⲫⲓⲁ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲙⲛ-ⲯⲓⲧⲉ ⲛϩⲉⲛⲛⲁⲥ. ⲁⲩⲱ
ⲙⲏⲧⲉ ⲛϫⲉⲛⲁⲥ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲕⲁⲛⲟⲩⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲩ-
ⲙⲏⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ϩⲓϫⲱϥ.
ⲙⲛ-ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ.
ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲟⲩⲛ-ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲟ ⲙⲙⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉ-
ϣⲗⲏⲗ ⲙⲛ-ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ ⲙⲛ-ⲡϩⲩⲙⲛⲟⲥ ⲛⲛⲥⲱⲛⲧ ⲥⲉⲧⲁⲗⲟ
ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲙ-ⲡⲕⲁⲛⲟⲩⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ-
ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲧⲡⲁⲙⲙⲏⲧⲱⲣ ⲁⲩⲱ ϩⲛ-ⲧⲙⲏⲧⲉ [2]ⲛⲧⲥⲁϣϥⲉ
ⲛⲥⲟⲫⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ϩⲛ-ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲧⲉⲯⲓⲧⲉ ⲛϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲙⲛ-

---

[1] Ms. ⲡⲉⲧⲟⲩⲃ, lies ⲡⲉⲧⲟⲩⲟⲩⲃ. [1] Blatt gut erhalten, 28 1/2 × 16 1/2 cm. [2] W. ⲛⲥⲁϣϥⲉ.

ⲧⲙⲛⲧⲉ ⲛⲁⲉⲕⲁⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲛⲁⲓ ⲁϩⲉⲣⲁ⸗ | (82) p. 22a. ⲧⲟⲩ⸗
ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲓϫⲙ-[1]ⲡⲕⲁⲛⲟⲩⲛ ⲉⲩϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲕⲁⲣⲡⲟⲥ
ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧϥⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲙⲟ⸗
ⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲉⲑⲏⲡ ϩⲙ-ⲡⲁⲧⲡⲱϣ. ⲡⲁⲓ ⲉⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲡⲏⲅⲏ ϩⲓϩⲏ
ⲙⲙⲟϥ ⲉⲟⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲭⲣⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ. ⲁⲩⲱ
ⲉⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲕⲗⲟⲙ ϩⲓϫⲛ-ⲧⲁⲡⲉ ⲙⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧ⸗
ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ. ⲁⲩⲱ
ⲉⲩⲥⲙⲟⲩ ⲉⲡⲣⲣⲟ ⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ. ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲉⲧ⸗
ⲃⲏⲏⲧⲕ ⲁⲛⲫⲟⲣⲓ ⲙⲡⲓⲉⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲕ ⲁⲛⲛⲁⲩ
ⲉⲡⲓⲱⲧ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ ⲁⲁⲁ ⲱⲱⲱ. ⲁⲩⲱ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲛⲕⲁ ⲛⲓⲙ.
ⲧⲁⲓ ⲉⲧϩⲏⲡ ϩⲙ-ⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟⲥ [2]ⲧⲉ ⲧⲉⲡⲓⲛⲟⲓⲁ [3]ⲛ⸗
ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲥ [4]ⲧⲉ ⲧⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ-
ϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲥ ⲧⲉ ⲧⲉⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲓⲙ.
ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲕϩⲓⲕⲱⲛ ⲧⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ
ⲛⲧⲟⲥ ⲧⲉ ⲧϭⲟⲙ ⲛⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲥⲙⲟⲩ ⲉⲡ⸗
ⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲉⲧⲃⲉ-[5]ⲧⲉⲕϩⲓⲕⲱⲛ ⲁⲛⲛⲁⲩ
ⲉⲣⲟⲕ ⲁⲛⲡⲱⲧ ⲉⲣⲁⲧⲕ. ⲁⲛⲁϩⲉⲣⲁⲧⲛ ⲛϩⲏⲧⲕ. ⲁⲩⲱ ⲁⲛϫⲓ
ⲙⲡⲉⲕⲗⲟⲙ ⲛⲁⲧϩⲱϭⲃ. ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⲉⲃⲟⲗ [6]ϩⲓ⸗
ⲧⲟⲟⲧⲕ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲛⲁⲕ ⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛϣⲁⲉⲛⲉϩ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩ⸗
ϫⲱ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲫⲁⲙⲏⲛ ϩⲓ-ⲟⲩⲥⲟⲡ.

(83[m]) p. 23a. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲣ-ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲁϥϫⲱⲧⲉ
ϩⲛ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲙⲡⲁⲧⲡⲱϣ ϣⲁⲛⲧϥⲡⲱϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉ⸗
ⲛⲏⲥ ⲉⲧϩⲛ-ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧϭⲉⲉⲧ ϩⲛ-[7]ⲟⲩϩⲩⲥⲩⲭⲓⲁ. ⲏ
ϩⲛ-ⲟⲩⲏⲣⲉⲙⲟⲥ. ⲁⲩⲱ [8]ⲁⲩϫⲓ ⲛⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ ⲙⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ
ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ [9]ⲛⲧⲉϥⲙⲛⲧⲭⲣⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲓ [10]ⲙⲡⲉⲕⲗⲟⲙ
ⲛϣⲁⲉⲛⲉϩ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲛⲛⲉⲥⲡⲓⲛⲑⲏⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲩⲱ

---

[1] W. Schw. ⲡⲓⲕⲁⲛⲟⲩⲛ. [2] W. ⲧⲉ nicht ausgel. [3] Ms. ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ, lies ⲛⲁⲓⲱⲛ. [4] W. Ms. ⲧⲉ, Schw. ⲡⲉ. [5] W. nicht ⲧⲉⲕϩⲩⲕⲱⲛ, sondern ⲧⲉⲕϩⲓⲕⲱⲛ. [6] W. Schw. ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ. [m] Der linke Rand zerstört, 28½ × 14 cm. [7] W. ⲟⲩϩⲩⲥⲓⲭⲓⲁ. [8] Ms. ⲁⲩϫⲓ, lies ⲁϥϫⲓ. [9] Ms. ⲛⲧⲉϥⲙⲛⲧⲭⲣⲥ, lies ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲭⲣⲥ. [10] W. ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲧⲁⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲁⲑⲁⲛⲁⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲛⲧⲁⲩϯ-ⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲱⲙⲁ ⲉⲧⲃ̄ⲏⲏⲧϥ.

ϩⲓⲃⲟⲗ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲧⲡⲱϣ. ⲁⲩⲱ ϩⲓⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉϥϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲛ̄ⲁⲧⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ. ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲛⲉⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ. ⲟⲩⲛ-ⲕⲉϣⲟⲙⲧⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲉⲣⲉ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲯⲓⲧⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲛⲁⲥ. ⲁⲩⲱ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲕⲁⲛⲟⲩⲛ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ ⲉⲩⲥⲟⲟⲩϩ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̄ϭⲓ ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ. ⲟⲩⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲙⲛ-ⲟⲩⲁϩⲣⲏⲧⲟⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲁⲩⲱ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-ⲧⲙⲉϩⲥⲛⲧⲉ [1]ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲕⲁⲛⲟⲩⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲥⲙⲏⲧⲉ. ⲉⲩⲛ-ϣⲟⲙⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ. [2]ⲟⲩⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲙⲛ-ⲟⲩⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ. ϩⲣⲁⲓ ⲟⲛ ϩⲛ-ⲧⲙⲉϩϣⲟⲙⲧⲉ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲕⲁⲛⲟⲩⲛ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ. ⲟⲩⲛ-ϣⲟⲙⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ ⲟⲩⲏⲣⲉⲙⲟⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲟⲥ.

ⲁⲩⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ-ⲛⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲥⲟⲩⲛ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ | (84) p. 24a. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲡⲱⲧ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϫⲡⲟ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ [3]ⲛ̄ⲛⲁⲓⲱⲛ [4]ⲛⲁⲧϯ(ⲏ)ⲡⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ-ⲑⲉⲛⲛⲁⲥ ⲑⲉⲛⲛⲁⲥ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ϩⲉⲛⲧⲃⲁ [5]ⲛ[ⲧ]ⲃⲁ ⲛ̄ⲉⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛⲧⲉ-ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲓϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲥ ϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ϩⲛ-ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲡⲏⲅⲏ ϩⲙ-ⲡⲕⲁϩ ⲛ̄ⲧⲟⲩⲓ ⲧⲟⲩⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲙⲟⲛⲁⲥ. ⲉⲟⲩⲛ-ϩⲉⲛⲧⲃⲁ ⲛ̄ⲧⲃⲁ ⲛ̄ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲉⲩϫⲓ-ⲕⲗⲟⲙ [6]ϩⲓϫⲱⲥ ϩⲙ-ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ϩⲛ-ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲁⲩⲱ ϩⲛ-ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲟⲛⲁⲥ ϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲃⲁⲑⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲙⲉⲧⲣⲏⲧⲟⲛ ⲉⲣⲉ-[7]ⲡⲓⲡⲧⲏⲣϥ ϭⲱϣⲧ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱϥ ⲛ̄ⲁⲡϩⲟⲩⲛ ⲙⲛ-ⲛⲁⲡⲃⲟⲗ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙ̄ⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ϩⲓϫⲱϥ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲁⲁⲃⲉ ⲛ̄ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ.

---

[1] W. ⲟⲩⲛ ⲕⲁⲛⲟⲩⲛ. [2] W. ⲟⲩⲟϩⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ. [3] Ms. ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ, besser ⲛⲁⲓⲱⲛ. [4] W. ⲛⲁⲧϯ(ⲡ) ⲡⲉ. [5] W. Schw. ⲛ..ⲃⲁ. [6] Ms. ϩⲓϫⲱⲥ, lies ϩⲓϫⲱⲟⲩ. [7] W. ⲏⲓⲡⲧⲏⲣϥ, Schw. videtnr esse ⲡⲓⲡⲧⲏⲣϥ, es stand im Ms. ⲛⲓⲡⲧⲏⲣϥ.

ⲁ. ⲧϣⲟⲣⲡ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲡⲉ. ⲉⲟⲩⲛ-ⲙⲙⲁⲁⲃⲉ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲙⲓⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲩⲟ [1]ⲛⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ.

ⲃ. ⲧⲙⲉϩⲥⲛⲧⲉ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲙⲁⲁⲃ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ.

ⲅ. ⲧⲙⲉϩϣⲟⲙⲧⲉ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲙⲁⲁⲃ ⲛⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ.

ⲇ. ⲁⲩⲱ ⲧⲙⲉϩϥⲧⲟ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲡⲉ. ⲟⲩⲛ-ⲙⲁⲁⲃ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ.

ⲉ. ⲧⲙⲉϩϯⲉ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ | (85[n]) p. 25[a]. ⲟⲩϩⲟ ⲙⲡⲁⲛ-ⲧⲟⲇⲩⲛⲁⲙⲟⲥ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲙⲁⲁⲃ ⲙⲡⲁⲛⲧⲟⲇⲩⲛⲁⲙⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ.

ⲋ. ⲧⲙⲉϩⲥⲟ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩϩⲟ [2]ⲛⲡⲁⲛⲥⲟⲫⲟⲥ ⲡⲉ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲁⲁⲃ ⲛⲡⲁⲛⲥⲟⲫⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ.

ⲍ. ⲧⲙⲉϩⲥⲁϣϥⲉ [3]ⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩϩⲟ [4]ⲛⲁⲅⲛⲱⲧⲟⲥ ⲡⲉ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲁⲁⲃ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ.

ⲏ. ⲧⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛⲉ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩϩⲟ [5]ⲛⲏⲣⲉⲙⲓⲟ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲙⲁⲁⲃ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲏⲣⲉⲙⲓⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ.

ⲑ. [6]ⲧⲙⲉⲯⲓⲧⲉ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲙⲁⲁⲃ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ.

ⲓ. ⲧⲙⲉϩⲙⲏⲧⲉ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩϩⲟ ⲛⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ ⲡⲉ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲁⲁⲃ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ.

ⲓⲁ. ⲧⲙⲉϩⲙⲛⲧⲟⲩⲉ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩϩⲟ ⲙⲡⲁⲛⲙⲩⲥⲧⲏ-ⲣⲓⲟⲛ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲙⲁⲁⲃ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙⲡⲁⲛⲙⲩⲥⲧⲏ-ⲣⲓⲟⲛ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ.

ⲓⲃ. ⲧⲙⲉϩⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲟⲩϩⲟ ⲛⲧⲣⲓⲇⲩⲛⲁ-

---

[1] W. Schw. ⲛⲁⲧⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ. [n] Dieses Blatt jetzt nicht mehr erhalten, die Abschrift von W. und Schw. durch O. bezeichnet. Die verso-Seite war unbeschrieben: „pagina secunda huius folii vacua est, sed quae folio sequenti inscripta sunt, uti contextus docet, hîc sequi debent“. [2] O. ⲛⲡⲁⲛⲥⲟⲫⲟⲥ, besser ⲙⲡⲁⲛⲥⲟⲫⲟⲥ. [3] O. ⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ, lies ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ. [4] O. ⲛⲁⲅⲛⲱⲧⲟⲥ, lies ⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ. [5] O. ⲛⲏⲣⲉⲙⲓⲟ, lies ⲛⲏⲣⲉⲙⲓⲟⲥ. [6] O. ⲧⲙⲉⲯⲓⲧⲉ, lies ⲧⲙⲉϩⲯⲓⲧⲉ.

ⲙⲟⲥ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛ-ⲙⲁⲁⲃ ⲛⲁⲧⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲧⲣⲓⲁⲧⲛⲁⲙⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ.

ⲉ. ⲁⲩⲱ ϩⲛ-ⲧⲙⲛⲧⲉ ⲙⲡⲃⲁⲑⲟⲥ ⲛⲁⲙⲉⲧⲣⲏⲧⲟⲥ ⲟⲩⲛ-[1]ϯ(ⲉ) ⲛⲁⲧⲛⲁⲙⲓⲥ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ(sic!) ⲛⲛⲉⲓⲣⲁⲛ ⲛⲁϩⲣⲏⲧⲟⲛ.

[ⲁ] [2]ⲧϣⲟⲣⲡ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲉⲛⲧⲁ-ⲁⲅⲁ- ⲡⲏ ⲛⲓⲙ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲥ.

ⲃ. ⲧⲙⲉϩⲥⲛⲧⲉ [ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ] ϫⲉ-ⲑⲉⲗⲡⲓⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ- ⲧⲟⲟⲧⲥ ⲉⲛⲧⲁⲩϩⲉⲗⲡⲓⲍⲉ | (86°) p. 26[a]. ⲉⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ [3]ⲛϣⲏ- ⲣⲉ ⲛⲧⲉ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲅ. ⲧⲙⲉϩϣⲟⲙⲧⲉ ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲧⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲥ ⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲙⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲓⲁⲧ- ϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ.

ⲇ. ⲧⲙⲉϩϥⲧⲟ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ⲧⲉⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲥ [4]ⲁⲩⲥⲟⲩⲛ-ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩϣⲟⲟⲡ [5]ⲉⲧⲃⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲥⲟⲩⲛ-ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲛⲁⲣⲱϥ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧϣⲁϫⲉ ϩⲁ-ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ. ⲡⲁⲓ [6]ⲉⲑⲏⲡ. ⲧⲙⲟⲛⲁⲥ ⲛϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ. ⲧⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲣ-ⲁⲛⲟⲩⲥⲓⲟⲥ [7]ⲉⲧⲃⲏⲧⲥ.

ⲧϩⲉ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲉⲣⲉ-[8]ⲡϣⲙⲧϣⲉ ⲥⲉⲧⲏ ⲛⲟⲩⲥⲓⲁ ⲟ ⲛⲕⲗⲟⲙ ϩⲓϫⲛ-ⲧⲉϥⲁⲡⲉ ⲛⲑⲉ ⲙⲡϥⲱ ⲛⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲫⲓⲉⲣⲟⲛ ⲙⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲟ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲉⲓϩⲩⲡⲟⲡⲟ- ⲇⲓⲟⲛ ϩⲁ-ⲛⲉϥⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲣⲟ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

ⲉ. ⲧⲙⲉϩϯⲉ ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ϯⲣⲏⲛⲏ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ- ⲧⲟⲟⲧⲥ ⲁⲩϯ ⲛϯⲣⲏⲛⲏ ⲛⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲛⲛⲁⲡϩⲟⲩⲛ ⲙⲛ-ⲛⲁⲡ- ⲃⲟⲗ. ϫⲉ-ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲁⲩⲥⲱⲛⲧ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲃⲁⲑⲟⲥ ⲛⲁⲙⲉⲧⲣⲏⲧⲟⲛ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ-[8]ⲡ- ϣⲙⲧϣⲉ ⲥⲉⲧⲏ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲱϣ ⲛⲧⲉⲣⲟⲙⲡⲉ ϩⲓⲧⲛ-ⲡⲁⲓ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲃⲁⲑⲟⲥ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ϩⲓⲃⲟⲗ

---

[1] W. ϯ. [2] W. (ⲡ)ϣⲟⲣⲡ. [a] Dieses Blatt nicht mehr erhalten. [3] O. ⲡϣⲏⲛⲣⲉ, lies ⲡϣⲏⲣⲉ. [4] Schw. ⲁⲩⲥⲟⲟⲩⲛ, W. ⲁⲩⲥⲟⲟⲩⲛ, das letzte o ausgestrichen. [5] O. ⲉⲧⲃⲏⲧϥ, lies ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ. [6] W. ⲉⲧⲑⲏⲡ. [7] O. ⲉⲧⲃⲏⲧⲥ, lies ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲥ. [8] O. ⲡϣⲙⲧϣⲉ ⲥⲉⲧⲏ statt ⲧϣⲙⲧϣⲉ ⲥⲉⲧⲏ.

ⲙⲫⲓⲉⲣⲟⲛ ⲙⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲉⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲟⲥ [1]ϩⲓϫⲱϥ ⲙⲛ-ⲛⲉϥⲕⲗⲁⲇⲟⲥ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲉϣⲏⲛ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲙⲟⲩⲥⲁⲛⲓⲟⲥ ϩⲓϫⲱϥ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲉ-ⲛⲟⲩϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲁⲫⲣⲏⲇⲱⲛ | (88) p. 27ᵃ. ⲙⲙⲁⲩ ⲙⲛ-ⲡⲉϥⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲭ̄ⲣ̄ⲥ̄ ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲕⲁⲛⲟⲩⲛ ϩⲛ-[2]ⲧⲉⲩⲙⲏⲏⲧⲉ [3]ⲉⲩⲉⲓⲛⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲛⲉⲥⲙⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛϩⲩⲙⲛⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲟⲡⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉϣⲗⲏⲗ ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲛϩⲟⲗⲟⲛ ⲏ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲧⲉ-ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ⲫⲁⲛⲉⲣⲓⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉϯ-ⲙⲟⲣⲫⲏ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲓⲧⲙ-ⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲭ̄ⲣⲏⲥⲧⲟⲥ. ⲥⲉ-ϫⲟⲟⲩ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲉⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲛⲥⲛⲑⲉⲩⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ ⲙⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛⲛⲁⲓ ϩⲙ-ⲡⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧϩⲓⲃⲟⲗ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ-ⲧϩⲩⲗⲏ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲃⲁⲑⲟⲥ ⲉⲛⲧⲁ-ⲡⲉⲧⲣⲓ-ⲁⲩⲛⲁⲙⲟⲥ ϫⲓ-ⲉⲟⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ ϣⲁⲛⲧϥⲡⲱϩ ⲉⲡⲁⲧⲡⲱϣ. ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲓ ⲛⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ [4]ⲙⲡⲓⲁⲧⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⲧⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲥ ⲁϥϫⲓ ⲛϯⲙⲛⲧϣⲏⲣⲉ ⲛⲧⲉⲓϭⲟⲧ. ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉ-ⲙⲡⲉ-ⲡⲉⲡⲗⲏⲣⲱ-ⲙⲁ ⲉϣϭⲙϭⲟⲙ ⲉⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲁⲣⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲉϩⲟⲩⲟ ⲙⲡⲉⲥⲟⲩⲟ-ⲉⲓⲛ ⲁⲩⲱ ⲡⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲉⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ ϣⲧⲟⲣⲧⲣ ⲁⲩⲱ ⲡⲃⲁⲑⲟⲥ ⲕⲓⲙ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ ⲧⲏ-ⲣⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲡⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲡⲁⲓⲱⲛ [5]ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲉ-ⲗⲉⲩⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲣⲉⲩⲥⲱⲕ ⲛⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ϣⲁⲛⲧⲉ-ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲧⲁϫⲣⲉ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲕⲉⲥⲟⲡ ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲧⲁϫⲣⲉ-ⲛⲁⲓⲱⲛ | (89ᵖ) p. 28ᵃ. ⲛⲕⲉⲥⲟⲡ ⲕⲁ-ⲧⲁ-ⲑⲉ ⲉⲧⲥⲏϩ ϫⲉ-ⲁϥⲧⲁϫⲣⲟ ⲛⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲛⲁ-ⲕⲓⲙ ⲁⲛ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉ-ⲁⲡⲕⲁϩ ⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲓϫⲱϥ.

ⲁⲩⲱ ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲡⲉⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁⲙⲟⲥ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ. ⲉⲣⲉ-ⲡϣⲏⲣⲉ ϩⲏⲡ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ [6]ⲛⲧⲁϫⲣⲟ ϩⲓϫⲛ-ⲧⲉϥⲁⲡⲉ. ⲉϥⲉⲓⲣⲉ ⲛϩⲉⲛⲧⲃⲁ ⲛⲧⲃⲁ ⲛⲉⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲱϣ

---

[1] W. ϩⲓϫⲱⲩ. [2] W. ⲧⲉⲩⲙⲏⲛⲧⲉ. Schw. ⲧⲉⲩⲙⲏⲏⲧⲉ, lies ⲧⲉⲩ-ⲙⲏⲧⲉ. [3] W. ⲉⲩⲉⲓ ⲛⲥⲉϩⲟⲩⲛ. [4] W. ⲙⲡⲓⲁⲧⲥⲟⲩⲱⲛⲧϥ. [5] O. ⲛⲧⲙⲁⲩ, lies ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ. [p] Dieses Blatt nicht mehr erhalten. [6] O. ⲛⲧⲁϫⲣⲟ, lies vielleicht ⲧⲁϫⲣⲟ.

ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ ⲛⲧⲉϩⲓⲏ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ [1]ϣⲱⲡⲉ ⲍⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁⲓⲱⲛ ⲛⲓⲙ [2]ⲉⲡⲱⲧ ⲛⲡⲉ ϥⲛⲁⲙⲟⲩϩ ϩⲛ-ⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ ⲙⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ. ⲁⲩⲱ [3]ⲁϥⲁϩⲉⲉⲣⲁⲧϥ [4]ϩⲓϫⲛ-ⲡⲃⲁⲑⲟⲥ ⲛⲁⲙⲉⲧⲣⲏⲧⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ⲡⲡⲁⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲉⲣⲉ-ⲡϫⲱⲕ ⲧⲏⲣϥ ⲛⲧⲟⲟⲧϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲉϥϫⲱⲕ ⲁⲛϫⲓ ⲛⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲡⲁⲓⲱⲛ ⲧⲁϫⲣⲟ ⲁϥⲗⲟ ⲉϥⲕⲓⲙ. ⲁⲡⲓⲱⲧ ⲧⲁϫⲣⲟϥ. [5]ϫⲉ-ⲉⲛⲉϥⲕⲓⲙ ⲛϣⲁⲉⲛⲉϩ. [6]ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲁⲓⲱⲛ ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ ϭⲱ ⲉϥⲙⲉϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ. ϣⲁⲛⲧⲉ-ⲧⲕⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲙ-ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲑⲏⲡ ϩⲙ-ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁ-[7]ⲡⲙⲩⲥⲧⲉⲣⲓⲟⲛ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ. ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲟⲛ ⲉⲣⲉ-ⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲧⲁϩⲉ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲛⲕⲉⲥⲟⲡ ϩⲛ-ⲧⲉϥⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲛϩⲏⲧⲥ.

ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲡⲥⲏⲑⲉⲩⲥ ⲧⲛⲛⲟⲟⲩ ⲛⲟⲩⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲁⲛⲁⲙⲓ⸗ | (90) p. 29a. ⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲡⲁⲓ ⲉⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲙⲏⲛϣⲉ ⲛⲁⲧⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲙⲙⲁϥ ⲉⲩϫⲓ-ⲕⲗⲟⲙ ϩⲓϫⲱⲟⲩ. ⲉⲣⲉ-ⲛⲉⲩⲕⲗⲟⲙ ⲛⲉϫ-ⲁⲕⲧⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲡⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ⲛⲛⲉⲩⲥⲱⲙⲁ ⲟⲛϩ ϩⲙ-ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉⲣⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ [8]ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲧⲁⲡⲣⲟ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲡⲉ ⲛϣⲁⲉⲛⲉϩ. ⲁⲩⲱ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲛⲉⲩⲃⲁⲗ ⲟⲩⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲛⲁⲩ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ [9]ⲡϭⲓⲙ ⲛⲧⲉⲩϭⲓϫ ⲡⲉ ⲧⲉⲩϭⲓⲛⲡⲱⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲩϭⲓⲛϭⲱϣⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϩⲣⲁⲩ ⲡⲉ ⲧⲉⲩⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲩϭⲓⲙⲙⲟⲟϣⲉ ϣⲁⲣⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲉⲩⲕⲧⲟ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲕⲉⲥⲟⲡ ⲁⲩⲱ ⲡⲡⲱⲣϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲩϭⲓϫ ⲡⲉ ⲧⲉⲩϭⲓⲛⲧⲁϩⲟⲟⲩ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲡⲥⲱⲧⲙ ⲛⲛⲉⲩⲙⲁⲁϫⲉ ⲡⲉ ⲧⲁⲓⲥⲑⲏⲥⲓⲥ ⲉⲧϩⲙ-ⲡⲉⲩϩⲏⲧ ⲁⲩⲱ ⲡϣⲱⲛⲃ ⲛⲛⲉⲩⲙⲉⲗⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲥⲱⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡϫⲱⲱⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲓⲏⲗ. ⲁⲩⲱ

---

1 O. ϣⲱⲡⲉ ⲍⲱⲧⲛ, lies ϣⲱⲡ ⲉⲣⲱⲧⲛ. 2 O. ⲉⲡⲱⲧ ⲛⲡⲉ??, vielleicht ist ⲉⲧⲉ-ⲡⲱⲧⲛ ⲡⲉ zu lesen. 3 O. ⲁϥⲁϩⲉⲉⲣⲁⲧϥ, lies ⲁϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ. 4 Ms. ϩⲓϫⲛ-ⲡⲃⲁⲑⲟⲥ, lies ϩⲓϫⲙ-ⲡⲃⲁⲑⲟⲥ. 5 O. ϫⲉ-ⲉⲛⲉϥⲕⲓⲙ, besser ϫⲉ-ⲛⲛⲉϥⲕⲓⲙ. 6 W. nicht ⲁⲩⲱ ausgel. 7 O. ⲡⲙⲩⲥⲧⲉⲣⲓⲟⲛ, lies ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. 8 W. ⲉⲧⲛⲏⲩ. 9 O. ⲡϭⲓⲙ statt sah. ⲡⲕⲓⲙ.

ⲧϭⲓⲛⲁⲙⲙⲁϩⲧⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ [1]ⲡⲉⲩⲱϥⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲗⲟⲅⲟⲥ. ⲁⲩⲱ [2]ⲧⲉⲯⲏⲫⲟⲥ ⲉⲧϩⲛ-ⲛⲉⲩⲧⲏⲏⲃⲉ ⲡⲉ ⲡⲁⲣⲓⲑⲙⲟⲥ ⲏ ⲡⲱⲡ ⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡⲉⲧⲥⲏϩ ϫⲉ-ⲡⲉⲧⲱⲡ [3]ⲛⲛⲙⲙⲏⲛϣⲉ ⲛⲥⲓⲟⲩ ⲉⲧϯ-ⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲡϣⲱⲛⲃ ⲧⲏⲣϥ ⲙ=ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ [4]ⲛⲁⲏⲙⲓⲟⲩⲅⲟⲥ. ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲙⲛ-ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ϩⲙ-ⲡⲕⲓⲙ ⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣⲟⲩⲁ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲧⲏ= | (91[q]) p. 30a. ⲣⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ-ⲑⲉ ⲉⲧⲥⲏϩ ϫⲉ-ⲁⲩⲣⲟⲩⲁ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲓⲟⲩⲁ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ.

ⲁⲩⲱ ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲁⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲟⲙ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲛϫⲟⲉⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲱⲧⲏⲣ. ⲁⲩⲱ ⲛⲭⲣⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲣⲣⲟ. ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲙⲙⲁⲁⲩ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲛⲧⲁ-ⲡⲉϥϩⲱⲃ ⲣϣⲁⲩ. ⲁϥϫⲓ-ⲧⲁⲓⲟ ⲁⲩⲱ ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ. ⲁⲡⲁⲓ ϣⲱⲡⲉ ⲛⲛⲟⲙⲟⲥ ϩⲛ-ⲧⲁⲫⲣⲏⲁⲱⲛⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲩⲛⲁⲧⲟⲥ.

ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲡⲁⲛⲁⲏⲗⲟⲥ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ. ⲉⲣⲉ-ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ ϩⲓϫⲱⲥ ⲁⲥⲧⲁⲁⲩ(sic!) ⲉϫⲛ-ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲩⲱ [5]ⲁⲧⲙⲙⲁⲁⲩ ⲧⲡⲁⲣ=ⲑⲉⲛⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲧϭⲟⲙ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ-ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲛⲉⲥⲕⲟⲥ=ⲙⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡⲧⲱϣ ⲙⲡⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲕⲱ [6]ⲛϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲙⲡⲉⲥⲡⲓⲛⲑⲏⲣ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲙⲟⲛⲁⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲕⲱ [7]ⲙⲡⲕⲁⲗⲩⲡⲧⲟⲥ ⲉϥⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲕⲱ ⲙⲡⲉⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲁⲧⲡⲱϣ ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲛⲧ=ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲭⲣⲥ ⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲉⲣⲉ-ϩⲉⲛⲕⲗⲟⲙ ϩⲓϫⲱⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲛⲉⲟⲟⲩ | (92) p. 31a. ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲟⲩⲛⲁⲙ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁⲅⲁⲡⲏ ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲙⲛⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩϩⲟ ⲛⲧⲣⲓⲁⲩⲛⲁ=ⲙⲟⲥ ϩⲛ-[8]ⲧⲡⲩⲅⲏ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲕⲁⲛⲟⲩⲛ ⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲛϭⲓ ⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲙⲛⲧϣⲏⲣⲉ ⲉⲥϩⲏⲡ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ.

ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙⲡⲁⲩⲧⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ

---

[1] W. richtig ⲡⲉⲩⲱϥⲧ, nicht ⲡⲉⲩⲱϣⲧ. [2] W. ⲧⲉⲯⲩⲫⲟⲥ. [3] O. ⲛⲛⲙⲙⲏⲛϣⲉ, lies ⲛⲙⲙⲏⲛϣⲉ. [4] O. ⲛⲁⲏⲙⲓⲟⲩⲅⲟⲥ, lies ⲛⲁⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ. [q] Das Blatt nicht erhalten. [5] O. ⲁ ist unverständlich. [6] O. ⲛϩⲣⲁⲓ, lies ϩⲣⲁⲓ. [7] W. ⲙⲡⲕⲁⲧⲁⲗⲩⲡⲧⲟⲥ. [8] O. ⲧⲡⲩⲅⲏ statt ⲧⲡⲏⲅⲏ.

ⲛϯϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲛⲁⲩⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲛⲧⲉϩⲟⲩⲥⲓⲁ ⲉϫⲛ-ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥ⸗ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ ϩⲛ-ⲉⲟⲟⲩ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲛⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲙⲛ-ϯⲣⲏⲛⲏ. ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ϩⲉⲛⲧⲃⲁ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ. ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉϥⲛⲁⲥⲱⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩ⸗ϫⲱⲱⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲉϣⲧⲟⲣⲧⲣ ⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲙⲡⲛⲁⲩ ⲉⲛ⸗ⲧⲁ-ⲡⲉⲧⲣⲓⲇⲩⲛⲁⲙⲟⲥ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛ-ⲡⲣⲁϣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲛ-ϭⲟⲙ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲧⲁⲛϩⲟ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲁⲕⲟ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙⲡⲉⲡⲣⲱⲧⲟⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲱⲣ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲙ⸗ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲧⲣⲓⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ(sic!). ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲛⲟⲩϩⲉⲛ⸗ⲛⲁⲥ ⲙⲯⲓⲥ ⲛⲥⲟⲡ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ-ϯⲟⲩ ⲛⲇⲉⲕⲁⲥ ⲙⲙⲛⲧ ⲛⲥⲟⲡ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉϥⲛⲁϣϭⲙϭⲟⲙ ⲉϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲁⲅⲱⲛ ⲉⲛⲧⲁⲩ⸗ⲧⲁⲁϥ | (93[r]) p. 32[a]. ⲛⲁϥ ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲛⲧⲁⲡⲁⲣⲭⲏ ⲛⲧⲙⲛⲧϣⲏⲣⲉ ⲧⲁⲓ [1]ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲁϥϭⲙϭⲟⲙ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲛⲧⲣⲓⲇⲩⲛⲁⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲓ ⲙⲡⲉⲣⲏⲧ ⲛⲧⲙⲛⲧϣⲏⲣⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲩϯ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲓ ⲙⲡⲁⲅⲱⲛ ⲉⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲛϩⲟⲩⲧϥ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲙⲫⲓⲗⲓⲕⲣⲓⲛⲉⲥ ⲧⲏⲣϥ [2]ⲛⲑⲏⲗⲏ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲁⲁϥ ⲛⲟⲩⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲟⲩ⸗ⲁⲓⲱⲛ ⲁⲩⲱ ⲛⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲁⲫ⸗ⲑⲁⲣⲥⲓⲁ ⲁⲩⲱ ϫⲉ-ϩⲓⲉⲣⲟⲩⲥⲁⲗⲏⲙ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-[3]ⲡⲕⲁϩ ⲛⲃⲣⲣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲁⲩⲧⲟⲧⲉⲗⲏⲥ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲁⲃⲁⲥⲓⲗⲉⲩⲧⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲡⲉⲓ⸗ⲕⲁϩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲟⲩⲣⲉϥⲙⲉⲥ-ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲣⲉϥⲧⲁⲛϩⲟ ⲡⲉ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲛⲧⲁ-ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲁⲓⲧⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲧⲁϩⲟϥ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ ⲁⲥⲕⲁ-ⲧⲱϣ ϩⲓ-ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲕⲁ-ⲡⲣⲟⲛⲟⲓⲁ ϩⲓ-ⲁⲅⲁⲡⲏ ϩⲙ-ⲡⲉⲓⲕⲁϩ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲕⲁϩ ⲉⲛⲧⲁⲩⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲃⲏ⸗ⲏⲧϥ ϫⲉ-ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲥⲱ ⲙⲡⲙⲟⲩ ⲛϩⲱⲟⲩ ⲛϩⲁϩ ⲛⲥⲟⲡ ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲧⲁϣⲉ-ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛϩⲏⲧϥ [4]ⲛϩⲁϩ ⲛϩⲁϩ ⲛⲥⲟⲡ ϫⲓⲛ ⲙⲡⲉϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϣⲁ-ⲡⲉϥⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲛⲧⲁⲩ⸗

---

[r] Blatt gut erhalten, 29 × 17 cm. [1] W. ⲉϩⲣⲁⲓ. [2] Ms. ⲛⲑⲏⲗⲏ statt ⲛⲑⲩⲗⲏ. [3] Ms. nur ⲡⲕⲁϩ, W. Schw. ⲡⲕⲁϩ ⲡⲕⲁϩ. [4] Ms. ⲛϩⲁϩ ⲛϩⲁϩ, lies ⲛϩⲁϩ.

ⲥϩⲁⲓ [9]ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁⲓⲥⲑⲏⲧⲟⲥ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧⲩⲡⲟⲩ ⲙ⸗ⲙⲟϥ ⲁⲩⲧⲁⲙⲓⲟϥ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲓⲕⲁϩ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲛⲧⲁ-ⲡⲉⲡⲣⲱⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲧⲱⲣ [1]ⲧⲟⲩϫⲟⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲧⲉϥ⸗ | (94) p. 33a. ⲙⲛⲧϫⲱⲱⲣⲉ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ. ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲉⲓϩⲱⲃ ⲁⲡⲓⲱⲧ ⲛⲛⲓⲡⲧⲏⲣϥ ⲡⲓⲁⲗⲉⲕⲧⲟⲥ ⲁϥϯⲛⲛⲟⲟⲩ ⲛⲟⲩ⸗ⲕⲗⲟⲙ. ⲉⲣⲉ ⲡⲣⲁⲛ ⲛⲛⲉⲓⲡⲧⲏⲣϥ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲉⲓⲧⲉ ⲁⲡⲉⲣⲁⲛ⸗ⲧⲟⲥ. ⲉⲓⲧⲉ ⲁϩⲣⲏⲧⲟⲥ. ⲉⲓⲧⲉ ⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ. ⲉⲓⲧⲉ ⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲥ. ⲉⲓⲧⲉ ⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ. ⲉⲓⲧⲉ [2]ⲏⲣⲉⲙⲟⲥ. ⲉⲓⲧⲉ ⲡⲁⲛⲧⲟⲇⲩⲛⲁⲙⲟⲥ. ⲉⲓⲧⲉ ⲡⲁⲧⲡⲱϣ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ ⲉⲛⲧⲁⲩⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ϫⲉ-ⲁⲩⲧⲁⲁϥ ⲛⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ ⲙⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉϥⲟⲩⲛⲟϥ ⲛϩⲏⲧ.

ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲁⲧⲙⲟⲛⲁⲥ ⲛϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ ⲁⲥϯⲛⲛⲟⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲛⲟⲩ⸗ϩⲃⲥⲱ ⲛⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟⲥ. [3]ⲉⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲱⲛϩ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. [4]ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲁ⸗ⲅⲁⲡⲏ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲥⲟⲫⲓⲁ [5]ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁⲗⲏⲑⲓⲁ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ [6]ⲟⲩⲡⲁⲛⲧⲏⲗⲱⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲡⲁⲛⲙⲏⲧⲱⲣ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲡⲁⲛⲙⲩ⸗ⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲡⲁⲛⲡⲏⲅⲏ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲡⲁⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁϩⲣⲏⲧⲟⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲃⲁⲑⲟⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲡⲗⲏ⸗ | (95[8]) p. 34a. ⲣⲱⲙⲁ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ [7]ⲟⲩⲥⲓⲅⲏ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲡⲁⲛⲏⲣⲉⲙⲟⲥ [8]ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩ⸗

---

[1] Ms. ⲧⲟⲩϫⲟⲟϥ, lies ⲧⲟⲩϫⲟϥ. [2] W. ⲉⲣⲏⲙⲟⲥ. [3] Ms. ⲉⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. [4] W. hat nach ⲁⲩ ausgelassen ⲱ ⲉⲩⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩ. [5] Ms. ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲏⲣⲥ, lies ⲧⲏⲣⲥ, W. ⲧⲏⲣⲥ. [6] Ms. ⲟⲩⲡⲁⲛⲧⲏⲗⲱⲥ statt ⲟⲩⲡⲁⲛ⸗ⲇⲏⲗⲟⲥ. [8] Blatt gut erhalten, 28 × 17 cm. [7] W. Schw. ⲟⲩⲥⲩⲅⲏ, Ms. ⲟⲩⲥⲓⲅⲏ. [8] Das erste ⲧⲏⲣⲥ im Ms. auspungiert. [9] Ms. ⲡⲣⲱⲙⲉ, lies ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ.

ⲙⲟⲛⲁⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩ⸗
ⲇⲱⲇⲉⲕⲁⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩϩⲟⲅⲇⲟⲁⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ
ⲟⲩⲇⲉⲕⲁⲥ ⲧⲏⲣⲥ [1]ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩϩⲉⲃⲇⲟⲙⲁⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ
ⲟⲩⲉⲝⲁⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲡⲉⲛⲧⲁⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩ⸗
ⲧⲉⲧⲣⲁⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲧⲣⲓⲁⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩ⸗
ⲇⲩⲁⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲧⲉ.

ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲡⲧⲏⲣϥ [2]ⲛϩⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲧⲁ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲟⲛ ϩⲉ
ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ-ⲧⲁⲓ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲟⲩ ⲛϩⲏⲧⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ-
ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲉⲥⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ.
ⲁⲩϯ ⲛⲁⲥ ⲛϩⲉⲛⲧⲃⲁ ⲛⲧⲃⲁ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲥⲛⲁ⸗
ⲧⲁϩⲉ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲛⲟⲩⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲥⲱⲟⲩϩ
ⲛⲛⲉⲥⲉⲛⲇⲩⲙⲁ ⲉⲣⲟⲥ. ⲉⲁⲥⲁⲁⲩ [3]ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛⲟⲩⲕⲁⲧⲁⲡⲉ⸗
ⲧⲁⲥⲙⲁ ⲉϥⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲛⲥⲁ-ⲥⲁ ⲛⲓⲙ ⲙⲙⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥ⸗
ⲡⲁϩⲧⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲥⲧⲟⲩⲛⲟⲥⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲩⲱ
ⲁⲥⲇⲓⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ-ⲧⲁⲝⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ-
ⲧⲱϣ. ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡⲣⲟⲛⲟⲓⲁ.

ⲁⲩⲱ ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉⲧⲉ-ⲛϥϣⲟⲟⲡ
ⲁⲛ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲉ-ⲛϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲧⲕⲁⲕⲓⲁ. ⲧⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲥ⸗
ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ | (96) p. 35ᵃ. ϩⲛ-ⲑⲩⲗⲏ. ⲁⲩⲱ ⲁⲧⲇⲩ⸗
ⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛϩⲃⲥⲱ ⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛⲛⲉⲧⲉ-ⲛⲥⲉϣⲟⲟⲡ
ⲁⲛ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϫⲉ-ⲛⲁⲓⲱⲛⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁⲥ⸗
ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲛⲉⲧⲉ-ⲛⲥⲉϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ϫⲉ-ϩⲩⲗⲏ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲡⲱⲣϫ
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲉ-ⲛⲥⲉϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ
ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲕⲱ ⲛϩⲉⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ⲟⲩⲧⲱⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲕⲱ
ⲛϩⲉⲛϭⲟⲙ ⲛⲣⲉϥⲥⲱⲧϥ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲩⲉⲥⲟⲧϥⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉ⸗
ⲕⲁⲑⲁⲣⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ-ⲧⲱϣ ⲉⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ.
ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲕⲱ ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲁⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁⲥ ⲙⲙⲏⲧ
ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲧⲃⲁ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ϩⲙ-ⲡⲁⲓⲱⲛ ⲡⲁⲓⲱⲛ.
ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲥ ⲙⲛ-ⲟⲩϩⲉⲛⲛⲁⲥ ϩⲙ-ⲡⲁⲓⲱⲛ ⲡⲁⲓⲱⲛ.
ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲕⲱ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲛⲟⲩⲡⲁⲛⲙⲏⲧⲱⲣ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ

---

[1] ⲧⲉ im Ms. übergeschrieben. [2] Ms. ⲛϩⲏⲧϥ, lies ⲛϩⲏⲧⲥ. [3] W. ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ.

ⲛⲁⲥ ⲛⲟⲩϭⲟⲙ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲥⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲥϩⲏⲡ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲥ ϫⲉ-ⲉⲛⲉ-ⲗⲁⲁⲩ ⲥⲟⲩⲱⲛⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲕⲱ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲛⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲕⲁⲛⲟⲩⲛ ⲉⲩⲛ-ϣⲟⲙⲧⲉ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ. ⲟⲩ-ⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ. ⲙⲛ-ⲟⲩⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ. ⲙⲛ-ⲡⲛⲟϭ ⲛϩⲓⲗⲓⲕⲣⲓ-ⲛⲉⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲛⲕⲉⲓⲃ ⲉⲩϫⲓ-ⲛⲕⲗⲟⲙ ⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲛⲕⲉⲥⲁϣϥ ⲛⲥⲧⲣⲁⲧⲏⲗⲁⲧⲏⲥ ⲉⲩⲛⲧⲁⲩ ⲙ-ⲙⲁⲩ ⲛⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲡⲁⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ | (97t) p. 36a. ⲉⲩⲛ-ⲟⲩⲕⲗⲟⲙ ϩⲓϫⲛ-ⲧⲉⲩⲁⲡⲉ. ⲉⲩⲛ-ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲱⲛⲉ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛⲁⲇⲁⲙⲁⲛⲧⲟⲥ. ⲉϩⲉⲛⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉ ϩⲛ-ⲁⲇⲁⲙⲁⲥ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙⲡⲉⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ϩⲛ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲛϩⲟⲗⲱⲛ. ⲁⲥϯ ⲛⲧⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲧⲏⲣⲥ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛⲁϥ ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲛϩⲉⲛϭⲟⲙ ⲉⲧⲣⲉⲩⲥⲱⲧⲙ ⲛⲥⲱϥ ϩⲱⲥ ⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ϩⲱⲥ ϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩ-ϣⲱⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ.

ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲛⲟⲩⲕⲗⲟⲙ ⲉϫⲱϥ ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛ-ⲅⲉⲛⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲛⲟⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ. ⲉⲥⲟ ⲛⲧⲣⲓⲇⲩ-ⲛⲁⲙⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲟ ⲙⲡⲁⲛⲧⲟⲇⲩⲛⲁⲙⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ [1]ⲛⲧⲙⲛⲧϣⲏⲣⲉ. ⲁⲩⲱ ϩⲉⲛⲧⲃⲁ ⲛⲧⲃⲁ ⲛⲉⲟⲟⲩ. ⲉⲁⲥⲧⲁⲁⲩ ⲛⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲕⲧⲟ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲡⲉⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ-ⲧⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲁϥ ⲉⲣϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲁⲛϩⲟ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲁⲕⲟ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲛⲟⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲁⲓⲱⲛ [2]ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲥⲟⲗⲙⲓⲥⲧⲟⲥ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲱϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲓⲱⲛ ϫⲉ-ⲉⲛⲧⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲱⲛ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩϯ ⲛⲁϥ ⲛϩⲉⲛⲧⲃⲁ ⲛⲧⲃⲁ ⲛⲉⲟⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲛⲙⲙⲁϥ. ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲉⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲁⲥ ⲙⲡⲉⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ϫⲉ-ⲡⲣⲟ-ⲧⲟⲫⲁⲛⲏⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲛⲧⲁϥ- | (98) p. 37a. ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲙⲡⲉ-ⲗⲁⲁⲩ ⲧⲁⲙⲓⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-

t Blatt gut erhalten, 29 × 17 cm. [1] W. Schw. ⲛⲧⲙⲛⲧϣⲏⲣⲉ, Ms. ⲛⲧⲙⲛⲧϣⲏⲏⲣⲉ (sic!). [2] W. hat die Worte von ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ bis ϫⲉ-ⲉⲛⲧⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ausgelassen.

ⲡⲓⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲁⲧϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲁⲩ-
ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲛⲁⲩⲧⲟⲑⲉⲗⲏⲧⲟⲥ
ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ-[1]ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ
ⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲁⲩⲧⲟⲇⲟⲝⲁⲥⲧⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ
ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛ-[2]ⲛⲁ·ⲟⲟⲩ(sic!) ⲉⲧⲉ-ⲟⲩⲛⲧⲁϥⲥⲟⲩ. ⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ
ⲟⲛ ϫⲉ-ⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ϥϩⲏⲡ ⲉⲛⲥⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲛ.

ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲛⲛⲉϭⲟⲙ ⲧⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ
ⲙⲡϯⲕ ϫⲓⲛ ⲛϣⲟⲣⲡ ϩⲙ-ⲡⲙⲁ ⲛⲟⲩⲱⲧ. ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ
ⲉⲣⲟⲥ ⲛⲛⲣⲁⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ⲛⲣⲁⲛ [3]ⲙⲡⲁⲛⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ. ⲉⲧⲉ-
ⲛⲧⲟⲥ ⲧⲉ ⲧⲉⲡⲣⲱⲧⲓⲁ ⲉⲧⲉ-ⲧϣⲟⲣⲡ ⲧⲉ. ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-
ⲡⲁⲛⲇⲓⲁ ⲉⲧⲉ-ⲧⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲧⲉ. ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ
ⲟⲛ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ⲡⲁⲅⲅⲉⲛⲓⲁ ⲉⲧⲉ-ⲧⲉⲛⲧⲁⲥϫⲡⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲧⲉ.
ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲟⲛ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ⲇⲟⲝⲟⲅⲉⲛⲓⲁ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲥ ⲧⲉ ⲧⲣⲉϥ-
ϫⲡⲟ ⲙⲡⲉⲟⲟⲩ. ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲟⲛ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ⲇⲟⲝⲟⲫⲁⲛⲓⲁ. ϫⲉ-
ⲛⲧⲟⲥ ⲧⲉ ⲧⲣⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉⲟⲟⲩ. ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲟⲛ
ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-[4]ⲁⲣⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲓⲁ ϫⲉ-ⲥⲁⲙⲁϩⲧⲉ [5]ⲧⲉ ⲉϫⲙ-ⲡⲉⲟⲟⲩ. ⲥⲉ-
ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲟⲛ ⲉⲣⲟⲥ [6]ϫⲉ-[7]ⲁⲣⲥⲟⲅⲉⲛⲓⲁ. ⲉⲧⲉ-ⲧⲣⲉϥϫⲡⲉ-ϩⲟⲟⲩⲧ
ⲧⲉ. ⲥⲉⲙⲟⲩ- | (99[u]) p. 38[a]. ⲧⲉ ⲟⲛ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ⲗⲱⲓⲁ ⲉⲧⲉ-
ⲡⲉⲥⲟⲩⲱϩⲙ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲙⲙⲁⲛ. ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲟⲛ ⲉⲣⲟⲥ
ϫⲉ-ⲓⲟⲩⲏⲗ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉⲥⲟⲩⲱϩⲙ ⲡⲉ ϫⲉ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϣⲁ-ⲉⲛⲉϩ.
ⲧⲉⲛⲧⲁⲥⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲇⲉ ⲛⲛⲉⲓⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲉⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ.
ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ⲫⲁⲛⲓⲁ. ⲉⲧⲉ-ⲡⲉⲥⲟⲩⲱϩⲙ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲱⲛϩ
ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲛⲧⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲙⲙⲁⲩ.
ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲟⲟⲩ ϫⲉ-ⲇⲟⲝⲟⲅⲉⲛⲏⲥ. ⲁⲩⲱ
ⲇⲟⲝⲟⲫⲁⲛⲏⲥ ⲉⲧⲉ-ⲡⲉϥⲟⲩⲱϩⲙ ⲡⲉ ⲡⲉⲧϫⲡⲟ ⲙⲡⲉⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ
ⲡⲉⲧⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉⲟⲟⲩ. ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ
ϩⲛ-ⲛⲉⲓⲉⲟⲟⲩ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲙⲡⲕⲱⲧⲉ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲁⲩ-

---

[1] W. Schw. ⲡϥⲟⲩⲱϣ. [2] W. Schw. ⲛⲁ·ⲟⲟⲩ, jetzt undeutlich, lies ⲛⲉⲟⲟⲩ. [3] W. ⲙⲡⲁⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ. [4] Ms. ⲁⲣⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲓⲁ, lies ⲇⲟⲝⲟⲕⲣⲁⲧⲓⲁ. [5] Ms. ⲥⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲧⲉ, lies ⲥⲁⲙⲁϩⲧⲉ. [6] W. Schw. ϫⲉ ausgelassen. [7] Ms. ⲁⲣⲥⲟⲅⲉⲛⲓⲁ, lies ⲁⲣⲥⲉⲛⲟⲅⲉⲛⲓⲁ. [u] Einige Lücken in der Mitte des Blattes, 29 × 16 1/2 cm.

ⲛⲁⲙⲓⲥ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲇⲟⲝⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲉⲧⲉ-
ϩⲙ-ⲡⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁϥⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲉϫⲛ-ϩⲉⲛⲛⲟϭ ⲛⲉⲟⲟⲩ.
ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲉⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲁⲩ [1]ⲙⲡⲉⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲉⲛ=
ⲧⲁⲩⲕⲁⲁϥ ϩⲙ-ⲡⲁⲓⲱⲛ ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ ⲁⲩⲱ ϩⲉⲛⲧⲃⲁ ⲛⲧⲃⲁ
ⲛⲉⲟⲟⲩ ⲁⲩⲧⲁⲁⲩ ⲛⲁϥ. ⲁⲩⲱ ϩⲉⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ϩⲉⲛ=
ⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ϩⲉⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ϫⲉ-ⲉⲩⲉⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲓ ⲛⲁϥ
ⲛⲛⲁⲑⲩⲗⲏ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩϯ-ⲧⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲁϥ ⲛϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ
ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲁϥ ⲛⲟⲩⲛⲟϭ [2]ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲱ ⲛϩⲏⲧϥ
ⲛⲟⲩⲛⲟϭ ⲙⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛϩⲓⲉⲣⲟⲛ. ⲁⲩⲱ ⲛ=
ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ [3]ⲉⲛⲧⲁϥ= | (100) p. 39a. ϫⲓⲧⲟⲩ [4]ⲉⲛⲧⲁϥ=
ⲕⲁⲁⲩ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲉⲗⲏⲗ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲙⲙⲁⲩ. ⲉϥϫⲡⲟ
ⲛⲛⲉϥⲥⲱⲛⲧ ⲛⲕⲉⲥⲟⲡ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲙⲡⲓⲱⲧ ⲉⲑⲏⲡ
ϩⲙ-ⲡⲕⲁⲣⲱϥ. ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲛⲛⲉⲓⲙⲛⲧⲣⲙ=
ⲙⲁⲟ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲁⲩⲧⲁⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ-
ⲁϥⲕⲁⲁϥ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲙⲛⲛⲥⲱϥ.

ⲁⲩⲱ ⲧⲟⲧⲉ ⲁϥⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲛⲁϣⲏⲣⲉ ⲛⲁⲓ
ⲉϯϯ-ⲛⲁⲁⲕⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϣⲁⲛⲧⲉ-ⲡⲉⲭⲥ ϫⲓ-ⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛϩⲏⲧ=
ⲧⲏⲩⲧⲛ. ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϥⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ϯⲥⲃⲧⲱⲧ ⲅⲁⲣ ⲉⲡⲁⲣϩⲓⲥⲧⲁ
ⲙⲛ-ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲥⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲟⲩϩⲁⲓ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉⲭⲥ. ⲁⲗⲗⲁ
ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ ⲉⲛⲧⲁ-ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧϩⲏⲡ ⲧⲁⲁⲥ ⲛⲁϥ
ⲛⲧⲟϥ ϩⲱⲱϥ ⲡⲉⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲁϥⲟⲩⲱϣ ⲉⲕⲧⲉ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲉϩⲟⲩⲛ
ⲉⲡⲓⲱⲧ ⲉⲑⲏⲡ. ϫⲉ-ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲣⲉ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲕⲟⲧϥ
ⲉⲣⲟϥ.

ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲣⲉⲥⲛⲁⲩ ⲉⲛⲉⲓⲙⲛⲧⲛⲟϭ ⲛϭⲓ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲁⲓ
ⲉⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲁⲩ ⲙⲡⲉⲥⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲁⲥⲣⲁϣⲉ ⲉⲙⲁⲧⲉ. ⲁⲩⲱ
ⲁⲥⲧⲉⲗⲏⲗ ⲙⲙⲟⲥ. ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ ⲥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲁⲡⲁϩⲏⲧ
ⲉⲩⲫⲣⲁⲛⲉ ⲁⲩⲱ [5]ⲁⲡⲁⲗⲁⲥ ⲧⲉⲗⲏⲗ. ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ ⲁⲥⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ
ⲟⲩⲃⲉ-ⲧϭⲟⲙ ⲛⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ. ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲁϩⲉⲣⲁⲧⲥ ϩⲁⲧⲙ-ⲡⲁⲓⲱⲛ
ⲉⲑⲏⲡ ⲙⲡⲓⲱⲧ. ⲧⲁⲛⲛⲟϭ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲉⲟⲟⲩ. ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩ=

[1] Ms. und W. ⲙⲡⲉⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ, Schw. ⲙⲡⲉϥⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ. [2] Ms. ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ, lies ⲛⲁⲓⲱⲛ. [3] W. Schw. ⲉⲧⲁϥϫⲓⲧⲟⲩ, Ms. ⲉⲛⲧⲁϥϫⲓⲧⲟⲩ. [4] W. ⲉⲧⲁϥⲕⲁⲁⲩ. [5] Schw. ⲁ ausgelassen.

ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϩⲁⲧⲛ-ⲛⲉⲟⲟⲩ ϫⲉ-[1]ⲧⲣⲓⲅⲉⲛⲓⲑⲗⲟⲥ ⲉⲧⲉ-ⲧⲁⲓ ⲧⲉ | (101[v]) p. 40[a]. [2]ⲧⲉⲛⲧⲁⲩϫⲡⲟⲥ ⲛϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲥⲟⲡ ⲧⲁⲓ [3]ⲉⲧⲟⲩ-ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲟⲛ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ⲧⲣⲓⲅⲉⲛⲏⲥ. ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲟⲛ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ϩⲁⲣⲙⲏⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲥⲟⲡⲥ ϩⲱⲱⲥ ⲙⲡⲉⲧϩⲏⲡ ⲉⲛⲕⲁ ⲛⲓⲙ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉϥⲉⲧⲛⲛⲟⲟⲩ ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙⲡⲉⲧⲥⲁϩⲉ ⲛⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩ ⲛⲁⲥ ⲛϭⲓ ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲑⲏⲡ ⲙⲡⲙⲩ-ⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲁⲓ ⲉⲧϩⲱⲃⲥ ⲉϫⲛ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲉⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲕⲗⲟⲙ ⲛⲧⲟⲟⲧϥ ⲙⲡⲁⲛⲧⲉⲗⲏⲥ ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϥⲧⲁⲗⲟϥ ⲉϫⲛ-ⲧⲁⲡⲉ ⲙⲡⲓⲛⲟϭ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ [4]ⲉⲧⲛϩⲏⲧⲥ ⲉⲑⲏⲡ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲟ ⲛⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ ⲙⲛ-ⲧⲛⲟϭ ⲛϭⲟⲙ [5]ⲉⲧⲛⲉⲙⲙⲁϥ. ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ-ⲁⲣⲥⲉⲛⲟⲅⲉⲛⲓⲁ. [6]ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲛⲁ-ⲙⲟⲩϩ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲉⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲡⲧⲏⲣϥ ⲛⲁϫⲓ-ⲕⲗⲟⲙ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ.

ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ [7]ⲁⲥⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙⲡⲁⲩⲧⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲛⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓⲱⲛⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲙⲡⲁⲓⲱⲛ ⲙⲡⲕⲁ-ⲗⲩⲡⲧⲟⲥ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲧⲏⲣϥ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛⲅⲉⲛⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉⲥⲙⲟⲧ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓⲛⲉ ⲙⲛ-ⲙⲙⲟⲣⲫⲏ ⲁⲩⲱ [8]ⲛϭⲓⲛϣⲓⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲇⲓⲁ-ⲫⲟⲣⲁ. ⲙⲛ-ⲧⲉϥⲧⲟ ⲛϭⲓⲛϣⲓⲃⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡⲱⲡ ⲙⲛ-ⲡⲉⲧⲟⲩⲱⲡ ⲙⲙⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲛⲟⲓ ⲙⲛ-ⲡⲉⲧⲟⲩⲛⲟⲓ ⲙⲙⲟϥ.

ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲕⲁⲁϥ ⲉⲧⲣⲉϥϩⲱⲃⲥ ⲉϫⲛ-ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ- | (102) p. 41[a]. ⲕⲁⲁⲥ ⲉϥⲛⲁϯ [9]ⲙⲡⲉⲧⲥⲟⲡⲥⲡ ⲙ-ⲙⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲙⲙⲛⲧⲉ ⲛⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲯⲓⲧⲉ ⲛϩⲉⲛⲛⲁⲥ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲡⲉⲛⲧⲁⲥ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩϯ ⲛⲁϥ ⲛϩⲉⲛⲫⲱⲥⲧⲏⲣ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩϯ-ⲧⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲁϥ ⲉϫⲛ-ⲛⲉⲑⲏⲡ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉϥⲛⲁⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲁⲅⲱⲛⲓⲍⲉ. ⲁⲩⲱ

---

[1] W. ⲧⲣⲓⲅⲉⲛⲓⲉⲗⲟⲥ. [v] In der Mitte des Blattes Lücken, 28 1/2 × 16 1/2 cm. [2] Ms. und W. ⲧⲉⲛⲧⲁⲩϫⲡⲟⲥ, Schw. ϫⲉ-ⲛⲧⲁⲩϫⲡⲟⲥ. [3] W. Schw. ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲧⲟⲙⲉ, lies ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ. [4] W. Schw. ⲉⲧⲛϩⲏⲧⲥ, Ms. vielleicht ⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ. [5] Ms. ⲉⲧⲛⲉⲙⲁϥ, lies ⲉⲧⲛⲙⲙⲁϥ. [6] W. ϯⲁⲓ. [7] Ms. und W. ⲁⲥⲧⲁϩⲟ, Schw. ⲁⲥⲧⲁϩⲟϥ. [8] W. Schw. ⲛϭⲓⲛϣⲓⲛⲉ, Stelle undeutlich, vielleicht ⲛϭⲓⲛϣⲓⲃⲉ. [9] W. ⲙⲡⲉⲧⲥⲟⲡⲥ.

ⲁⲩⲡⲱⲧ ⲛⲧⲛ-ⲑⲩⲗⲏ ⲙⲡⲁⲓⲱⲛ ⲉⲁⲩⲕⲁⲁⲥ ⲛⲥⲱⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲡⲱⲧ ⲉϩⲣⲁⲓ [1]ⲉⲡⲁⲓⲱⲛ ⲙⲡⲁⲩⲧⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲁⲩϫⲓ ⲛⲁⲩ ⲙ-ⲡⲉⲣⲏⲧ ⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲣⲏⲧ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲁⲩ ϩⲓⲧⲙ-ⲡⲉⲧϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ-ⲡⲉⲧⲛⲁⲕⲁ-ⲉⲓⲱⲧ ϩⲓ-ⲙⲁⲁⲩ ϩⲓ-ⲥⲟⲛ ϩⲓ-ⲥⲱⲛⲉ ϩⲓ-ⲥϩⲓⲙⲉ ϩⲓ-ϣⲏⲣⲉ ϩⲓ-ϩⲩⲡⲁⲣⲝⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲛϥϥⲓ ⲙⲡⲉϥ⳨ⲟⲥ ⲛϥⲟⲩⲁϩϥ ⲛⲥⲱⲓ ϥⲛⲁϫⲓ ⲛⲛⲉⲣⲏⲧ ⲉⲛⲧⲁⲓⲉⲣⲏⲧ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲁϥ. [2]ⲁⲩ ⲙⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲁⲓⲱⲧ ⲉⲑⲏⲡ ϯⲛⲁⲧⲁⲁϥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ-ⲁⲩ-ⲙⲉⲣⲉ-ⲡⲉⲧⲉ-ⲡⲱⲟⲩ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲡⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉⲧⲡⲏⲧ ⲛⲥⲱⲟⲩ ϩⲛ-ⲟⲩϫⲓⲛϭⲟⲛⲥ.

ⲁⲩⲱ ⲁϥϯ ⲛⲁⲩ ⲙⲡϣⲟⲩϣⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲁϣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡⲧⲉⲗⲏⲗ. ⲁⲩⲱ ⲡⲟⲩⲛⲟϥ. ⲁⲩⲱ ϯⲣⲏⲛⲏ. ⲁⲩⲱ ⲑⲉⲗⲡⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ. ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲉⲧⲉ-ⲙⲉⲥ-ⲡⲱⲱⲛⲉ. ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉⲛⲛⲁⲥ ⲉⲛⲧⲁⲩⲭⲁⲣⲓ- | (103[w])
p. 42[a]. ⳅⲉ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲱⲧ ⲛⲧⲛ-ⲑⲩⲗⲏ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩ-ⲣⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲥⲟⲩⲛ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲑⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲉⲓⲙⲉ ⲉⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ ϫⲉ-ⲉⲧⲃⲉ-ⲟⲩ ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲩⲁⲧⲛⲁⲩ [3]ⲣⲱ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ϫⲉ-ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ [4]ⲁϥ-ⲗⲟⲅⲣⲫⲏ ⲉⲡⲉϥⲗⲟⲅⲟⲥ. ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⲛⲥⲉⲡⲱⲧ ⲉⲣⲁⲧϥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲣⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲣⲧⲉⲗⲓⲟⲥ.

ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ ⲁⲧⲙⲁⲁⲩ ⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙⲡⲉⲡⲣⲱⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲧⲟⲥ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲛⲁⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ-ⲧⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲁϥ ⲛⲧⲙⲛⲧϣⲏⲣⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲛϩⲉⲛⲥⲧⲣⲁⲧⲓⲁ ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲛ-ϩⲉⲛⲁⲣⲭ-ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲙⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲉⲩ-ⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲓ ⲛⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥϯ ⲛⲁϥ ⲛⲟⲩⲉⲛⲇⲩⲙⲁ ⲉⲣϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲥⲱⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲛϩⲏⲧϥ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲡⲕⲱϩⲧ. ⲁⲩⲱ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲡⲙⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲡⲁⲏⲣ. ⲁⲩⲱ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲡⲕⲁϩ. ⲁⲩⲱ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲡⲧⲏⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲡⲥⲱⲙⲁ

---

[1] W. ⲉ(ⲛ)ⲁⲓⲱⲛ. [2] Ms. ⲁⲩ, lies ⲁⲩⲱ. [w] Bedeutende Lücke in der Mitte des Blattes, $28\frac{1}{2} \times 16\frac{1}{2}$ cm. [3] W. ⲣⲱⲓ. [4] Ms. ⲁϥⲗⲟ-ⲅⲣⲫⲏ (nicht deutlich erkennbar), lies ⲁϥⲗⲟⲅⲟⲅⲣⲁⲫⲉⲓ.

ⲛⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲛⲛⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲛⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲥⲱⲙⲁ [1]ⲛⲛⲇⲩⲛⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲛⲛⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲛⲛϫⲟⲉⲓⲥ. ϩⲁⲡⲗⲱⲥ ⲉⲣⲉ-ⲥⲱⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲛϩⲏⲧϥ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲛⲛⲉ-ⲗⲁⲁⲩ ⲕⲱⲗⲩ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲃⲱⲕ ⲉⲡϫⲓⲥⲉ ⲏ ⲉⲃⲱⲕ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ | (104) p. 43ᵃ. ⲉⲡⲛⲟⲩⲛ.

ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ [2]ⲡⲉⲓⲡⲣⲱⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲧⲱⲣ ⲉⲛⲧⲁ-ⲛⲁⲡϩⲟⲩⲛ ⲙⲛ-ⲛⲁⲡⲃⲟⲗ ⲉⲣⲏⲧ ⲛⲁϥ ⲙⲡⲉⲧϥⲛⲁⲟⲩⲁϣϥ ⲧⲏⲣϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ [3]ⲉⲛⲧⲁϥⲇⲓⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛⲑⲩⲗⲏ ⲧⲏⲣⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲑⲉ ⲉⲛⲧⲁϥⲡⲁϩⲧϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϫⲱⲥ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩϩⲁⲗⲏⲧ [4]ⲉϣⲁϥⲡⲱⲣϣ ⲉⲃⲟⲗ [5]ⲛⲛⲉϥⲧⲛϩ ⲉϫⲛ-ⲛⲉϥⲥⲟⲟⲩϩⲉ. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲛⲧⲁϥⲁⲁⲥ ⲛⲑⲩⲗⲏ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲡⲣⲱⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲧⲱⲣ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲛϩⲉⲛⲧⲃⲁ ⲛⲧⲃⲁ ⲛⲉⲓⲇⲟⲥ ⲏ ⲛⲅⲉⲛⲟⲥ.

ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲑⲩⲗⲏ ϩⲙⲟⲙ ⲁⲥⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲁϣⲁⲓ ⲛⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲉⲧⲛⲙⲙⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩϯⲟⲩⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲣⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲡⲟⲣϫⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲕⲁⲧⲁ-ⲅⲉⲛⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ-ⲉⲓⲇⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥϯ-ⲛⲟⲙⲟⲥ [6]ⲛⲁⲩ ⲉⲙⲉⲣⲉ-ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ. ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲁⲓⲉ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲉϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲱϥ. ϫⲉ-ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ϫⲉ-[7]ⲟⲩ ⲟⲩ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲣϣⲡⲏⲣⲉ ⲙⲡⲙⲁ ⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ. [8]ϫⲉ-ϥϭⲛⲟⲩ ⲁⲩⲱ ϥⲙⲟⲕϩ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲧⲙⲕⲟⲧⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲛⲕⲉⲥⲟⲡ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲡⲱⲧ ⲛⲥⲁ-ⲡⲉⲛⲧⲁϥϯ-ⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲁⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲛⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲕⲁⲕⲉ ⲛⲑⲩⲗⲏ ⲉⲧⲟ ⲙⲙⲁⲁⲩ ⲛⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ-ⲟⲩ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϣⲟⲟⲡ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲙⲡⲁⲧⲟⲩⲉⲓⲙⲉ ⲉⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϫⲉ-ⲛⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲡⲉ ϫⲛ ⲙⲙⲟⲛ.

(105[x]) p. 44ᵃ. ⲧⲟⲧⲉ ⲁϥϯ-ⲁⲛⲥⲙⲙⲉ [9]ⲉⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲉⲧⲙϫⲓ

[1] Ms. ⲛⲛⲇⲩⲛⲟⲥ, lies ⲛⲛⲇⲩⲛⲁⲧⲟⲥ. [2] Ms. ⲡⲁⲓ ⲡⲉⲓⲡⲣⲱⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲧⲱⲣ, lies ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲡⲣⲱⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲧⲱⲣ. [3] W. Schw. ⲉⲛⲧⲁϥⲛⲁⲕⲣⲓⲛⲉ, Ms. ⲉⲛⲧⲁϥⲇⲓⲁⲕⲣⲓⲛⲉ. [4] W. ⲉϥϣⲁϥⲡⲱⲣϣ. [5] Ms. ⲛⲛⲉϥⲧⲛϩ, besser ⲛⲛⲉϥⲧⲉⲛϩ. [6] W. ⲛⲁⲩ ⲛⲁⲩ. [7] W. Schw. ⲟⲩ ⲟⲩ, im Ms. scheint ⲟ̈ⲩ ⲟⲩ zu stehen. [8] W. hat nicht ϫ ϥϭⲛⲟⲩ, sondern richtig ϫⲉ-ϥϭⲛⲟⲩ. [x] Blatt links unten und rechts oben zerstört, 29 × 17 cm. [9] W. ⲉⲧⲟⲧⲟⲩ.

ⲛⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲛϭⲟⲛⲥ ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡ-
ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ ϩⲁⲧⲙ-ⲡⲉⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲙⲛ-
ⲡⲁⲩⲧⲟⲡⲁⲧⲱⲣ [1]ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲩⲉϯ-ⲧⲱϣ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ
ϩⲛ-ⲑⲩⲗⲏ. ⲁⲩⲱ ⲁⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ ⲙⲛ-ⲡⲉⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ
ⲙⲛ-ⲡⲁⲩⲧⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲙⲛ-ⲡⲉⲡⲣⲟⲅⲉⲛⲏⲧⲱⲣ ⲙⲛ-ⲛϭⲟⲙ ⲙ-
ⲡⲁⲓⲱⲛ ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ [2]ⲁϥϯ ⲛⲟⲩⲛⲟϭ ⲛϩⲩⲙⲛⲟⲥ ⲉⲩⲥⲙⲟⲩ
ⲉⲡⲓⲟⲩⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ
ⲡⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲃⲁⲑⲟⲥ [3]ⲙⲁⲩⲁⲕ.
ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁⲧⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧ-
ⲉⲣⲉ-ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲱⲕ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲟⲩϩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ-
ⲙⲛϣϭⲟⲙ ⲛⲗⲁⲁⲩ ⲉⲥⲟⲩⲱⲛⲅ ⲉϫⲙ-ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ. ⲁⲩⲱ
ⲙⲛϣϭⲟⲙ ⲛⲗⲁⲁⲩ ⲉⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲉϫⲙ-ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲙⲁⲩ-
ⲁⲁⲕ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ
ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ϫⲉ-ⲙⲛϣϭⲟⲙ ⲛⲗⲁⲁⲩ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲕ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ
ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲉⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. [4]ⲉⲓⲥⲟⲡⲥⲡ ⲙⲙⲟⲕ ϫⲉ-
ⲕⲁⲁⲥ ⲉⲕⲉϯ-ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲛⲁⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲅϯ-ⲧⲱϣ ⲛ-
ⲛⲁϯⲟⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡⲉⲧⲉϩⲛⲁⲕ. ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲣⲗⲩⲡⲓ ⲛⲛⲁϯⲟⲩⲱ.
ϫⲉ-ⲙⲡⲉ-ⲗⲁⲁⲩ ⲗⲩⲡⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲕ ⲉⲛⲉϩ. ⲁⲩⲱ | (106)
p. 45[a]. ⲙⲡⲉ-ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲓⲙⲉ ⲉⲡⲉⲕϣⲟϫⲛⲉ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲟⲩϣⲁⲁⲧ
ⲙⲙⲟⲕ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲁⲡϩⲟⲩⲛ ⲙⲛ-ⲛⲁⲡⲃⲟⲗ. ϫⲉ-ⲛⲧⲕ-ⲟⲩⲁ-
ⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ [5]ⲙⲁⲩⲁⲕ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲙⲁⲩ-
ⲁⲁⲕ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁⲛⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛ-
ⲧⲁⲕϯ-ⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ⲉⲥⲱⲛⲧ ⲛⲓⲙ. ⲁⲕⲟⲩⲟⲛϩⲟⲩ
ⲉⲃⲟⲗ [6]ⲛϩⲏⲧⲕ. ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ [7]ⲡⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲛⲛⲉⲧⲉ-ⲙⲡⲁ-
ⲧⲟⲩⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉ-ⲕⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ.
ⲛⲁⲓ ⲁⲛⲟⲛ ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲛⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲁⲛ. ⲛⲧⲟⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ
ⲡⲉⲧϯ-ⲙⲁⲉⲓⲛ [8]ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛⲁⲛ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲛⲉⲁⲓⲧⲓ ⲙⲙⲟⲕ

---

[1] W. ϫⲉ ⲉⲥⲁⲁⲥ. [2] Ms. ⲁϥϯ, lies ⲁⲩϯ. [3] W. Schw. ⲙⲁⲩⲁⲕ lies ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. [4] W. ⲉⲓⲥⲣⲡⲥⲡ. [5] Ms. ⲙⲁⲩⲁⲕ, lies ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. [6] W. Schw. ⲛϩⲏⲧⲕ, Ms. ⲛϩⲏⲧⲕ. [7] Ms. u. W. ⲡⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ, Schw. ⲡⲇⲏ-ⲙⲓⲟⲩⲣⲟⲥ. [8] W. Schw. ⲙⲙⲟⲟⲩ, Ms. ⲉⲣⲟⲟⲩ.

[1]ⲉⲧⲃⲏⲧⲟⲩ ϫⲉ-ⲉⲕⲉⲟⲩⲟⲛϩⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲕⲥⲟⲩⲱⲛⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. ⲛⲧⲟⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲛⲧⲕ ⲉⲡϣⲓ ⲛⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲑⲏⲡ. ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲅ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲧⲁⲁⲥ ⲛⲁⲩ [2]ⲉⲧⲣⲉⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲅ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲙⲉⲥⲓⲟⲟⲩ ϩⲙ-ⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ⲛⲁⲥⲱⲙⲁⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ [3]ⲁⲕⲧⲁⲙⲓⲟⲟⲩ ϫⲉ-ⲛⲧⲁⲕϫⲡⲉ-ⲡⲣⲱⲙⲉ ϩⲙ-ⲡⲉⲕⲛⲟⲩⲥ ⲛⲁⲩⲧⲟⲫⲩⲏⲥ ⲁⲩⲱ ϩⲛ-ⲧⲁⲓⲁⲛⲟⲓⲁ ⲙⲛ-ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲧϫⲏⲕ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛϫⲡⲟ ⲛⲛⲟⲩⲥ ⲉⲛⲧⲁ-[4]ⲇⲓⲁⲛⲟⲓⲁ ϯ-ⲙⲟⲣⲫⲏ ⲉⲣⲟϥ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕϯ-ⲛⲕⲁ ⲛⲓⲙ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲫⲟⲣⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲉⲓϩⲟⲉⲓⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲁⲁⲩ ϩⲓⲱⲱϥ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲉⲓϣⲧⲏⲛ ⲁⲩⲱ [5]ⲁϥϭⲟⲗⲉϥ ⲙⲡⲥⲱⲛⲧ ⲛⲑⲉ [6]ⲟⲩⲣϣⲱⲛ.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ⲡⲧⲏⲣϥ ϣⲗⲏⲗ ⲉ- | (107ʸ) p. 46ᵃ. ⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⲛⲧⲟⲕ [7]ⲙⲁⲁⲩⲁⲁⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉϥⲉⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲉⲥⲟⲩⲱⲛⲅ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛⲧⲁⲕϫⲡⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲕⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧϯ-ϣⲗⲏⲗ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲓⲱⲧ ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ [8]ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲓⲙ. ⲡⲁⲓ ⲁⲛⲟⲕ ⲉϯⲥⲟⲡⲥⲡ ⲙⲙⲟϥ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉϥⲉϯ-ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛⲛⲁⲉⲓⲇⲟⲥ ⲙⲛ-ⲛⲁϯⲟⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁϯ-ⲟⲩⲣⲟⲧ ⲛⲁⲩ ϩⲙ-ⲡⲉⲕⲣⲁⲛ. ⲁⲩⲱ ϩⲛ-ⲧⲉⲕϭⲟⲙ ⲡⲙⲟⲛⲁⲣⲭⲏⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲧϣⲓⲃⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲙⲁ ⲛⲁⲓ ⲛⲟⲩϭⲟⲙ ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁⲧⲣⲉ-ⲛⲁϯⲟⲩⲱ ⲥⲟⲩⲱⲛⲅ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲉⲩⲥⲱⲧⲏⲣ.

ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲣⲉ-ⲧⲙⲁⲁⲩ ϭⲱ ⲉⲥⲥⲟⲡⲥⲡ ⲙⲡⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲁⲩⲱ [9]ⲡ(ⲉ)ⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲙⲟⲩϩ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ. ⲁⲩⲱ

---

[1] Ms. ⲉⲧⲃⲏⲧⲟⲩ, lies ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲟⲩ. [2] Ms. W. ⲉⲓⲣⲉⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲅ, Schw. ⲉϩⲣⲉⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲅ. [3] W. Schw. ⲁⲕⲧⲁⲙⲟⲟⲩ, Ms. ⲁⲕⲧⲁⲙⲓⲟⲟⲩ. [4] Ms. ⲇⲓⲁⲛⲟⲓⲁ, lies ⲧⲇⲓⲁⲛⲟⲓⲁ. [5] Ms. ⲁϥϭⲟⲗⲉϥ, lies ⲁϥϭⲟⲗϥ. [6] Ms. ⲟⲩⲣϣⲱⲛ, lies ⲛⲟⲩⲣϣⲱⲛ. y Das Blatt links zerstört, 28 × 16 cm. [7] W. Schw. ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ, Ms. ⲙⲁⲁⲩⲁⲁⲕ statt ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. [8] W. ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ausgel. [9] W. Schw. ⲡ(ⲉ)ⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ, lies ⲡⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ oder ⲡⲓⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ.

ⲉϥⲧⲁⲛϩⲟ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲥ ⲙⲛ-
ⲛⲉⲧⲛⲙⲙⲁⲥ [1]ⲉⲧⲏⲡ ⲉⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩ ⲛⲁⲥ
ⲛⲟⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲣⲱⲙⲉ [2]ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓ
ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲛϭⲓ
ⲡⲓⲥⲡⲓⲛⲑⲏⲣ ⲛⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ. ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁ-ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲣϣⲡⲏⲣⲉ
ⲙⲙⲟϥ. ϫⲉ-[3]ⲉⲛⲉϥϩⲏⲡ ⲧⲱⲛ ⲡⲉ ⲉⲙⲡⲁⲧϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ
ϩⲙ-ⲡⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲡⲁⲓ [4]ⲉⲛⲧⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛϩⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲡⲁⲓ ϩⲏⲡ | (108) p. 47ª. ⲧⲱⲛ ⲁⲩⲱ
ⲁⲩⲟⲩⲁϩⲟⲩ ⲛⲥⲱϥ ⲛϭⲓ ⲛϭⲟⲙ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ [5]ⲛⲉⲑⲏⲡ. ϣⲁⲛ-
ⲧⲟⲩⲉⲓ [6]ⲉⲡⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲡⲱϩ ⲉⲫⲓⲉⲣⲟⲛ
ⲙⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲁⲩⲱ ⲁϥϩⲟⲡϥ ϩⲛ-ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲛⲁⲓ ⲉⲛ-
ⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲉⲑⲏⲡ.

ⲁϥⲗⲁⲁⲩ ⲛⲟⲩⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁϥⲫⲟⲣⲓ ⲙⲙⲟϥ ϩⲙ-ⲫⲓⲉⲣⲟⲛ.
ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲛϭⲓ [7]ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙⲡⲉⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ.
ⲁⲩⲙⲉⲣⲓⲧϥ. ⲁⲩⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ϩⲛ-ϩⲉⲛϩⲩⲙⲛⲟⲥ. ⲉϩⲉⲛⲁⲧ-
ϣⲁϫⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲛⲉ ⲉϩⲉⲛⲁⲧϫⲟⲟⲩ ⲛⲉ [8]ϩⲛ-ⲗⲁⲥ ⲛⲥⲁⲣⲝ.
ⲉϣⲁⲩⲙⲟⲕⲙⲉⲕ ⲉⲣⲟⲟⲩ [9]ϩⲙ-ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ
ⲁϥϫⲓ ⲙⲡⲉⲩϩⲩⲙⲛⲟⲥ ⲁϥⲁⲁϥ ⲛⲟⲩⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ⲉⲛⲉⲩ-
ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉϥⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲥⲟⲃⲧ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ
ⲉⲛⲧⲟϣ ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ.

ⲁϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ϩⲓϫⲙ-ⲡⲁⲓⲱⲛ [10]ⲙⲡⲁⲛϩⲟⲗⲱⲛ ⲁⲩⲱ ⲁⲡ-
ⲧⲏⲣϥ ⲕⲓⲙ ⲙⲡⲉⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲡⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ ⲁⲩⲱ
ⲁⲡⲁⲓⲱⲛ ϣⲧⲟⲣⲧⲣ ⲁⲩⲱ ⲁϥϭⲱ ϫⲉ-ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲧⲉ-ⲛϥⲥⲟⲟⲩⲛ
ⲙⲙⲟϥ ⲁⲛ. ⲁⲩⲱ ⲁⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲡⲉⲟⲟⲩ ⲁϥϩⲙⲟⲟⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ
ⲁϥⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲑⲩⲗⲏ ⲁϥⲁⲁⲥ ⲙⲙⲉⲣⲟⲥ ⲥⲛⲁⲩ ⲁⲩⲱ

---

[1] W. ⲉⲧ ⲏⲡⲉⲣⲟⲥ. ⲓ statt ⲧ dubium. [2] W. ⲡⲏ. [3] W. Schw. ϫⲉ-ⲉⲛⲉϥϩⲏⲡ. lies ϫⲉ-ⲛⲉϥϩⲏⲡ. [4] Ms. ⲉⲛⲧⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲧⲏⲣϥ, lies ⲉⲛⲧⲁϥ-ⲟⲩⲟⲛϩ-ⲡⲧⲏⲣϥ oder ⲉⲛⲧⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ. [5] W. Schw. ⲛⲉⲑⲏⲡ, die Lücke zu klein, daher ⲉⲑⲏⲡ zu lesen. [6] W. ⲉⲩⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ. [7] W. u. Ms. ⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ. Schw. ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ. [8] Ms. ϩⲛ-ⲗⲁⲥ, lies ϩⲛ-ⲛⲗⲁⲥ. [9] Ms. ϩⲙ. ϩ scheint im Ms. ausgestrichen. [10] W. Schw. ⲙⲡⲁⲛϩⲟⲗⲟⲛ, Ms. ⲙⲡⲁⲛϩⲟⲗⲱⲛ.

ⲡⲭⲱⲣⲁ ⲥⲛⲧⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁϥϯ-ⲧⲟϣ ⲉⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲧⲉⲭⲱⲣⲁ.
ⲁⲩⲱ [1]ⲁϥⲧⲁⲙⲟⲟⲩ ϫⲉ-ϩⲉⲛⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉ ϩⲛ-ⲟⲩⲉⲓⲱⲧ ⲛⲟⲩⲱⲧ
ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲙⲁⲁⲩ ⲛⲟⲩⲱⲧ. ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲱⲧ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲁⲩ-
ⲟⲩⲱϣⲧ ⲛⲁϥ. ⲁϥϯ ⲛⲁⲩ ⲛⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲉⲧⲥⲁⲟⲩⲛⲁⲙ | (109[z])
p. 48[a]. ⲙⲙⲟϥ ⲁⲩⲱ [2]ⲁϥⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲱⲛϩ ϣⲁ-ⲉⲛⲉϩ.
ⲁⲩⲱ ⲧⲙⲛⲧⲁⲧⲙⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲉⲧⲥⲁⲟⲩⲛⲁⲙ ϫⲉ-
ⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲙⲡⲱⲛϩ. ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲥⲁϩⲃⲟⲩⲣ ϫⲉ-ⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲙ-
ⲡⲙⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲉⲧⲥⲁⲟⲩⲛⲁⲙ ϫⲉ-ⲧⲉ-
ⲭⲱⲣⲁ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲥⲁϩⲃⲟⲩⲣ ϫⲉ-ⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲙ-
ⲡⲕⲁⲕⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲉⲧⲥⲁⲟⲩⲛⲁⲙ ϫⲉ-
ⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲛⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲉⲧⲥⲁϩⲃⲟⲩⲣ
ϫⲉ-ⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲙⲡϩⲓⲥⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲛ-ϩⲉⲛⲧⲟϣ ⲟⲩⲧⲱⲟⲩ. ⲁⲩⲱ
ϩⲉⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ⲟⲩⲧⲱⲟⲩ. ϫⲉ-ⲉⲛⲉⲩⲛⲁⲩ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ.
ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲱ ⲛϩⲉⲛⲫⲩⲗⲁⲝ ϩⲓϫⲛ-ⲛⲉⲩⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ.
ⲁⲩⲱ ⲁϥϯ ⲛϩⲉⲛⲧⲁⲓⲟ ⲉⲛⲁϣⲱⲟⲩ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱϣⲧ ⲛⲁϥ.
ⲁⲩⲱ ⲁϥⲁⲁⲩ ⲛⲛⲟϭ ⲉϫⲛ-ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲁⲛⲧⲓⲗⲉⲅⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲟⲩ-
ⲱϩⲙ ⲛⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲉⲧⲥⲁⲟⲩⲛⲁⲙ
ⲉϩⲉⲛⲭⲱⲣⲁ ⲉⲛⲁϣⲱⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲁⲁⲩ ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲁⲝⲓⲥ.
ⲁⲩⲱ ⲁⲓⲱⲛ ⲁⲓⲱⲛ. ⲁⲩⲱ ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉ
ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ. ⲁⲩⲱ [3]ⲙⲡⲏⲩⲉ ⲙⲡⲏⲩⲉ.
ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲟⲡⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲙⲙⲁ ⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲛⲭⲱⲣⲏⲙⲁ
ⲭⲱⲣⲏⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲱϣ ⲛⲁⲩ ⲛϩⲉⲛⲛⲟⲙⲟⲥ ⲁϥϯ ⲛⲁⲩ
ⲛϩⲉⲛⲁⲛⲥⲙⲙⲉ. ϫⲉ-ϭⲱ ϩⲙ-ⲡⲁϣⲁϫⲉ ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ
ⲙⲡⲱⲛϩ ϣⲁ-ⲉⲛⲉϩ ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁⲧⲛⲛⲟⲟⲩ ⲛⲏⲧⲛ ⲛϩⲉⲛⲁⲩⲛⲁ-
ⲙⲓⲥ. ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁⲧⲁϫⲣⲱⲧⲛ ϩⲛ-ϩⲉⲛⲡⲛⲁ ⲛϭⲟⲙ | (110)
p. 49[a]. ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲛⲟⲩⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲉⲧⲉϩⲛⲏⲧⲛ. ⲁⲩⲱ
ⲙⲛ-ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁⲕⲱⲗⲩ ⲙⲙⲱⲧⲛ [4]ⲉⲡⲉⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲁϣϥ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧ-
ⲛⲁϫⲡⲟ ⲛⲏⲧⲛ ⲛϩⲉⲛⲁⲓⲱⲛ ⲙⲛ-ϩⲉⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ⲙⲛ-ϩⲉⲛⲡⲉ.

---

[1] Ms. ⲁϥⲧⲁⲙⲟⲟⲩ, lies vielleicht ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟⲟⲩ. [z] Blatt sehr verblasst und lückenhaft, 27×16 cm. [2] W. ⲁϥⲭ(ⲭ)ⲁⲣ(ⲍ)ⲉ. [3] Ms. ⲙⲡⲏⲩⲉ ⲙⲡⲏⲩⲉ, lies ⲙⲡⲏⲩⲉ ⲡⲏⲩⲉ. [4] W. richtig ⲉⲡⲉⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲁϣϥ, nicht ⲉⲡⲉⲧⲛⲟⲩⲁϣϥ.

ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲣⲉ-ⲛⲉⲡⲛⲁ ⲛⲛⲟⲉⲣⲟⲛ ⲉⲓ ⲛⲥⲉⲟⲩⲱϩ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ. ⲁⲩⲱ [1]ⲧⲉⲧⲛⲉⲣⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲛⲧⲉⲧⲛⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ-ⲛⲧⲉⲧⲛϩⲉⲛⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲁⲩⲱ [1]ⲧⲉⲧⲛⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥⲟ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛϩⲛⲧⲏⲩⲧⲛ. ⲁⲩⲱ ϥⲛⲁⲟⲩⲱϩ ϩⲙ-ⲡⲉⲧⲛⲁⲓⲱⲛ.

ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲁⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ ϫⲟⲟⲩ ⲛⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥϩⲟⲡϥ ⲉⲣⲟⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣⲁϣⲉ ⲛϭⲓ ⲛⲉϫⲡⲟ ⲛⲑⲩⲗⲏ ϫⲉ-ⲁⲩⲣ-ⲡⲉⲩⲙⲉⲉⲩⲉ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣⲁϣⲉ ϫⲉ-ⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ-ⲡⲉⲧϭⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲙⲟⲕϩ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲥⲟⲡⲥⲡ ⲙⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲑⲏⲡ ϫⲉ-ϯ-ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲁⲛ ⲛⲧⲛⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲁⲛ ⲛϩⲉⲛⲁⲓⲱⲛ ⲙⲛ-ϩⲉⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡⲉⲕϣⲁϫⲉ ⲛⲧⲟⲕ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ [2]ϩⲛⲧⲁⲕⲥⲙⲛⲧϥ ⲙⲛ-ⲡⲉⲕϩⲙϩⲁⲗ ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁⲧϣⲓⲃⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. [3]ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ⲡⲉ ⲡⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲩⲧⲟⲡⲁⲧⲱⲣ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ⲡⲉ ⲡⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ⲡⲉ [4]ⲡⲥⲓⲅⲏ. ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲁⲩⲱ ⲧⲡⲏⲅⲏ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲕ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ ⲡⲉ ⲡⲁⲧϩⲩⲗⲏ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲧϫⲱϩⲙ | (111[a]) p. 50[a]. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲉϥⲅⲉⲛⲉⲁ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲧⲛⲟⲓ ⲛⲧⲉϥϭⲓⲛⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ. ϩⲁⲓⲟ ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲓⲱⲧ ⲛⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲱⲧ ⲛⲁⲑⲁⲛⲁⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲛⲉⲑⲏⲡ. ⲁⲩⲱ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲱⲛϩ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁϩⲣⲏⲧⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲙⲓⲁⲛⲧⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲇⲁⲙⲁⲛⲧⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ

---

[1] Ms. ⲧⲉⲧⲛⲉⲣⲛⲟⲩⲧⲉ und ⲧⲉⲧⲛⲉⲛⲁⲩ dialektisch für ⲧⲉⲧⲛⲁⲣⲛⲟⲩⲧⲉ und ⲧⲉⲧⲛⲁⲛⲁⲩ. [2] Im Ms. steht ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⁖ ⲙⲛ ⲡⲉⲕϩⲙϩⲁⲗ, W. „⁖ ϩⲛⲧⲁⲕⲥⲙⲛⲧϥ sic margini additum“, Schw. fügt hinzu: „iam nihil ibi conspicitur, adest tamen nota ⁖ in marg.“, auch ich habe W's. Zusatz nicht finden können. ϩⲛⲧⲁⲕⲥⲙⲛⲧϥ giebt keinen Sinn, vielleicht ist ⲉⲛⲧⲁⲕⲥⲙⲛⲧϥ zu lesen. [3] Ms. und W. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ, Schw. ausgelassen. [4] Ms. ⲡⲥⲓⲅⲏ statt ⲧⲥⲓⲅⲏ. [a] Blatt sehr verblasst und lückenhaft, 28 × 16 cm.

ⲛϣⲟⲣⲡ ⲙⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲁⲩⲱ ⲙⲛ-[1]ⲡⲉⲧϩⲓⲑⲏ [2]ⲙⲙⲙⲁⲕ. ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲡⲉⲛϣⲗⲏⲗ ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲛϣⲗⲏⲗ ⲛϩⲏⲧϥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲉⲧϩⲏⲡ ϩⲙ-ⲙⲁ ⲛⲓⲙ. ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲛ ⲛⲅⲧⲛⲛⲟⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲛϩⲉⲛⲡⲛⲁ ⲛⲁⲥⲱ̇ⲙⲁⲧⲟⲥ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲩⲛⲁⲟⲩⲱϩ ⲛⲙⲙⲁⲛ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉ-ⲧⲥⲁⲃⲟⲛ ⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲛⲉⲣⲏⲧ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲁⲛ. ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲟⲩⲱϩ ⲛϩⲏⲧⲛ ⲛⲧⲛϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ ⲛⲥⲱⲙⲁ ϫⲉ-ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲙⲁⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲅϯ-ⲧⲱϣ ⲉⲡⲉⲛϩⲱⲃ ⲁⲩⲱ ⲛⲅⲧⲁϩⲟϥ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ. ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡⲧⲱϣ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲑⲏⲡ. ⲁⲩⲱ ⲛⲅⲧⲟϣⲛ ϩⲱⲱⲛ ϫⲉ-[3]ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲟⲩⲕ.

ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩ ⲛϩⲉⲛⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲣⲉϥⲇⲓⲁⲕⲣⲓⲛⲉ. ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲡⲧⲱϣ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉⲑⲏⲡ. ⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩⲥⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡⲧⲱϣ ⲛⲛⲉⲑⲏⲡ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥⲙⲛ-ⲧⲁⲝⲓⲥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡϫⲓⲥⲉ ⲁⲩⲱ [4]ⲕⲁ-ⲡⲧⲱϣ ⲉⲑⲏⲡ. ⲁⲩⲁⲣⲭⲓ ϫⲓⲛ ⲙⲡⲉⲥⲏⲧ ϣⲁ- | (112) p. 51a. ϩⲣⲁⲓ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲣⲉ-ⲡⲕⲱⲧ ⲛⲁⲧⲱⲱⲙⲉ ⲉⲛⲉϥⲉⲣⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲙⲡⲕⲁϩ ⲛⲁⲏⲣ ⲙⲙⲁ ⲛϣⲱⲡⲉ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ-[5]ⲉⲧⲉϭⲱ ϩⲓ-ϫⲱϥ [6]ϣⲁⲛⲧⲁϫⲣⲟ ⲛⲛⲉⲧⲙⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲙⲟⲟⲩ. ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ ⲡⲙⲁ ⲛϭⲟⲉⲓⲗⲉ ⲛⲁⲙⲉ. ⲙⲡϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲁⲓ ⲡⲙⲁ ⲛⲧⲙⲉⲧⲁ-ⲛⲟⲓⲁ. ⲙⲡϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲁⲓ ⲛⲁⲛⲧⲓⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲁⲉⲣⲟⲇⲓⲟⲥ. ⲙⲛ-ⲛⲥⲱⲥ ⲧⲡⲁⲣⲟⲓⲕⲏⲥⲓⲥ ⲧⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲙⲡϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲁⲓ ⲛⲁⲛⲧⲓ-ⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ. ϩⲙ-ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ϣⲁⲩϫⲱⲕⲙ ⲉⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲡⲉⲧⲟ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϫⲱⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲕⲱ ⲛϩⲉⲛϭⲟⲙ ⲙⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ϩⲓϫⲛ-ⲧⲡⲏⲅⲏ ⲙ-ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲱⲛϩ. ⲛⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲩⲛⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩⲛⲏⲩ. ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲛϭⲟⲙ ⲉⲧϩⲓϫⲙ-ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲛϩ. ⲙⲓⲭⲁⲣ ⲙⲛ-ⲙⲓⲭⲉⲩ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩⲧⲃⲃⲟⲟⲩ ϩⲓⲧⲛ-ⲃⲁⲣⲫⲁⲣⲁⲅⲅⲏⲥ ⲁⲩⲱ ⲙⲡϩⲟⲩⲛ ⲛⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙⲡϩⲟⲩⲛ ⲛⲛⲁⲓ ⲧⲁⲗⲏ-

---

[1] Ms. ⲡⲉϩⲓⲑⲏ. [2] Ms. ⲙⲙⲁⲕ, lies ⲙⲙⲟⲕ. [3] Ms. ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲟⲩⲕ, besser ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲉ ⲛⲟⲩⲕ. [4] Ms. ⲕⲁ, lies ⲕⲁⲧⲁ. [5] W. Schw. ⲉⲧⲉϭⲱ, lies ⲉⲩⲉϭⲱ. [6] Ms. ϣⲁⲛⲧⲁϫⲣⲟ, lies ϣⲁ-ⲛⲧⲁϫⲣⲟ.

ⲑⲓⲁ ⲛⲁⲙⲉ ⲉⲣⲉ-[1]ⲧⲡⲓⲥⲧ ⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙⲙⲁⲩ ⲙⲛ-[2]ⲡⲉⲡⲣⲱⲛⲧⲟⲥ
ⲓⲥ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲙⲛ-ⲡⲁⲉⲣⲟⲇⲓⲟⲥ ⲙⲛ-ⲡⲉϥⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ.
ⲁⲩⲕⲱ ⲙⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲥⲉⲗⲗⲁⲱ ⲙⲛ-ⲉⲗⲉⲓⲛⲟⲥ ⲙⲛ-
ⲍⲱⲅⲉⲛⲉⲑⲗⲏⲥ ⲙⲛ-[3]ⲥⲉⲗⲙⲉⲗⲭⲉ ⲙⲛ-ⲡⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ⸗
ⲛⲁⲓⲱⲛ. ⲁⲩⲕⲱ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛϥⲧⲟⲟⲩ ⲙⲫⲱⲥⲧⲏⲣ ⲏⲗⲏⲗⲏⲑ
[4]ⲇⲁⲩⲉⲓⲇⲉ ⲱⲣⲟⲓⲁⲏⲗ. . . . .
. . . .
. . . .

(113[5]) p. 52^{a}.

. . . . . ⲛⲁⲧ⸗][5]ⲧⲁϩⲟϥ ⲙⲡⲟⲩⲧⲁϩⲟϥ
ⲙⲡⲉ⸗][6]ⲓⲱⲧ ⲛⲛⲓⲡⲧⲏⲣϥ ⲁⲩ⸗
ⲱ] . . . . . . [7]ⲛⲛⲓⲡⲧⲏⲣϥ. ⲁⲩⲱ
. . . . ⲟⲛ ⲛⲛⲉⲓⲡⲧⲏⲣϥ
ⲁⲩⲱ ⲛ⸗][8]ⲁⲛⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲛⲁϩⲟⲣⲁ⸗
ⲧⲟⲥ ⲛⲁⲧ⸗]ⲥⲟⲩⲱⲛϥ. ⲛⲁⲡⲉⲣⲁⲛ⸗
ⲧⲟⲥ ⲁⲩⲱ] ⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ. ⲛⲁⲧ⸗
ⲧⲁϩⲟϥ] [9]ⲉⲧⲉϥϩⲓⲕⲱⲛ ⲛⲁⲧ⸗
ϭⲙϭⲱ⸗][10]ⲙⲥ. ⲛⲁⲧⲛⲣⲁⲧⲥ. ⲉⲣⲉ-
ⲡⲉϥ⸗]ⲟⲣⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲥ
. . . ⲣⲙ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ. ⲛ⸗
ⲧⲟⲥ] [11]ⲉⲧϯ-ⲧⲟϣ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ϩⲛ-ⲧⲉ⸗]ⲥⲙⲛⲧⲁⲧⲥⲱⲙⲁ. ⲛⲧⲟⲥ
ⲉⲧϯ-ⲧⲟ⸗][12]ϣ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ϩⲛ-ⲟⲩ⸗
ⲁⲥⲱ⸗][13]ⲙⲁⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ϩⲛ-ⲟⲩⲙⲛⲧ⸗

---

[1] W. ⲡⲓⲥⲧⲥⲟⲫⲓⲁ, Ms. ⲧⲡⲓⲥⲧ ⲥⲟⲫⲓⲁ, lies ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲥⲟⲫⲓⲁ. [2] W. Schw. ⲡⲉⲡⲣⲟⲟⲛⲧⲟⲥ. [3] W. ⲥⲉⲗⲙⲉⲗⲭⲉ. [4] W. ⲇⲁⲩⲉⲓⲑⲉ, Ms. ⲇⲁⲩⲉⲓⲇⲉ statt ⲇⲁⲩⲉⲓⲇ. [5] Dieses Blatt schon zu W's. Zeit auf der linken Seite zerstört. [5] W. ϩⲟ ⲙⲡⲟⲩⲧⲁϩⲟϥ. [6] W. nur ⲛⲛⲓⲡⲧⲏⲣϥ. [7] Nach Schw. haec linea non exstat in O., doch unrichtig. [8] W. ⲟⲩⲥⲓⲟⲥ, Schw. ⲙⲛⲟⲩⲥⲓⲟⲥ. [9] W. ⲧⲉϥϩⲓⲕⲱⲛ. [10] W. nur ⲛⲁⲧⲛⲣⲁⲧⲟ. [11] W. ⲧϯⲧⲟϣ. [12] W. nur ⲉⲣⲟⲟⲩ, Schw. ⲙⲉⲣⲟⲟⲩ, Ms. ϣⲉⲣⲟⲟⲩ, zu ergänzen [ⲉⲧϯⲧⲟ]ϣ. [13] W. ⲙⲁⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲛⲧ ausgelassen.

ⲁ=]¹ⲛ(ⲟ)ⲩⲥⲓⲟⲥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ=
ⲁⲡⲟϩⲣⲏⲧⲟⲥ. ⲛⲁϩⲣⲏⲧⲟⲥ. ⲛ=
ⲁⲕⲁⲧⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ. ⲛⲁϩⲟⲣⲁ=
ⲧⲟⲥ. ⲛⲁⲙⲉⲧⲣⲏⲧⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲛ=
ⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ. ⲡⲁⲓ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ
ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲁϥⲛⲧϥ ⲉⲡϣⲓ
ⲛⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ. ⲁⲩⲱ ²ⲧⲉⲡⲓⲛⲟⲓ=
ⲁ ⲛⲧⲉϥⲙⲛⲧⲛⲟϭ ⲉⲁϥⲛⲧⲥ
ⲉⲡϣⲓ ⲛⲧⲙⲛⲧⲁⲛⲟⲩⲥⲓⲟⲥ. ϣⲁⲛ=
ⲧϥⲁⲁⲩ ⲛⲁⲛⲟⲩⲥⲓⲟⲥ. ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ
ⲉⲩⲁⲧⲧⲁϩⲟϥ ⲡⲉ. ϩⲓⲧⲛ-ⲡⲉϥⲙⲉ=
ⲗⲟⲥ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲁϥⲁⲁϥ ³ⲛⲧⲟ=
ⲡⲟⲥ ⲛⲛⲉϥⲙⲉⲗⲟⲥ. ⲉⲧⲣⲉⲩ=
ⲟⲩⲱϩ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲥⲟⲩ=
ⲱⲛϥ ϫⲉ-⁴ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ
ⲁⲩⲱ ϫⲉ-ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲡⲣⲟⲃⲁ=
ⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲧⲉϥϣⲟ=
ⲣ]ⲡ ⲛⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲧⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲥⲣ-⁵ⲧⲟ=
ⲡⲟⲥ ⲛⲁⲩ. ⲉⲁⲥⲁⲁⲩ ⲛⲁⲛⲟⲩⲥⲓⲟⲥ
⁶(ϫ)ⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲩⲉⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⁷ⲛⲉϥⲟ
ⲅ]ⲁⲣ ⲡⲉ ⲛⲁⲧⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⁸ϩⲓⲧⲛ-ⲟⲩ=

4) p. 53ᵃ.

ⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲡⲁⲓ ⲁϥⲣ-ⲧⲉϥ . . . . [ⲛ=
ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ [ⲛⲟⲩ . . . . .
ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛⲟ[ⲩ . . . . . ⲁⲩ=
ⲱ ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⁹ⲛⲟⲩⲁ . . . .
ϯϣⲱ?ⲡⲉ ⲛⲁⲩ ϩⲛ-ⲧ=[ⲉⲡⲓⲛⲟⲓⲁ ⲛ=

¹ W. ⲥⲓⲟⲥ. ² W. Schw. ⲧⲉⲧⲛⲛⲟⲓⲁ, Ms. ⲧⲉⲡⲓⲛⲟⲓⲁ. ³ W. Schw. ...ⲧⲟⲥ. ⁴ W. ⲛⲧⲟϥ ausgelassen. ⁵ W. Schw. ⲧⲟ..ⲧⲟⲥ. ⁶ W. (ⲉⲕ) ⲙⲉⲉⲧⲉⲥⲟⲩⲱⲛϥ, ⁷ W. ⲛⲉϥⲟ...ⲡⲉ, Schw. ⲛⲉϥⲟ..ⲣⲡⲉ, Ms. ⲟ [ⲅ]ⲁⲣ ⲡⲉ. ⁸ W. Schw. ϩⲓⲧⲛ, Ms. vielleicht ϩⲁⲧⲛ. ⁹ W. ⲛⲟⲩ..

ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲛⲟϭ. ⲁϥⲛ⸗[ⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ
ϩⲛ-ⲧⲉϥⲉⲡⲓⲛⲟⲓⲁ [1]ⲁⲩ⸗[ⲣ-ⲁⲛⲟⲩ⸗
ⲥⲓⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲛⲉϥⲙⲙⲉⲗⲟⲥ [ⲛⲧⲟⲟⲩ
ϫⲉ ⲙⲡⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ϩⲉⲛⲁⲧ⸗[ⲧⲁϩⲟⲟⲩϥ
ⲛⲉ. ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲙⲙⲟ⸗[ⲟⲩ ⲉⲓⲣⲉ
ⲛⲟⲩⲧⲃⲁ ϩⲛ-ⲛⲉϥⲙⲉⲗⲟ⸗[ⲥ ⲁⲩ⸗
ⲱ ⲁⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟ⸗[ϥ ⲙⲡ⸗
[2]ϣⲏⲏⲣⲉ ϫⲉ-ⲡⲉϥϫⲏⲕ ϩⲁⲣ⸗[ⲟϥϥ ⲡⲉ
ⲁⲩⲱ [3]ⲁⲡⲓⲱⲧ ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ [ⲙⲙⲟϥ
ⲙⲡⲉϥϣⲏⲣⲉ [4]ϩⲓϩⲟⲩⲛ ⲙⲙ⸗[ⲟⲟⲩ ϫⲉ-
ⲉⲩⲉⲥⲟⲩⲱⲛϥ ϩⲓϩⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ
ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲣⲁⲛ ⲕⲓⲙ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲓϩⲟⲩⲛ
ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉⲩⲛⲁⲩ ⲉⲡⲓⲁⲧ⸗
ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ. ⲛⲁⲧⲥⲟⲩⲱⲛϥ. ⲁⲩ⸗
ⲱ ⲁⲩϯ-ⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡⲓⲟⲩⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ.
ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ. ⲁⲩ⸗
ⲱ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲛⲟⲉⲣⲟⲛ. ⲉⲁⲩϯ-ⲉ⸗
ⲟⲟⲩ [5]ⲙⲡⲓϣⲟⲙⲛⲧ ⲉⲧⲟ ⲛⲟⲩⲁ
ⲛⲟⲩⲱⲧ ϫⲉ-ⲉⲛⲧⲁⲩⲣ-ⲁⲛⲟⲩⲥⲓ⸗
ⲟⲥ [6]ⲉⲧⲃⲏⲧϥ. ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲓⲱⲧ ϥⲓ ⲙⲙ⸗
ⲡⲉⲩⲉⲓⲛⲉ ⲧⲏⲣϥ ⲁϥⲁⲁϥ ⲛⲟⲩⲡⲟ⸗
ⲗⲓⲥ ⲏ ⲛⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲁϥⲍⲱⲅⲣⲁⲫⲓ
ⲛⲛⲓⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲣⲟϥ. ⲉⲧⲉ-ⲡⲁⲓ ⲡⲉ
ⲛⲉⲓⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲡⲟⲩ⸗[ⲁ
ⲡⲟⲩⲁ ⲥⲟⲩⲱⲛϥ ϩⲛ-ϯⲡⲟⲗⲓⲥ.
ⲁⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ [7]ϯ ⲛϩⲉⲛⲧⲃⲁ ⲛⲉⲟ⸗[ⲟⲩ
ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲣⲱⲙⲉ ⲏ ⲉⲧⲡⲟⲗⲓ⸗[ⲥ
ⲙⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧϩⲙ-ⲡⲧⲏⲣϥ. ⲁⲩⲱ [ⲁ⸗

---

[1] W. ⲁⲥ.. [2] Ms. ϣⲏⲏⲣⲉ, lies ϣⲏⲣⲉ. [3] W. ⲁ ausgel. [4] W. ϩⲓϩ..ⲟⲩⲛ, Schw. ϩⲓⲟⲩⲛ, Ms. ϩⲓϩⲟⲩⲛ. [5] W. ⲙⲡⲓϣⲟⲙⲛⲧ. [6] Ms. ⲉⲧⲃⲏⲧϥ, lies ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ. [7] W. Schw. ϯ ausgelassen.

ⲡⲓⲱⲧ ϥⲓ ⲙⲡⲉⲟⲟⲩ. ⲁϥⲁⲁϥ ⲛⲉ-[ⲛ-
ⲁⲩⲙⲁ ϩⲓⲃⲟⲗ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ. ⲡⲁⲓ ⲉⲛ...

21r) p. 54a.

. . . .
. . . . ⲉϩⲟⲩⲛ [1]ⲙⲙⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲁϥ-
ⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛϩⲏⲧϥ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙ-
ⲫⲓⲉⲣⲟⲛ ⲙⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ. ⲁⲩⲱ
ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲛⲉϥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩ(ⲃⲏⲛ)
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ
ⲛϣⲉ ⲛⲧⲃⲁ ⲛⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ϣⲁ-
ⲧⲛ-ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲧⲃⲁ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲁ-
ⲙⲓⲟ ⲙⲡⲉϫⲟⲩⲱⲧ ⲛⲧⲏⲏⲃⲉ
ⲙⲡⲓⲛⲉ ⲛⲧⲇⲉⲕⲁⲥ ⲥⲛⲧⲉ ⲧⲇⲉ-
ⲕⲁⲥ [2]ⲉⲑⲏⲡ ⲙⲛ-ⲧⲇⲉⲕⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩ-
ⲟⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟ
[3]ⲛϩⲗⲡⲉ ⲛϩⲏⲧϥ ⲙⲡⲓⲛⲉ ⲛⲧⲙⲟ-
ⲛⲁⲥ ⲉⲑⲏⲡ ϩⲙ-ⲡⲥⲏⲑⲉⲩⲥ. ⲁⲩⲱ
ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟ [4]ⲙⲡⲛⲟϭ ⲙⲙⲁϩⲧ ⲙ-
ⲡⲓⲛⲉ [5]ⲙⲡⲥⲏⲑⲉⲩⲥ ⲉⲧⲟ ⲛϫⲟ-
ⲉⲓⲥ ⲉϫⲙ-ⲡⲉⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ. ⲁⲩⲱ ⲁϥ-
ⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲛⲕⲟⲩⲓ [6]ⲙⲁϩⲧ ⲙⲡⲓⲛⲉ
[7]ⲛϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲉⲡϫⲓⲛⲧ ⲙⲡⲥⲏⲑⲉⲩⲥ.
ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲧⲉϥⲙⲛⲧⲣⲁ
ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲥⲁⲛϩⲟⲩⲛ ⲙ-
ⲫⲓⲉⲣⲟⲛ [ⲙⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ . . . . .
. . . .
. . . .
. . . . ⲙⲙⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛ-

r Das ganze Blatt sehr zerstört, der letzte Teil verloren, 15 1/2 × 2 cm. [1] W. ⲙⲙⲟⲥ. [2] W. ⲉⲑϥⲡⲙⲛⲧⲇⲉⲕⲁⲥ. [3] W. Schw. ⲛⲉⲗⲡⲉ, ⲛϩⲗⲡⲉ, lies ⲛⲛϩⲗⲡⲉ. [4] W. ⲉⲛⲛⲟϭ. [5] ⲙⲡⲉϥⲑⲉⲩⲥⲉⲩ· ⲟ. [6] Ms. ⲧ, lies ⲙⲙⲁϩⲧ. [7] W. ⲛϩⲉⲛⲛⲁ ⲉⲧϫⲓ ⲛⲧⲙ.

ⲛⲉϥⲡⲁⲧ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉ-
ⲣⲏⲙⲟⲥ ⲙⲛ-[1]ⲡⲁⲛⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ
ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲓ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ ⲁⲩⲱ
ⲉⲩⲣⲁϣⲉ ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛⲁⲟⲩϫⲁⲓ. ⲁⲩ-
ⲱ ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲛⲉϥⲙⲉⲗⲟⲥ ⲙⲡⲧⲩ-
ⲡⲟⲥ ⲙⲡⲃⲁⲑⲟⲥ ⲉⲧⲉⲣⲉ-ϣⲙⲧϣⲉ
ⲥⲉⲧⲏ [2]ⲙⲛⲛⲧⲉ(ⲓⲱⲧ) ⲛϩⲏⲧϥ [3]ⲕⲁ-
ⲧⲁ-ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ

(122) p. 55ᵃ.

. . . . [ⲁⲩ-
ⲱ ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟ [4]ⲛϥⲱⲉ ⲛϩⲏⲧϥ
ⲙⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲛⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙ-
ⲡⲉⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲙⲁϩϥ
ⲙⲙⲛⲧⲥⲁⲃⲉ ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲡⲁⲛ-
ⲥⲟⲫⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲙⲁϩϥ ⲙⲙⲩⲥ-
ⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ϩⲓϩⲟⲩⲛ ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲥⲏ-
ⲑⲉⲩⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲙⲁϩϥ ϩⲓⲃⲟⲗ
ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲁⲧⲡⲱϣ. ⲁⲩⲱ ⲁϥ-
ⲧⲁⲙⲓⲟϥ ⲉϥⲟ ⲛⲁⲧⲁⲙⲁϩⲧⲉ
ⲙⲙⲟϥ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ [5]ⲙⲡⲁⲧⲁ-
ⲙⲁϩⲧⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲧϩⲛ-ⲙⲁ ⲛⲓⲙ
ⲉⲧⲟ ⲛⲟⲩⲁ ⲛⲟⲩⲱⲧ ϩⲙ-ⲡⲧⲏ-
ⲣϥ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲧⲁϩⲟ ⲙⲙⲟϥ ⲁⲛ.
ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟϥ ⲉϥⲕⲱⲧⲉ ⲉϩⲟ̄ⲩ̄
[6]ⲉⲛⲉϥϣⲉⲣⲏⲩ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡ-
[7]ⲕⲁⲗⲩⲡⲧⲟⲥ ⲉⲧϩⲱⲃⲥ ⲛⲙ-
ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲑⲏⲡ. ⲁⲩⲱ

[1] W. ⲡⲁⲛⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ, lies ⲡⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ oder ⲡⲡⲁⲛⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ. [2] Ms. ⲙⲡⲛⲧⲉⲓⲱⲧ, lies ⲙⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ. [3] W. richtig ⲕⲁⲧⲁ, nicht ⲕⲁⲕⲁ. [4] W. ⲛϥⲱⲉ „sic ⲉ vel ⲑ, Schw. ⲛϥⲱⲉ. [5] W. ⲙⲡⲓⲁⲧⲁⲙⲁϩⲧⲉ. [6] W. ⲉⲛⲉⲧ-ⲉⲣⲏⲩ. [7] W. ⲕⲁⲙⲡⲧⲟⲡⲟⲥ.

[1]ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟ [2]ⲛⲧⲉϥⲟⲩⲣⲏⲧⲉ ⲛⲟⲩ⸗
ⲛⲁⲙ] [3]ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲁⲧⲡⲱϣ
. . . . ϫⲉ-ⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲛ⸗
[ⲟⲩⲛⲁⲙ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲙⲡⲉ⸗]
ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲕⲟⲟϩ ⲙⲡⲧⲩ⸗[ⲡⲟⲥ ⲛ⸗]
[4]ⲧⲉϥⲧⲟ ⲙⲡⲩⲗⲏ. ⲁⲩⲱ ⲁϥ⸗
ⲧⲁⲙⲓⲟ ⲙⲡⲙⲉⲣⲟⲥ ⲥⲛⲁⲩ ⲙⲡⲧⲩ⸗
ⲡⲟⲥ ⲛⲙⲙⲩⲣⲓⲁⲣⲭⲟⲥ [5]ⲛⲉⲧϩⲓⲧ‿⸗
ⲛⲁⲙ [6]ⲙⲛ-ⲛⲉⲧϩⲓϩⲃⲟⲩⲣ. ⲁⲩⲱ ⲁϥ⸗
ⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲛⲉϥⲁⲛⲁⲅⲕⲁⲓⲟⲛ ⲙ⸗
ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲛⲉⲧⲃⲏⲕ [7]ⲉⲃⲟⲗ
ⲙⲛ-ⲛⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ. ⲁⲩⲱ ⲁϥ⸗
ⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲧⲕⲉϩⲧⲉ ⲥⲛⲧⲉ ⲙ⸗

6[d]) p. 56ᵃ.

ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡ](ⲕ)ⲁⲣ(ⲱ)⸗[ϥ . . . . . .
. . . . (ⲉⲃ)ⲟ(ⲗ) . . . .
. . . . ⲉⲧⲉⲣⲉϩ [8]ⲁϥⲧⲁ⸗[ⲙⲓⲟ
. . . . ⲛϩ[ⲏ]ⲧϥ ⲉ⸗[ⲣⲉ ⲧⲟⲩⲉⲓ
ⲙⲡ⸗]ⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲁⲫⲣ(ⲏⲇⲱⲛ)
ⲧ⸗]ⲕⲉⲟⲩⲉⲓ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙ⸗[ⲙⲟⲩ⸗
ⲥ]ⲁⲛⲓⲟⲥ. ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟ
. . [9]ⲡ ⲛⲛⲉϥⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ [10]ⲧⲟⲩⲉ[ⲣ⸗
ⲏⲧ⸗]ⲉ [11]ⲛⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ
ⲛⲧ⸗]ⲡⲁⲛⲇⲏⲗⲟⲥ ⲁⲩⲱ [12]ⲧⲟⲩⲉⲣⲏ⸗

---

[1] W. Schw. ⲁϥⲧ . . . . ⲧⲉϥⲟⲩⲃⲏⲧⲉ. [2] W. Schw. ⲧⲉϥⲟⲩⲃⲏⲧⲉ, Ms. ϥⲟⲩⲣⲏⲧⲉ statt ⲛⲧⲉϥⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ. [3] W. Schw. . . . . ⲡⲟⲥ. [4] W. ⲧⲉϥⲧⲏⲩ. [5] Ms. ⲛⲉⲧϩⲓⲧ‿ⲛⲁⲙ, lies ⲛⲉⲧϩⲓⲟⲩⲛⲁⲙ. [6] W. ⲙⲁ. [7] W. ⲙⲃⲟⲗ. [d] W. diese Seite nicht abgeschrieben, er bemerkt: haec pagina vix legi est. Aliquoties occurit ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ et finit cum voce ϯⲥⲙⲟⲩ. Blatt sehr zerstört, 26½ × 12½ cm. Die ersten 4 Zeilen sind unlesbar. [8] Schw. ⲁϥ... [9] Ms. ...ⲡ? [10] Schw. (ⲧⲟⲧⲉ). [11] Schw. ⲡ..ⲙ. [12] Schw. ⲧⲟⲩⲉⲓⲣⲏ.

ⲧⲉ ⲛ⸗]ϩⲃⲟⲩⲣ [1]ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ [2]ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ
ϩⲓⲡ⸗]ⲉⲥⲏⲧ [3]ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ
ⲡⲣ⸗]ⲱⲙⲉ [4]ⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲓⲟϥ ⲕⲁⲧⲁ-ⲡ⸗
ⲁⲓ⸗]ⲱⲛ [5]ⲡⲁⲓⲱⲛ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉⲛ⸗
ⲧⲁ-]ⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲉⲓ [ⲉⲥⲟⲩⲱⲛϥ
ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲡⲁⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲡ[ⲁⲓ
ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. ⲉⲩⲛⲟ[ⲩ⸗
ⲧⲉ ϩⲱⲱϥ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲁϩⲟⲣⲁ⸗
ⲧⲟⲥ ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ
ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲡⲁⲛⲏⲣⲉⲙⲟⲥ
ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲡⲉ.
ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲁⲥⲁⲗⲉⲩⲧⲟⲥ ⲡⲉ. ⲡⲁⲓ
[6]ⲉϣϣⲉ ⲁⲛ ⲉⲥⲁϩⲟⲩ
ⲉϣϣⲉ ⲉⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ [7]ⲉϥϫⲱ ⲙ⸗
ⲙⲟⲥ ϫⲉ-ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲓⲱⲧ
ⲛ⸗]ⲉⲓⲱⲧ ⲛⲓⲙ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ϯⲥⲙⲟⲩ
ⲉ⸗]ⲣⲟⲕ ⲡⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ
ⲉⲧ⸗]ⲟⲩⲟⲧⲃ ⲉⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲛⲓⲙ.
ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ
ⲛ⸗]ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧϩⲓⲧⲡⲉ ⲛⲁⲭⲱⲣⲏ⸗
ⲧⲟ⸗]ⲥ ⲛⲓⲙ. ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲁ⸗
ϩⲣ⸗]ⲏⲧⲟⲥ [8]ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧϩⲁⲑⲏ
ⲛ⸗]ⲁϩⲣⲏⲧⲟⲥ ⲛⲓⲙ. ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣ(ⲟⲕ)
ⲡⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ [ⲉⲧⲟⲩ⸗
ⲟⲧⲃ ⲉⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲥ ⲛⲓⲙ. [ϯⲥⲙⲟⲩ[9]

---

[1] Schw. ⲙⲛⲧⲟⲡⲟⲥ. [2] Schw. ⲛⲧⲙⲁⲩ. [3] Schw. ⲧⲏⲣ... [4] Schw. ⲛⲧⲉⲩⲧⲁ.... [5] Schw. ⲡⲁⲓⲱⲛ. [6] Schw. ⲉϣϣⲉ ⲉⲥⲁϩⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ, Ms. ⲉϣϣⲉ ⲁⲛ ⲉⲥⲁϩⲟⲩ übergeschrieben über ⲉϣϣⲉ ⲉⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ (Schw. ausgel.). [7] Ms. ⲉϥϫⲱ, besser ⲉⲩϫⲱ? [8] Schw. ⲛⲓⲙ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. [9] Schw. fügt hinzu „in altera parte“

. . . . ⲟⲟ
. . . . ⲟⲩⲥ
. . . . ⲁⲩ

5) p. 57ᵃ.

ⲉⲣⲟⲕ ⲡ....ⲏ ⲛ(ⲟ)........[ⲛⲟⲩ⸗
ⲟⲉⲓⲛ [ⲛⲓⲙ. ϯⲥ⸗]ⲙⲟⲩ [ⲙⲡⲓⲁⲧϣⲁ⸗
[1]ϫⲉ ⲉⲣⲟϥ [2]ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. [ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉ⸗
ⲣⲟⲕ ⲡⲓⲁⲧⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲣ⸗[ⲟϥ ⲙⲙⲓⲛ
ⲙⲙⲟϥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ϯ⸗[ⲥⲙⲟⲩ ⲉ⸗
ⲣⲟⲕ ⲡⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ ⲛ⸗[ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.
ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲁⲩⲧⲟ⸗[ⲫⲩⲏⲥ? (ⲅⲉⲛⲏⲥ)
ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣ⸗[ⲟⲕ ⲡⲉ⸗
ⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ [ⲉⲧⲟⲩ⸗
ⲟⲧⲃ ⲉⲡⲣⲟⲡⲁⲧⲱⲣ ⲛⲓⲙ. [ϯⲥⲙⲟⲩ
ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟ⸗[ⲉⲓⲛ
ⲉⲧϩⲁⲑⲏ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛ⸗[ⲓⲙ. ϯ⸗
ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲧⲉⲡⲓⲛⲟⲓⲁ [ⲛⲟⲩ⸗
ⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧⲟⲩⲟⲧⲃ ⲉⲉⲡⲓⲛ⸗[ⲟⲓⲁ
ⲛⲓⲙ. ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ [3]ⲡⲛⲟ⸗[ⲩⲧⲉ
ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧϩⲁⲑⲏ ⲛⲛⲟⲩ⸗[ⲧⲉ
ⲛⲓⲙ. ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲧⲉⲅⲛⲱ⸗
ⲥⲓⲥ ⲉⲧⲟ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲅⲛⲱⲥⲓⲥ
ⲛⲓⲙ. ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲁⲅⲛⲱⲥ⸗
ⲧⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧϩⲁⲑⲏ ⲛⲁⲅ⸗

. . . . ⲥ.ⲡⲁ
. . . . ϥ.ⲁⲩ
. . . . ⲙⲡⲧⲩⲡ
. . . . ⲉⲃⲟⲗ
. . . . ⲉⲓⲣⲉ
. . . . ⲱⲁ
. . . . ⲡ
. . . . ⲁ

in diese Schlussbuchstaben von elf Zeilen zu setzen sind weiss nicht, denn zu diesem Blatte können sie nicht gehören; wahrinlich sind sie Fragmente eines verlorenen Blattes; jetzt nicht r vorhanden. [1] W. ⲥⲉ. [2] W. ⲛⲟⲩⲥⲉ. [3] W. ⲡⲛ...

ⲛⲱⲥⲧⲟⲥ ⲛⲓⲙ. ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ
ⲡⲏⲣⲉⲙⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧϩⲁⲑ⸗[ⲛ
ⲛⲏⲣⲉⲙⲟⲥ ⲛⲓⲙ. ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣ⸗[ⲟⲕ
ⲡⲡⲁⲛⲧⲟⲇⲩⲛⲁⲙⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓ⸗[ⲛ
ⲉⲕⲟⲩⲟⲧⲃ ⲉⲡⲁⲛⲧⲟⲇⲩⲛⲁⲙ⸗[ⲟⲥ
ⲛⲓⲙ. ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲉⲧ⸗[ⲣⲓⲇⲩ⸗
ⲛⲁⲙⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ⲉⲕⲟⲩⲟ⸗]ⲧⲃ
ⲉⲧⲣⲓⲇⲩⲛⲁⲙⲟⲥ ⲛⲓⲙ. ϯⲥⲙ⸗[ⲟⲩ
ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲓⲁⲧⲇⲓⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛⲟⲩ⸗[ⲟⲉⲓⲛ
ⲛⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲡⲉⲧⲇⲓⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛ⸗[ⲟⲩⲟ⸗
ⲉⲓ⸗]ⲛ ⲛⲓⲙ. ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲫⲓⲗⲓ⸗
ⲕⲣⲓⲛⲉⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲕⲟⲩⲟⲧⲃ
ⲛϩⲓⲗⲓⲕⲣⲓⲛⲉⲥ ⲛⲓⲙ. ϯⲥⲙⲟ(ⲩ)

(117[a]) p. 58[a].

[ⲉⲣⲟⲕ] . . . .
. . . .
. . . .
. . . . ⲉⲕϣⲁϫⲉ ⲛⲧⲟⲕ
. . . . . . ⲧ⸗][1]ⲏⲣⲟⲩ. ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉ⸗
ⲣⲟⲕ ⲡⲉⲧ⸗][2]ⲛⲟⲓ ⲛⲛⲕⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲙⲛ-
ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲟⲓ] ⲙⲙⲟϥ ⲛⲧⲟϥ. ϯⲥⲙⲟⲩ
ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲉ⸗]ⲧϣⲱⲡ [3]ⲙⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲣⲟϥ
ⲉⲙⲛ-ⲗⲁⲁⲩ] ⲛⲧⲟϥ ϣⲱⲡ ⲙⲙⲟϥ.
ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉ⸗]ⲣⲟⲕ ⲡⲉⲧϫⲡⲟ ⲙⲙⲟⲟⲩ
ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩ⸗][4]ⲛ-ⲟⲩⲙⲛⲧⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ
ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ]-ⲙⲡⲉ-ⲗⲁⲁⲩ ϫⲡⲟϥ. ϯ⸗
ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣ⸗]ⲟⲕ ⲧⲡⲏⲅⲏ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ
ⲁⲩⲱ ⲙⲙ⸗]ⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ϯⲥⲙⲟⲩ

[a] Die 4 ersten Zeilen unlesbar, linker Rand abgebrochen, 25 : 14 cm. [1] W. . . . ⲡⲣⲟⲩ. [2] W. Schw. ⲙⲟⲓ. [3] W. ⲙⲡⲧⲏⲣ. . . [4] W. ⲛⲟⲩⲁⲙⲛⲧⲁⲅⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲥ.

ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲁⲩ⸗]ⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛⲁⲙⲉ ⲛ⸗
ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ] ⲡⲉⲧϩⲁⲑⲏ ⲛⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛ⸗
ⲏⲥ ⲛⲓⲙ. ϯ⸗]ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲁⲥⲁⲗⲉⲩ⸗
ⲧⲟⲥ ⲛⲟⲩ⸗]ⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲙⲉ ⲛⲧⲟⲕ
ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ] ⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲕⲓⲙ ϩⲙ-ⲡⲉⲕ⸗
ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ.] ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲕⲁⲣⲱϥ
ⲛⲕⲁ⸗]ⲣⲱϥ ⲛⲓⲙ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ϯⲥⲙ⸗
ⲟ⸗]ⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ ⲛⲥⲱⲧⲏ⸗
ⲣ ⲛⲓ⸗]ⲙ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. ϯⲥⲙⲟⲩ
ⲉⲣⲟ⸗]ⲕ [1]ⲡⲁⲧⲧⲁⲙⲁϫⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲟⲩ⸗
ⲟⲉⲓⲛ] ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ
ⲡⲉⲧ⸗]ⲟ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲓⲙ
ⲙⲡⲧ⸗](ⲏ)ⲣϥ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉ⸗
ⲣⲟⲕ] ⲡⲥⲟⲫⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲁⲩⲱ
ⲡⲉⲧⲟ?] ⲛⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ϯⲥⲙⲟⲩ
ⲉⲣⲟ⸗]ⲕ ⲡⲡⲁⲛⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ.
ϯⲥ⸗]ⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲡⲁⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲛⲟⲩ⸗
ⲟⲉⲓ⸗]ⲛ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲓ⸗
ⲁⲧ⸗]ϭⲙϭⲱⲙϥ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ϯⲥⲙⲟⲩ

8) p. 59a.

ⲉⲣⲟⲕ . . . .
[2]ⲉϥϯϯ. . . . . [ϯⲥⲙⲟⲩ
ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲥ [ⲛⲧⲟⲕ ⲉⲕⲟⲩⲱ⸗
ⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲁⲅⲁⲑⲟ⸗[ⲥ ⲛⲓⲙ.
ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲟⲩⲟ⸗[ⲉⲓⲛ ⲛⲧⲟⲕ
ⲉⲕⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛ⸗[ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲧⲏ⸗
ⲣⲟⲩ ⲙⲁⲩⲁⲁⲕ. ϯⲥⲙ⸗[ⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ
ⲡⲉⲧⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲛⲛⲟ⸗[ⲩⲥ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧ⸗
ϯ-ⲱⲛϩ ⲙⲯⲩⲭⲏ ⲛⲓⲙ. [ϯⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ
ⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲛⲛⲉⲧ . . . . . . [ϯ⸗

---

[1] Ms. ⲡⲁⲧⲧⲁⲙⲁϫⲉ, lies ⲡⲁⲧⲁⲙⲁϩⲧⲉ. [2] W. ⲉϥϯ.

ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲉⲧⲟⲩ⸗[ⲱϩ ϩⲙ-
ⲙⲛⲧⲉⲓⲱⲧ ⲛⲓⲙ. ϫⲓⲛ [ⲛϣⲟⲣⲡ
ϣⲁ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲥⲉϣⲓⲛ⸗[ⲉ ⲛⲥⲱⲕ
ϫⲉ-ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲉⲩϣ⸗[ⲓⲛⲉ. ϩⲁⲓⲟ?
ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲡⲉϣⲗⲏⲗ ⲙⲡ⸗[ⲣⲱⲙⲉ?
[1]ϩⲙ-ⲙⲁ ⲛⲓⲙ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲧ⸗[ⲱⲃϩ ⲙ⸗
ϩⲏⲧ ⲧⲏⲣϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡ⸗[ⲉⲓⲱⲧ ⲛ⸗
ⲉⲓⲱⲧ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ [ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ [ⲡϫⲟⲉⲓⲥ
ⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ [ⲡϣⲏⲣⲉ
[2]ⲛⲛϣⲏⲛⲣⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲉ. [ⲁⲩⲱ
ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ ⲛⲛⲥⲱⲧⲏⲣ [ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ [ⲛⲛⲁϩⲟ⸗
ⲣⲁⲧⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲉ. ⲁⲩ⸗[ⲱ ⲧⲥⲓⲅⲏ
[3]ⲛⲛⲥⲓⲅⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲉ. ⲁⲩ⸗[ⲱ ⲡⲁ⸗
ⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲛⲛⲁⲡⲉⲣⲁⲛ⸗[ⲧⲟⲥ ⲧⲏ⸗
ⲣⲟⲩ ⲡⲉ. ⲡⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲛ⸗[ⲛⲁ⸗
ⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲉ. ⲁ⸗[ⲩⲱ ⲡⲡ⸗
ⲁⲡⲛⲟⲩⲛ ⲡⲉ ⲛⲛⲁⲡⲛⲟⲩⲛ [ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲡⲉ. ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲡⲉ [ⲛⲛ⸗
ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲉ. [4]ⲡⲟⲩ⸗[ⲁ
ⲛⲧⲟϥ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲛⲛⲟⲉⲣⲟⲛ.
ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛⲧⲟϥ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲛⲟⲩ⸗[ⲥ

(119*) p. 60a.

ⲛⲓⲙ ⲁⲩⲱ] ⲟⲛ ⲟⲩⲛⲟⲩⲥ ⲛ⸗
ⲧⲟϥ? ⲡⲉⲧ⸗]ϩⲁⲑⲏ [5]ⲛⲛⲟⲩⲥ ⲛⲓⲙ
ⲁⲩⲱ ⲟⲩ⸗]ⲁⲧⲧⲁϩⲟϥ ⲡⲉ. ⲉϥ⸗
. . . . ⲩ. ⲟⲩⲁⲧⲉⲓⲛⲉ

---

[1] W. ⲙⲙⲁ ⲛⲓⲙ. [2] W. Schw. ⲛⲛϣⲏⲣⲉ, Ms. ⲛⲛϣⲏⲛⲣⲉ statt ⲛⲛ⸗ϣⲏⲣⲉ. [3] W. ⲛⲛⲥⲓ... ⲧⲏⲣⲟⲩ. [4] W. Schw. ⲡⲱ.., Ms. ⲡⲟⲩ.. * Der linke Rand sehr zerstört, 25 × 13 cm. [5] W. ⲛⲛⲟⲩ ⲛⲓⲙ.

ⲡⲉ ⲉⲧϩⲁⲑⲏ] (ⲛ)ⲉⲓⲛⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϥ-
. . . . ⲛⲓⲙ [1]ⲉϥⲟⲩⲟϣⲥ
. . . . ⲛⲓⲙ ⲁⲩⲱ ⲉϥϣⲟ-
ⲟⲡ] . . . . ⲥ ⲛⲓⲙ ⲁⲩⲱ ⲉϥ-
ϣⲟⲟⲡ ϩⲁⲑⲏ ⲛ-]ϫⲓⲥⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲩⲱ
ⲛⲧⲟϥ ⲟⲩ-]ⲥⲟⲫⲟⲥ ⲡⲁⲣⲁ-ⲛⲥⲟⲫⲓⲁ
ⲧⲏⲣⲟⲩ] ⲁⲩⲱ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲁⲣⲁ-ⲛⲉ-
ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ] ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲟⲩⲁⲅⲁⲑⲟⲥ
ⲡⲉ ⲛϩ-]ⲟⲩⲟ ⲡⲁⲣⲁ-ⲛⲓⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲧⲏ-
ⲣⲟⲩ ⲛ-]ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉϭⲣⲟϭ ⲛⲛⲁⲅⲁ-
ⲑⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲛⲧⲟϥ ⲟⲛ ⲡⲉⲧⲉⲉⲧ
ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. [2]ⲡⲓⲁⲩⲧⲟⲫⲩⲏⲥ
ⲏ ⲡⲓⲣⲱⲧ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ⲉϥϣⲟⲟⲡ
ϩⲁⲑⲏ ⲛⲛⲓⲡⲧⲏⲣϥ. ⲉⲛⲧⲁϥϫⲡⲟϥ
ⲙⲁⲩⲁⲁϥ. ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ
ⲛⲓⲙ. ⲟⲩⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲧⲟⲥ ⲡⲉ.
ⲁⲩⲱ ⲟⲩϣⲁⲉⲛⲉϩ ⲡⲉ. ⲉⲙⲛⲧϥ-
ⲣⲁⲛ ⲙⲙⲁⲩ. ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲟⲩϥ ⲛⲉ ⲛ-
ⲣⲁⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉϥⲣϣⲣⲡ ⲛⲥⲟⲟⲩⲛ
ⲉⲛⲉⲓⲡⲧⲏⲣϥ. ⲉϥⲑⲉⲱⲣⲓ ⲛⲛⲓ-
ⲡⲧⲏⲣϥ ⲉϥϭⲱϣⲧ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲛ-
ⲛⲓⲡⲧⲏⲣϥ. ⲉϥⲥⲱⲧⲙ ⲉⲛⲓⲡⲧⲏ-
ⲣϥ. ⲉϥϭⲙϭⲟⲙ ⲛϩⲟⲩⲟ ⲡⲁⲣⲁ-
ϭⲟⲙ ⲛⲓⲙ. ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ-ⲙⲛϣϭⲟⲙ [3]ⲛ-
ϭⲱϣⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϩⲙⲡⲉϥϩⲟ ⲛ-
ⲁⲧⲧⲁϩⲟϥ. ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ
ϩⲛ-ⲟⲩⲉⲓⲛⲉ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲛⲁⲛⲟⲩ-
ⲥⲓⲟⲥ ⲛⲛⲣⲉⲙⲟⲥ ⲛⲁⲅⲛⲱⲥⲧⲟⲥ
ⲁⲩⲱ ⲡⲡⲁⲛⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲉ.

---

[1] W. Schw. ⲉϥⲟⲩⲱϣⲥ, Ms. ⲉϥⲟⲩⲟϣⲥ. [2] W. ⲡⲓⲁⲩⲧⲟⲫⲓⲏⲥ. [3] Ms. ⲛϭⲱϣⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϩⲙ ⲡⲉϥϩⲟ, lies ⲛϭⲱϣⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉϥϩⲟ.

(120) p. 61ᵃ.

ⲁⲩⲱ ⲡⲡⲁⲛⲥⲟ-[ⲫⲟⲥ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ
ⲡⲁⲛⲁⲣⲭⲟⲥ ⲡⲉ [ⲁⲩⲱ . . . . .
ⲡⲟⲥ ⲉⲛⲟⲩϥ ⲛ[ⲉ . . . . ⲧⲏ-
ⲣⲟⲩ ⲉⲩⲛϩⲏⲧ-[ϥ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ-ⲛⲟⲩⲟ-
ⲉⲓⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ [1]ⲛϩ-[ⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲉ-
ⲣⲉ-ⲡⲱⲛϩ ⲧⲏⲣ-[ϥ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ
ⲉⲣⲉ-ⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥ-[ⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲛϩⲏ-
ⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ ⲧ . . . . . [ⲧⲏⲣⲥ
ⲛϩⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲧ . . . .
ⲁⲩⲱ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲁⲩⲱ [2]ⲡϣ-[ⲏⲣⲉ ⲛϩⲏⲧϥ
ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲙⲁ-[ⲩⲁⲁϥ
ⲥⲉⲣⲭⲣⲓⲁ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲁⲓ ⲛϭⲓ [ⲛⲉⲓ-
ⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲩⲟⲛϩ [3]ⲅⲁⲣ ⲧ-[ⲏⲣⲟⲩ
ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲁⲓ. ⲉⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ-[ⲧⲥⲟ-
ⲟⲩⲛ ⲛⲛⲉⲓⲡⲧⲏⲣϥ ⲛ-[ϩⲏⲧϥ
ⲡⲉⲧⲑⲉⲱⲣⲓ ⲛⲛⲡⲧⲏⲣϥ ϩⲣⲁⲓ
ⲛϩⲏⲧϥ. ⲟⲩⲁⲭⲱⲣⲏⲧⲟⲥ ⲡⲉ.
ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲉϥⲭⲱⲣⲓ ⲛⲛⲡⲧⲏ-
ⲣϥ ⲉϥϣⲱⲡ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲩ-
ⲱ ⲙⲛ-ⲗⲁⲁⲩ ϣⲟⲟⲡ ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲙ-
ⲡⲁⲓ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲣⲉ-ⲛⲡⲧⲏⲣϥ ϣⲟⲟⲡ
ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ. ⲉϥⲟ ⲛⲧⲟϣ ⲛⲁⲩ
ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϥⲱⲣⲃ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉ-
ϩⲟⲩⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲉⲩϣⲟⲟⲡ ϩⲣⲁⲓ
ⲛϩⲏⲧϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. [4]ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡ-
ⲉⲓⲱⲧ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ϩⲁ-
ⲧⲉⲩϩⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲙⲙⲛ-ⲗⲁⲁⲩ
ⲛⲧⲟⲛⲟⲥ [5]ⲙⲡⲃⲗ ⲙⲡⲁⲓ ⲙⲙⲛ-

[1] W. Schw. ⲛⲉ, Ms. ⲛϩ... [2] W. ⲛ... [3] W. ⲅⲁⲣ... [4] W. ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ϩⲁⲧⲉⲩϩⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ausgelassen. [5] Ms. ⲙⲡⲃⲗ ⲙⲡⲁⲓ, besser ⲙⲡⲃⲟⲗ ⲙⲡⲁⲓ.

ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲛⲟⲉⲣⲟⲛ ⲟⲩⲧⲉ ⲗⲁⲁⲩ
[1]ⲉⲧⲡⲏⲣϥ. ⲛⲥⲁ-ⲡⲓⲟⲩⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ
ⲉⲩϭⲱϣⲧ ⲉⲧⲉϥⲙⲛⲧⲁⲧⲧⲁϩⲟⲥ
ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ
[2]ϫⲉ-ϥϯ-ⲧⲟϣ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲙⲡⲟⲩⲧⲁϩⲟϥ
ⲥⲉⲣϣⲡⲏⲣⲉ ⲙⲙⲟϥ ϫⲉ-ⲉϥϯ-ⲧⲟϣ
ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲉⲁⲅⲱⲛⲓⲍⲉ. . . . .

. . . .
. . . .
. . . .
. . . .

---

[1] Ms. ⲉⲧⲡⲏⲣϥ, lies ⲉⲡⲧⲏⲣϥ. [2] W. Schw. ϫⲉ-ϥϯ-ⲧⲟϣ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ausgelassen.

Das zweite koptisch-gnostische Werk.

| (61) p. 1a. .... Er stellte ihn auf, damit sie gegen die Stadt (*πόλις*) wetteiferten (*ἀγωνίζεσθαι*), in der ihr Bild (*εἰκών*) sich befindet; und sie ist es, in der sie sich bewegen, und in der sie lebendig sind; und sie ist das Haus des Vaters und das Kleid (*ἔνδυμα*) des Sohnes und die Kraft der Mutter und das Bild (*εἰκών*) des Pleroma (*πλήρωμα*).

Dies ist der erste Vater des Alls; dies ist das erste Dasein; dies ist der König der Unberührbaren. Dieser ist's, in dem das All sich hin und her bewegt(?)[1]. Dieser ist's, in welchem er ihm (sc. dem All) Gestalt (*μορφή*) verliehen hat. Dies ist der *αὐτοφυής* und *αὐτογέννητος* Topos (*τόπος*); dies ist die Tiefe (*βάθος*) des Alls, dies ist der grosse wirklich unter(?) dem Abgrund Befindliche. Dieser ist's, zu dem das All gelangt ist; es schwieg vor ihm und sprach nicht zu ihm, denn ein Unaussprechlicher und Unbegreifbarer (-*νοεῖν*) ist er. Dies ist die erste Quelle (*πηγή*); dieser ist's, dessen Stimme in alle Örter gedrungen ist. Dies ist der erste Ton, bis dass das All wahrnahm (*αἰσθάνεσθαι*) und verständig (*νοεῖν*) wurde. Dieser ist's, dessen Glieder (*μέλη*) eine Myriade von Myriaden Kräfte (*δυνάμεις*) ausmachen, indem eine jede aus ihnen stammt.

Der zweite Topos (*τόπος*) ist entstanden, welcher Demiurg (*δημιουργός*) und Vater und Logos (*λόγος*) und Quelle (*πηγή*) und Verstand (*νοῦς*) und Mensch und Ewiger (*ἀΐδιος*) und Unendlicher (*ἀπέραντος*) genannt werden wird. | (62) p. 2a. Dieser ist die Säule (*στῦλος*), dieser ist der Aufseher (*ἐπίσκοπος*); und dieser ist der Vater des Alls, und dieser ist's, auf dessen Haupt

[1] Das koptische Wort heisst eigentlich „verführen", dies scheint mir keinen Sinn zu geben.

die Aonen (*αἰῶνες*) einen Kranz bilden, indem sie Strahlen (*ἀκτῖνες*) auswerfen. Der Umriss seines Gesichtes ist die Unerkennbarkeit in den äusseren Welten (*κόσμοι*), welche nach seinem Gesicht alle Zeit forschen, da sie ihn kennen wollen, denn sein Wort ist zu ihnen gedrungen, und sie wünschen, ihn zu sehen. Und das Licht seiner Augen dringt bis in die Topoi (*τόποι*) des äusseren Pleroma (*πλήρωμα*), und das Wort (*λόγος*), welches aus seinem Munde kommt, durchdringt das Obere und Untere. Und das Haar seines Hauptes ist die Zahl der verborgenen Welten (*κόσμοι*), und die Grenzlinie seines Gesichtes ist das *καθηκων*[1]? der Äonen (*αἰῶνες*). Die Haare seines Gesichtes sind die Zahl der äusseren Welten (*κόσμοι*), und die Ausbreitung seiner Hände ist die Offenbarung des Kreuzes (*σταυρός*), die Ausbreitung des Kreuzes (*σταυρός*) ist die Neunheit (*ἐννάς*)[2] zur Rechten und zur Linken. Der Spross des Kreuzes (*σταυρός*) ist der nicht ergreifbare Mensch; dieser ist der Vater, dieser ist die Quelle (*πηγή*), welche das Schweigen hervorsprudelt, dieser ist's den man an allen Orten begehrt. Und dieser ist der Vater, aus dem die *μονάς* wie ein Lichtfunken herausgekommen ist, im Vergleich zu der alle Welten (*κόσμοι*) wie ein | (63) p. 3ᵃ. [Schatten][3] sind, indem sie es ist, welche alle Dinge bei ihrem Aufstrahlen bewegt hat. Und sie haben die Erkenntnis (*γνῶσις*) und das Leben und die Hoffnung (*ἐλπίς*) und die Ruhe (*ἀνάπαυσις*) und die Liebe (*ἀγάπη*) und die Auferstehung (*ἀνάστασις*) und den Glauben (*πίστις*) und die Wiedergeburt und das Siegel (*σφραγίς*) empfangen. Dies ist die Neunheit (*ἐννάς*), welche aus dem Vater der Herrscherlosen (*ἄναρχοι*) gekommen ist, welcher Vater und Mutter zu sich allein ist, dessen Pleroma (*πλήρωμα*) die zwölf Tiefen (*βάθη*) umgiebt.

1. Die erste Tiefe (*βάθος*) ist die *πανπήγη*[4], aus der alle Quellen (*πηγαί*) herausgekommen sind.

---

[1] Im Text steht пкⲁⲑⲏкωⲛ, man könnte auch an *εἰκών* das Bild denken und übersetzen: „Das Aufstellen des Bildes der Äonen."

[2] Das Ms. schreibt stets *ἐννάς* für das gebräuchliche *ἐννεάς*.

[3] Diese Stelle zerstört, Ergänzung fraglich.

[4] Ich verändere nur selten die griechischen Worte, da die Schreibart oft charakteristisch ist.

2. Die zweite Tiefe (βάθος) ist der πάνσοφος, aus dem alle Weisen (σοφοί) herausgekommen sind.

3. Die dritte Tiefe (βάθος) ist das πανμυστήριον, von dem oder (ἤ) aus dem alle Mysterien (μυστήρια) herausgekommen sind.

4. Die vierte Tiefe (βάθος) ist die πανγνῶσις, aus der alle Erkenntnis (γνῶσις) herausgekommen ist.

5. Die fünfte Tiefe (βάθος) ist das πάναγνον, aus dem alles Heilige (ἁγνόν) herausgekommen ist.

6. Die sechste Tiefe (βάθος) ist die σιγή, aus der alles Schweigen [herausgekommen] ist.

7. Die siebente Tiefe (βάθος) ist das ἀνούσιος Thor(?), aus dem alle Wesen (οὐσίαι) herausgekommen sind.

[8]. Die achte Tiefe (βάθος) ist der προπάτωρ, aus dem oder (ἤ) von dem alle Vorväter (προπάτορες) entstanden sind.

[9]. Die neunte Tiefe (βάθος) ist aber (δέ) ein παντοπάτωρ-αὐτοπάτωρ, d. h. | (64) p. 4ª. in welchem alle Väter sich befinden, indem er Vater in Bezug auf sie allein ist.

10. Die zehnte Tiefe (βάθος) ist der παντοδύναμις, aus dem alle Kräfte herausgekommen sind.

11. Die elfte Tiefe (βάθος) aber (δέ) ist die, in welcher sich der erste Unsichtbare (ἀόρατος) befindet, aus dem alle Unsichtbaren (ἀόρατοι) herausgekommen sind.

12. Die zwölfte Tiefe (βάθος) aber (δέ) ist die ἀλήθεια, aus der alle Wahrheit herausgekommen ist.

Dies ist die Wahrheit (ἀλήθεια), welche sie alle bedeckt, dies ist das Bild (εἰκών) des Vaters, dies ist die Wahrheit[1] (ἀλήθεια) des Alls, dies ist die Mutter aller Äonen (αἰῶνες), diese ist's, welche alle Tiefen (βάθη) umgiebt. Dies ist die μονάς, welche unbemerkbar (ἀκατάγνωστος)[2] oder (ἤ) unerkennbar ist, diese merkmallose (-χαρακτήρ), in der alle Merkmale (χαρακτῆρες) sind, die bis in Ewigkeit gesegnet ist. Dies ist der ewige Vater, dies ist der unaussprechbare, undenkbare (-νοεῖν), unfassbare, unüberschreitbare Vater, dieser ist's, in dem das All εὐνού-

[1] Dies wird wahrscheinlich die Abbreviatur ⲧⲁⲗ zu bedeuten haben.

[2] Im griechischen Sprachgebrauch hat dieses Wort niemals diese Bedeutung, sondern „untadelhaft, unsträflich."

σιος[1] wurde; und es freute sich und jubelte und gebar in seiner Freude Myriaden von Myriaden Äonen (*αἰῶνες*); sie wurden „die Geburten der Freude“ genannt, weil es (sc. das All) sich mit dem Vater gefreut hat. Dies sind die Welten (*κόσμοι*), in denen das Kreuz (*σταυρός*) aufsprosste, und aus diesen körperlosen (*ἀσώματοι*) Gliedern (*μέλη*) ist der Mensch entstanden.

| (65) p. 5ª. Dieser ist der Vater und die Quelle (*πηγή*) von Allem, dessen sämmtliche Glieder (*μέλη*) vollendet sind. Und alle Namen sind aus dem Vater entstanden, sei es (*εἴτε*) *ἄρρητος* oder (*εἴτε*) *ἄφθαρτος* oder (*εἴτε*) *ἀκατάγνωστος* oder (*εἴτε*) *ἀόρατος* oder (*εἴτε*) *ἁπλοῦς* oder (*εἴτε*) *ἔρημος* oder (*εἴτε*) *δύναμις* oder (*εἴτε*) *πανδύναμις* oder (*εἴτε*) alle in dem Schweigen befindlichen Namen, die alle aus dem Vater entstanden sind, den alle äusseren Welten (*κόσμοι*) wie die Sterne des Firmaments (*στερέωμα*) in der Nacht sehen; wie die Menschen die Sonne zu sehen begehren (*ἐπιθυμεῖν*), also begehren (*ἐπιθυμεῖν*) auch ihn die äusseren Welten (*κόσμοι*) zu sehen wegen seiner Unsichtbarkeit, die ringsum ihn ist. Er giebt zu jeder Zeit den Äonen (*αἰῶνες*) das Leben, und durch sein Wort hat der Unteilbare die *μονάς* kennen gelernt, um dieselbe zu kennen[2], und durch sein Wort ist das heilige (*ἱερός*) Pleroma (*πλήρωμα*) entstanden.

Dies ist der Vater, der zweite Demiurg (*δημιουργός*), durch den Hauch seines Mundes hat die *πρόνοια* das Nichtexistierende verfertigt. Es (sc. das Nichtexistierende) ist durch den Willen (*θέλημα*) dieses entstanden, denn er befiehlt dem All, dass es entstehe. Er hat das heilige (*ἱερός*) Pleroma (*πλήρωμα*) in dieser Weise geschaffen: vier Thore (*πύλαι*), und in ihm (sc. Pleroma) befinden sich vier | (66) p. 6ª. Monaden (*μονάδες*), eine *μονάς* für jedes Thor (*πύλη*) und sechs *παραστάται* für jedes Thor (*πύλη*), macht vierundzwanzig *παραστάται*, und vierundzwanzig Myriaden Kräfte (*δυνάμεις*) für jedes Thor (*πύλη*) und neun Neunheiten (*ἐννάδες*) für jedes Thor (*πύλη*) und zehn Zehnheiten (*δεκάδες*) für jedes Thor (*πύλη*) und zwölf Zwölfheiten (*δωδεκάδες*) für jedes Thor (*πύλη*) und fünf Fünfheiten (*πεντάδες*) Kräfte für jedes

---

[1] Ein griechisches Wort *εὐνούσιος* ist bis jetzt unbekannt, vielleicht muss man *ἑνούσιος* „substantiell“ lesen.

[2] Die Stelle ist anscheinend verdorben.

Thor (*πύλη*) und ein Aufseher (*ἐπίσκοπος*), welcher drei Gesichter hat, ein *ἀγέννητος*-Gesicht und ein *ἀλήθεια*-Gesicht und ein *ἄρρητος*-Gesicht für jedes Thor (*πύλη*). Das eine von seinen Gesichtern blickt ausserhalb des Thores (*πύλη*) zu den äusseren Äonen (*αἰῶνες*), und das andere blickt auf den Setheus, und das dritte blickt nach oben — und die Sohnschaft in jeder *μονάς*, woselbst sich Aphrêdôn mit seinen zwölf Gerechten (*χρηστοί*) befindet. Es befindet sich dort der *προπάτωρ*, es befindet sich an jenem Orte Adam, der zum Lichte gehört, und seine 365 Äonen (*αἰῶνες*), und es ist daselbst der *τέλειος νοῦς*, indem sie einen in der Unsterblichkeit (*ἀθανασία*) befindlichen Korb (*κανοῦν*) umgeben.

Das unaussprechliche (*ἄρρητος*) Gesicht des Aufsehers (*ἐπίσκοπος*) blickt hinein zu dem Heiligen der Heiligen, d. h. zu dem Unendlichen (*ἀπέραντος*), | (67) p. 7ᵃ. indem er Haupt (*κεφαλή*) des Heiligtums (*ἱερόν*) ist. Er hat zwei Gesichter, das eine ist zum Topos (*τόπος*) der Tiefe (*βάθος*) geöffnet, und das andere ist zum Topos (*τόπος*) des Aufsehers (*ἐπίσκοπος*), welcher „der Knabe" genannt wird, geöffnet. Und es befindet sich daselbst eine Tiefe (*βάθος*), welche „das Licht" oder (*ἤ*) „das Leuchtende" genannt wird, in welchem ein *μονογενής* verborgen ist, der drei Kräfte offenbart und in allen Kräften mächtig ist.

Dieser ist der Unteilbare, dieser ist's, der niemals geteilt ist, dieser ist's, dem das All sich geöffnet hat, denn ihm gehören die Kräfte. Er besitzt drei Gesichter, ein *ἀόρατος*-Gesicht und ein *παντοδύναμις*-Gesicht und ein *ἀφρήδων*-Gesicht, welches *ἀφρήδων πῆξος* genannt wird, und in ihm ist ein *μονογενής* verborgen, d. h. der *τριδύναμις*. Wenn die Idee aus der Tiefe (*βάθος*) kommt, so nimmt *ἀφρήδων* die *ἐπίνοια* und führt sie zum *μονογενής*, und der *μονογενής* führt sie zum Knaben, und sie führen sie zu allen Äonen (*αἰῶνες*) bis zum Topos (*τόπος*) des *τριδύναμις*, und sie vollenden dieselben und führen sie zu den fünf *ἀγέννητοι*.

Es giebt noch einen andern Topos (*τόπος*), welcher „Tiefe" (*βάθος*) genannt wird; es befinden sich in ihm drei Vaterschaften. Der erste (sc. Vater), woselbst der *καλυπτός*, | (68) p. 8ᵃ. d. h. der verborgene Gott ist; und der zweite Vater, in welchem die fünf Bäume stehen, und in ihrer Mitte befindet sich ein Tisch (*τράπεζα*), ein *λόγος μονογενής* steht bei (auf) dem Tisch (*τράπεζα*).

ndem der νοῦς des Alls zwölf Gesichter besitzt, und das Gebet
ines jeden wird zu ihm gebracht. Dieser ist's, über den das
All sich gefreut hat, weil er sich offenbart hat, und dieser ist's,
len zu kennen der Unteilbare wetteiferte (ἀγωνίζεσθαι), und
lieser ist's, um dessenwillen der Mensch sich geoffenbart hat.

Der dritte, in welchem sich die σιγή und die πηγή befinden,
u der zwölf Gerechte (χρηστοί) schauen, die sich in ihr sehen.
Jnd es befinden sich in ihm die ἀγάπη und der νοῦς des Alls
und fünf Siegel (σφραγῖδες) und danach die παμμήτωρ, in der
ich die ἐννάς offenbart hat, deren Namen diese sind: die πρω-
ία, die πανδία, die πανγενία, δοξοφανία, δοξογενία, δοξοκρατία,
ἀρσενογενία, λωΐα, ἰούηλ.

Diese ist die erste Unbekannte (ἀκατάγνωστος), die Mutter
ler ἐννάς, welche zu einer δεκάς in der μονάς des ἄγνωστος voll-
endet wird (oder „welche zu einer δεκάς anfüllt".)

Danach giebt es einen andern breiten Topos (τόπος), wel-
her einen grossen, in ihm verborgenen | (69) p. 9ª. und das
All ausstattenden (χορηγεῖν)[1] Reichtum besitzt, d. h. die uner-
messliche (ἀμέτρητος) Tiefe (βάθος). Es befindet sich daselbst
ein Tisch (τράπεζα), um den drei Grössen versammelt sind: ein
ἠρέμιος, ein ἀκατάγνωστος und ein ἀπέραντος, in deren Mitte
ich eine Sohnschaft befindet, welche „Christus der Prüfer" (δοκι-
μαστής) genannt wird, der einen jeden prüft (δοκιμάζειν) und
hn mit dem Siegel (σφραγίς) des Vaters besiegelt (σφραγίζειν),
ndem er sie zu dem ersten Vater, der für sich ist, schickt;
„durch ihn ist Alles gemacht und ohne ihn ist nichts gemacht"[2].
Jnd dieser Christus trägt (φορεῖν) zwölf Gesichter: ein ἀπέραν-
τος-Gesicht, ein ἀχώρητος-Gesicht, ein ἄρρητος-Gesicht, ein
ἁπλοῦς-Gesicht, ein ἄφθαρτος-Gesicht, ein ἠρέμιος-Gesicht, ein
ἀκατάγνωστος-Gesicht, ein ἀόρατος-Gesicht, ein τριδύναμις-Ge-
sicht, ein ἀσάλευτος-Gesicht, ein ἀγέννητος-Gesicht und ein
εἰλικρινής-Gesicht.

Jener Ort hat zwölf Quellen (πηγαί), welche „die vernünf-
tigen Quellen (πηγαὶ λογικαί)" genannt werden, angefüllt mit
ewigem Leben, welche auch „die Tiefen" (βάθη) genannt wer-

---

[1] Ms. χωρηγεῖν.
[2] cf. Joh. 1, 3.

den; und sie werden auch | (70) p. 10ᵃ. „die zwölf *χωρήματα*" genannt, weil sie alle Vaterschaftstopoi (*-τόποι*) und die Frucht (*καρπός*) des Alls, welche es (sc. das All) hervorbringt, zu sich nehmen. Dies ist Christus, der das All zu sich nimmt.

Nach diesen allen kommt die Tiefe (*βάθος*) des Setheus, welcher (welche?) innerhalb von ihnen allen ist, den zwölf Vaterschaften umgeben; er aber (*δέ*) befindet sich in ihrer Mitte, ein jeder (sc. Vater) besitzt drei Gesichter.

Der erste unter ihnen ist der Unteilbare; er hat drei Gesichter: ein *ἀπέραντος*-Gesicht, ein *ἀόρατος*-Gesicht und ein *ἄρρητος*-Gesicht.

Und der zweite Vater ist[1] ein *ἀχώρητος*-Gesicht, ein *ἀσάλευτος*-Gesicht und ein *ἀμίαντος*-Gesicht.

Der dritte Vater hat ein *ἀκατάγνωστος*-Gesicht, ein *ἄφθαρτος*-Gesicht und ein *ἀφρήδων*-Gesicht.

Der vierte Vater hat ein *σιγή*-Gesicht, ein *πηγή*-Gesicht und ein unberührbares Gesicht.

Der fünfte Vater hat ein *ἠρέμιος*-Gesicht, ein *παντοδύναμις*-Gesicht und ein *ἀγέννητος*-Gesicht.

Der sechste Vater hat ein *παντοκράτωρ*-Gesicht, ein | (71) p. 11ᵃ. *αὐτοπάτωρ*-Gesicht und ein *προγενήτωρ*-Gesicht.

Der siebente Vater hat ein *πανμυστήριον*-Gesicht, ein *πάνσοφος*-Gesicht und ein *πανπήγη*-Gesicht.

Der achte Vater hat ein Lichtgesicht, ein *ἀνάπαυσις*-Gesicht und ein *ἀνάστασις*-Gesicht.

Der neunte Vater hat ein *καλυπτός*-Gesicht, ein *πρωτοφανής*[2]-Gesicht und ein *αὐτογενής*-Gesicht.

Der zehnte Vater aber (*δέ*) hat ein *τρισάρσης*-Gesicht, ein *ἄδαμας*-Gesicht und ein *εἰλικρινής*-Gesicht.

Der elfte Vater aber (*δέ*) hat ein *τριδύναμις*-Gesicht, ein *τέλειος*-Gesicht und ein *σπινθήρ*-[3] oder (*ἤ*) Funken-Gesicht.

Der zwölfte Vater hat ein *ἀλήθεια*-Gesicht, ein *πρόνοια*-Gesicht und ein *ἐπίνοια*-Gesicht.

Dies sind die zwölf Väter, welche den Setheus umgeben, indem sie 36 in ihrer Anzahl ausmachen. Und es haben in

---

[1] Im Ms. steht „ist", man würde dafür „hat" erwarten.

[2] Ms. *προδοφανής*.

[3] Ms. *σφινθήρ*.

ihnen die ausserhalb von ihnen Befindlichen Merkmale (*χαρακτῆρες*) empfangen; und deswegen preisen sie dieselben zu jeder Zeit. Es umgeben noch zwölf andere sein Haupt, auf deren Haupt sich eine Krone befindet, die Strahlen (*ἀκτῖνες*) in die sie umgebenden Welten (*κόσμοι*) aus dem Lichte des | (72) p. 12ᵃ. in ihm verborgenen *μονογενής* werfen, dieser, welchen sie suchen.

Den Gegenstand zwar (*μέν*), damit wir ihn durch diejenigen erfassen (*χωρεῖν*), welche ihn vorzüglicher beschreiben können — was uns *ἤδη* anbetrifft, so sind sie nicht im stande, ihn in anderer Weise zu verstehen (*νοεῖν*), d. h. wir. — Zu beschreiben ihn mit Fleischeszunge (-*σάρξ*), wie er ist, eine Unmöglichkeit ist das. Denn (*γάρ*) Grosse sind es, welche vorzüglicher als die Kräfte (*δυνάμεις*) sind, auf dass sie es(?) durch *ἔννοια* vernehmen und ihm(?) folgen, ausser (*εἰ μή τι*) sie träfen einen Verwandten (*συγγενής*) von jenen in irgend Jemand, welcher inbetreff der Orte, aus welchen er gekommen ist, zu vernehmen vermag. Denn (*γάρ*) jegliches Ding folgt seiner Wurzel; weil (*ὅτι*) nämlich (*μέν*) ein Verwandter (*συγγενής*) des Mysteriums (*μυστήριον*) der Mensch ist, deshalb hat er das Mysterium (*μυστήριον*) vernommen. Es haben die Kräfte (*δυνάμεις*) aller grossen Äonen (*αἰῶνες*) der in Marsanês befindlichen Kraft (*δύναμις*) gehuldigt und gesagt: „Wer ist derjenige, welcher dieses vor seinem Angesicht geschaut, dass er sich durch denselben in dieser Weise offenbart hat?" Nicotheos hat von ihm geredet und ihn geschaut, denn er ist jener. Er sprach: „Der Vater existiert, indem er über alle *τέλειοι* erhaben ist." Er hat den *ἀόρατος*, | (73) p. 13ᵃ. *τριδύναμις τέλειος* geoffenbart; ein jeder der vollkommnen (*τέλειοι*) Menschen hat ihn gesehen, und sie sprachen zu ihm, indem sie ihn ihrem Munde gemäss (*κατά*) priesen [1].

---

[1] Dieser Absatz ist eine der interessantesten, aber zugleich dunkelsten Stellen des ganzen Werkes. Aus der ganz wörtlichen Übersetzung des griechischen Originales erkennt man deutlich, dass der koptische Übersetzer selbst den Gedankenzusammenhang nicht verstanden hat. Amélineau hat, wie er selbst gesteht, diesem Satze kein Verständnis abgewinnen können; leider hat er die wichtigen chronologischen Notizen ganz übersehen.

Dies ist der im Setheus verborgene *μονογενής*, dieser ist's, welcher „die Lichtfinsternis" genannt worden ist; wegen der Fülle seines Lichtes wurden sie in Bezug auf sich allein verdunkelt. Dieser ist's, durch den Setheus König ist; dieser ist der *μονογενής*, in seiner rechten Hand befinden sich zwölf Vaterschaften in dem Typus (*τύπος*) der zwölf Apostel (*ἀπόστολοι*), und in seiner Linken befinden sich dreissig Kräfte (*δυνάμεις*), eine jede macht zwölf, und jede besitzt zwei Gesichter in dem Typus (*τύπος*) des Setheus. Das eine Gesicht blickt zu der inneren Tiefe (*βάθος*), das andere aber (*δέ*) blickt heraus auf den *τριδύναμις*. Und eine jede der Vaterschaften in seiner rechten Hand macht 365 Kräfte (*δυνάμεις*) gemäss (*κατά*) dem Worte, welches David gesagt hat, indem er sprach: „Ich werde den Kranz des Jahres in Deiner Güte (-*χρηστός*) preisen[1]".

Alle diese Kräfte (*δυνάμεις*) nun umgeben den *μονογενής* wie ein Kranz, indem sie den Äonen (*αἰῶνες*) Licht in dem Lichte des *μονογενής* geben, wie geschrieben stehet: | (74) p. 14a. „In deinem Lichte werden wir Licht sehen"[2]. Und der *μονογενής* ist über sie gestellt, wie auch geschrieben stehet: „Der Wagen (*ἅρμα*) Gottes ist tausendfältig"[3], und ferner: „Tausende sind erfreut, der Herr ist unter ihnen"[4].

Dieser ist's, welcher in der im Setheus befindlichen *μονάς* wohnt, die aus dem Orte herausgekommen ist, von dem man nicht wird sagen können, wo er ist, die aus diesem vor dem All Existierenden herausgekommen ist. Dieser ist der Eine Alleinige, dieser ist's, aus dem die *μονάς* gekommen ist wie ein mit allen guten (*ἀγαθοί*) Dingen beladenes Schiff, und wie ein mit allerlei (*γένος*) Bäumen angefülltes oder (*ἤ*) bewachsenes Feld, und wie eine mit allerlei (*γένος*) Menschen und allen Königsbildern (-*εἰκόνες*) angefüllte Stadt (*πόλις*).

Also befinden sich alle in der Monas. Zwölf Monaden (*μονάδες*) bilden einen Kranz auf ihrem Haupte, eine jede macht zwölf; und es befinden sich um ihre Schultern zehn Dekaden

[1] cf. Psalm 64, 12.
[2] cf. Psalm 35, 10.
[3] cf. Psalm 67, 18.
[4] cf. Psalm 67, 18.

(*δεκάδες*) und um ihren Leib neun Neunheiten (*ἐννάδες*) und zu ihren Füssen sieben Siebenheiten (*ἑβδομάδες*), eine jede macht eine Siebenheit (*ἑβδομάς*). Und ihr Vorhang (*καταπέτασμα*), welcher sie wie ein Turm (*πύργος*) umgiebt, hat zwölf Thore (*πύλαι*); bei jedem Thore (*πύλη*) befinden sich zwölf Myriaden | (75) p. 15[a]. Kräfte (*δυνάμεις*), und sie werden „Erzengel" (*ἀρχάγγελοι*) und auch „Engel" (*ἄγγελοι*) genannt.

Dies ist die Metropole (*μητρόπολις*) des *μονογενής*, dies ist der *μονογενής*, den Phôsilampês beschrieben hat: „Er existiert vor dem All", dieser, welcher aus dem Unendlichen (*ἀπέραντος*) und dem *χαρακτήρ*- und *σχῆμα*-losen und dem *αὐτογενής* herausgekommen ist, der sich selbst gezeugt hat, und der aus dem Unaussprechlichen und Unermesslichen (*ἀμέτρητος*) herausgekommen ist, der wirklich (*ὄντως*) wahrhaftig existiert, in dem der in Wirklichkeit Existierende existiert, d. h. der unerfassbare Vater existiert in seinem Eingeborenen (*μονογενής*) Sohne. Das All ruht in dem Unaussprechlichen und Unsagbaren (*ἄῤῥητος*) und Herrscherlosen und Unbelästigten (-*ἐνοχλεῖν*)[1], und Niemand wird seine Gottheit, welche selbst keine Gottheit ist, beschreiben können. Und als ihn Phôsilampês begriffen (*νοεῖν*) hatte, sprach er: „Durch ihn ist das in Wirklichkeit (*ὄντως*)[2] wahrhaftig Existierende und das wahrhaftig Nichtexistierende, durch welchen das in Wirklichkeit verborgen Existierende und das in Wirklichkeit offenbar Nichtexistierende existiert."

Dies | (76) p. 16[a]. ist der wahrhaftig Eingeborene (*μονογενής*) Gott, dieser ist's, den das All kennen gelernt hat, es wurde Gott und überragte? diesen Namen „Gott". Dieser ist es, von dem Johannes gesagt hat: „Im Anfang war das Wort (*λόγος*) und das Wort (*λόγος*) war bei Gott und Gott war das Wort (*λόγος*), ohne ihn ist nichts geworden, und das, was in ihm geworden ist, ist das Leben"[3].

Dies ist der in der *μονάς* befindliche *μονογενής*, der in ihr nach Art einer Stadt (*πόλις*) wohnt; und dies ist die im Setheus nach Art einer *ἔννοια* befindliche *μονάς*. Dies ist der Setheus, der in dem Heiligtum (*ἱερόν*) wie ein König und Gott wohnt.

---

[1] Ms. *ἐνωχλεῖν*.

[2] Ms. *ὄντος*.

[3] cf. Joh. cap. I, 1. 3. 4,

Dies ist der λόγος δημιουργός, dieser ist's, der dem All befiehlt, zu arbeiten. Dies ist der νοῦς δημιουργός gemäss (κατά) dem Befehle Gottes des Vaters, welchen die Kreatur als (ὡς) Gott und als (ὡς) Herrn und als (ὡς) Erlöser (σωτήρ) und als (ὡς) ihm Unterthänige (ὑποτάσσεσθαι) anbetet, den das All wegen seiner Zierde und Schönheit bewundert, auf dessen Haupt das All, das Innere, einen Kranz bildet und das Äussere unter seinen Füssen, und das Mittlere, indem sie ihn umgeben, ihn preisen und sprechen[1]: | (77) p. 17ᵃ. „Heilig, Heilig, Heilig[2] ist dieser ααα ηηη εεε οοο υυυ ωωω, d. h. Du bist lebend unter den Lebenden, und Du bist heilig unter den Heiligen, und Du bist existierend unter den Existierenden, und Du bist Vater unter den Vätern, und Du bist Gott unter den Göttern, und Du bist Herr unter den Herren, und Du bist Topos (τόπος) unter den Topoi (τόποι)". Und sie preisen ihn also: „Du bist das Haus, und Du bist der in dem Hause Wohnende"; und ferner preisen sie und sprechen zu dem in ihm verborgenen Sohne: „Du bist, Du bist der μονογενής, das Licht und das Leben und die Gnade (χάρις)".

Da (τότε) schickte Setheus den σπινθήρ zum Unteilbaren, und er erglänzte und erleuchtete den ganzen Topos (τόπος) des heiligen (ἱερός) Pleroma (πλήρωμα). Und sie sahen das Licht des σπινθήρ und freuten sich und erhoben Myriaden von Myriaden Lobpreisungen zum Setheus und dem Licht-σπινθήρ, der sich offenbart hat, da sie ihn gesehen hatten, dass alle ihre Ähnlichkeit in ihm war. Und sie malten (ζωγραφεῖν) den σπινθήρ bei sich als einen Licht- und Wahrheitsmenschen und nannten | (78) p. 18ᵃ. ihn παντόμορφος und εἰλικρινής; und sie nannten ihn ἀσάλευτος, und alle Äonen (αἰῶνες) nannten ihn παντοδύναμος.

Dies ist der Diener (διάκονος) der Äonen (αἰῶνες), und er dient (διακονεῖν) dem Pleroma (πλήρωμα). Und der Unteilbare schickte den σπινθήρ aus dem Pleroma (πλήρωμα), und der τριδύναμος steigt zu den Topoi (τόποι) des αὐτογενής herab. Und sie sahen die Gnade (χάρις) der Äonen (αἰῶνες) des Lichtes,

[1] Man kann dies auch auf das „Mittlere" beziehen und übersetzen: „das Mittlere umgiebt ihn, preist ihn und spricht".

[2] cf. Jes. 6, 3. Apoc. Joh. 4, 8.

welche ihnen gespendet (χαρίζεσθαι), und freuten sich, dass der Existierende zu ihnen gekommen war.

Da (τότε) öffneten sich die Vorhänge (καταπετάσματα), und das Licht drang bis zu der Materie (ὕλη) unterhalb und zu denen, welche keine Gestalt und keine Ähnlichkeit besassen; und auf diese Weise haben sie sich die Ähnlichkeit des Lichtes erworben. Einige zwar (μέν) freuten sich, dass das Licht zu ihnen gekommen, und sie reich geworden waren; andere weinten, weil sie arm geworden und das Ihrige ihnen genommen war. Und in dieser Weise trat die Gnade (χάρις) in die Erscheinung [1], welche herausgekommen war. Deswegen wurden sie in einer Gefangenschaft (αἰχμαλωσία) gefangen genommen (αἰχμαλωτίζειν) und priesen die Äonen (αἰῶνες), welche den σπινθήρ bei sich aufgenommen hatten. Es wurden ihnen Wächter (φύλακες) gesandt, nämlich Gamaliêl, Strempsuchos, | (79) p. 19ª. Agramas und seine Genossen; sie halfen (-βοηθός) denen, welche an den σπινθήρ des Lichtes geglaubt (πιστεύειν) hatten.

Und in dem Topos (τόπος) des Unteilbaren befinden sich zwölf Quellen (πηγαί), über welche zwölf Vaterschaften sind, die den Unteilbaren wie diese Tiefen (βάθη) oder (ἤ) wie diese Vorhänge (καταπετάσματα) umgeben. Und es befindet sich auf dem Kopfe des Unteilbaren ein Kranz, in welchem jede Art (γένος) Leben ist und jede Art (γένος) τριδύναμος und jede Art (γένος) ἀχώρητος und jede Art (γένος) ἀπέραντος und jede Art (γένος) ἄρρητος und jede Art (γένος) σιγή und jede Art (γένος) ἄγνωστος und jede Art (γένος) ἠρέμιος und jede Art (γένος) ἀσάλευτος und jede Art (γένος) πρωτοφανής und jede Art (γένος) αὐτογενής und jede Art (γένος) ἀλήθεια, in welchem alles ist. Und dieser ist's, in dem jede Art (γένος) und jede Erkenntnis (γνῶσις) sich befindet; und alle Kräfte empfangen von ihm Licht, und jeder Verstand (νοῦς) hat sich in ihm offenbart.

Dies ist der Kranz, welchen der Vater des Alls dem Unteilbaren gegeben hat, in welchem 365 Arten (γένη) sind, und sie sind glänzend und füllen das All | (80) p. 20ª. mit unvergänglichem und unauslöschlichem Lichte an. Dies ist der Kranz, welcher allen Kräften (δυνάμεις) Kraft giebt; und dies ist der Kranz, um dessenwillen alle Unsterblichen (ἀθάνατοι) beten,

[1] Oder „und so geschah der Gnade".

und aus welchem die, welche sich zuerst in dem Willen (θέλημα) des Unerkennbaren offenbart haben, dem ἀόρατος am Tage der Freude geben werden, d. h. die προτία, die πανδία, die παγγενία, sie und ihre Genossen. Und nach dem ἀόρατος werden alle Äonen (αἰῶνες) von ihm ihren Kranz empfangen und hinaufeilen mit dem ἀόρατος, indem daselbst alle in dem Kranze des Unteilbaren Kränze empfangen. Und das All wird seine Vollendung in dem Unzerstörbaren empfangen, und deswegen beten die, welche Körper (σῶμα) empfangen haben, indem sie ihren Körper (σῶμα) zu verlassen und zu empfangen wünschen den Kranz, welcher für sie in dem unzerstörbaren Äon (αἰών) niedergelegt ist.

Und dies ist der Unteilbare, welcher den Kampf (ἀγών) für das All führte; und es wurden ihm alle Dinge durch den, welcher über alle Dinge erhaben ist, gespendet (χαρίζεσθαι), und es wurde ihm die unermessliche (ἀμέτρητος) Tiefe (βάθος) gespendet (χαρίζεσθαι) nebst den zahllosen in ihr befindlichen Vaterschaften. Und dieser ist's, dessen Neunheit (ἐννάς) ohne Merkmal (χαρακτήρ) ist. Und es sind in ihr die Merkmale (χαρακτῆρες) der ganzen Schöpfung, seine Neunheit (ἐννάς) bilden | (81) p. 21ª. zwölf Neunheiten (ἐννάδες), und in seiner Mitte befindet sich ein Topos (τόπος), welcher das „gottgebärende" oder (ἤ) „gotterzeugende Land" genannt wird.

Dies ist das Land, von dem gesagt ist: „Wer sein Land bebaut, wird von Brot gesättigt werden und seine Tenne erhöhen"[1] und ferner: „Der König des Feldes, welches man bearbeitet hat, ist über Alles"[2]. Und alle diese Kräfte, welche in diesem „gotterzeugenden Lande" sind, werden auf ihrem Haupte bekränzt. Deswegen kennt man die Paralemptores (παραλήμπτορες) an dem Kranze, welcher sich auf ihrem Haupte befindet, ob sie von dem Unteilbaren abstammen oder nicht.

Und es befindet sich in ihm die πανμήτωρ, in der es sieben σοφίαι und neun Neunheiten (ἐννάδες) und zehn Zehnheiten (δεκάδες) giebt. Und in ihrer Mitte ist ein grosser Korb (κανοῦν), und ein grosser ἀόρατος steht bei (auf) demselben und ein grosser ἀγέννητος und ein grosser ἀχώρητος.

[1] cf. Prov. 12, 11.

[2] Eccles. 5, 8.

Ein jeder besitzt drei Gesichter, und das Gebet, der Lobpreis und der Hymnus (*ὕμνος*) der Geschöpfe sind auf jenen Korb (*κανοῦν*) gelegt, der sich in der Mitte der *παμμήτωρ* und in der Mitte der sieben *σοφίαι* und in der Mitte der neun Neunheiten (*ἐννάδες*) und [in der Mitte] der zehn Zehnheiten (*δεκάδες*) befindet. Und alle diese | (82) p. 22ᵃ. stehen bei (auf) dem Korbe (*κανοῦν*), vollendet in der Frucht (*καρπός*) der Äonen (*αἰῶνες*), welche ihnen der in dem Unteilbaren verborgene *μονογενής* befiehlt, vor dem sich eine Quelle (*πηγή*) befindet, die zwölf Gerechte (*χρηστοί*) umgeben. Und ein jeder hat einen Kranz auf seinem Haupte und besitzt zwölf Kräfte (*δυνάμεις*), welche ihn umgeben und den König, den *μονογενής*, also preisen: „Um Deinetwillen haben wir den Ruhm davongetragen (*φορεῖν*) und durch Dich haben wir den Vater des Alls *ααα ωωω* gesehen und die an allen Orten verborgene Mutter aller Dinge, d. h. die *ἐπίνοια* aller Äonen (*αἰῶνες*). Und sie ist die *ἔννοια* aller Götter und aller Herren; und sie ist die *γνῶσις* aller *ἀόρατοι*; und Dein Bild (*εἰκών*) ist die Mutter aller *ἀχώρητοι*, und sie ist die Kraft aller *ἀπέραντοι*". Und sie preisen also den *μονογενής*: „Durch Dein Bild (*εἰκών*) sahen wir Dich, flohen zu Dir, standen in Dir und empfingen den unverwelkbaren Kranz, welchen man durch Dich gekannt hat; Preis Dir in Ewigkeit, o *μονογενής*". Und alle sagten zugleich „Amen".

| (83) p. 23ᵃ. Und er wurde ein Lichtkörper (-*σῶμα*) und drang in die Äonen (*αἰῶνες*) des Unteilbaren, bis er zu dem in der *μονάς* befindlichen *μονογενής* gelangte, welcher in einer Stille (*ἡσυχία*)[1] oder (*ἤ*) in einer Einöde (*ἤρεμος*) wohnt. Und sie empfingen die Gnade (*χάρις*) des *μονογενής*, d. h. seine Güte (-*χρηστός*) und er (sic!)[2] empfing den ewigen Kranz. Dies ist der Vater aller *σπινθῆρες*, und dies ist das Haupt aller unsterblichen (*ἀθάνατοι*) Körper (*σώματα*), und dieser ist's, um dessenwillen den Körpern (*σώματα*) Auferstehung (*ἀνάστασις*) verliehen ist.

Ausserhalb des Unteilbaren aber (*δέ*) und ausserhalb seiner merkmallosen (-*χαρακτήρ*) Neunheit (*ἐννάς*), in der alle Merkmale (*χαρακτῆρες*) sind, befinden sich drei andere Neunheiten (*ἐννάδες*), eine jede macht neun Neunheiten (*ἐννάδες*) aus, und

[1] Ms. *ὑσυχία*.

[2] Ms. hat „er empfing" statt „sie empfingen".

in jeder befindet sich ein Korb (*κανοῦν*), um den drei Väter versammelt sind: ein *ἀπέραντος*, ein *ἄρρητος* und ein *ἀχώρητος*. Und in der zweiten (sc. Neunheit), es befindet sich ein Korb (*κανοῦν*) in ihrer Mitte, und drei Vaterschaften sind in ihr: ein *ἀόρατος*, ein *ἀγέννητος* und ein *ἀσάλευτος*. Auch in der dritten befindet sich ein Korb (*κανοῦν*); es sind drei Vaterschaften in ihr: ein *ἤρεμος*, ein *ἄγνωστος* und ein *τριδύναμος*.

Und durch diese hat das All Gott kennen gelernt | (84) p. 24ᵃ. und floh zu ihm und gebar eine Menge unzähliger[1] Äonen (*αἰῶνες*). Und gemäss (*κατά*) jeder Neunheit (*ἐννάς*) machen sie Myriaden von Myriaden Lobpreisungen; und eine jede von diesen Neunheiten (*ἐννάδες*) hat in sich eine *μονάς*. Und in jeder *μονάς* befindet sich ein Topos (*τόπος*), welcher unvergänglich (*ἄφθαρτος*), d. h. „das heilige Land" genannt wird; in dem Lande einer jeden von diesen *μονάδες* befindet sich eine Quelle (*πηγή*), und es sind Myriaden von Myriaden Kräfte (*δυνάμεις*) vorhanden, welche auf ihrem Haupte in dem Kranze des *τριδύναμος* bekränzt werden. Und in der Mitte der Neunheiten (*ἐννάδες*) und in der Mitte der Monaden (*μονάδες*) befindet sich die unermessliche (*ἀμέτρητος*) Tiefe (*βάθος*), auf die das All, das Innere und das Äussere, schaut; bei (auf) dieser befinden sich zwölf Vaterschaften, einen jeden (sc. Vater) umgeben dreissig Kräfte (*δυνάμεις*).

1. Die erste Vaterschaft ist ein *ἀπέραντος*-Gesicht, welches dreissig Kräfte (*δυνάμεις*) umgeben, die unendlich (*ἀπέραντοι*) sind.

2. Die zweite Vaterschaft ist ein *ἀόρατος*-Gesicht, und dreissig Unsichtbare (*ἀόρατοι*) umgeben es.

3. Die dritte Vaterschaft ist ein *ἀχώρητος*-Gesicht, und dreissig *ἀχώρητοι* umgeben es.

4. Und die vierte Vaterschaft ist ein *ἀόρατος*[2]-Gesicht, welches dreissig unsichtbare (*ἀόρατοι*) Kräfte (*δυνάμεις*) umgeben.

5. Die fünfte Vaterschaft | (85) p. 25ᵃ. ist ein *παντοδύναμος*-Gesicht, und dreissig *παντοδύναμοι* umgeben es.

[1] Die Ergänzung der Lücke ist fraglich.

[2] Es ist auffällig, dass die vierte Vaterschaft mit der zweiten identisch ist.

6. Die sechste Vaterschaft ist ein πάνσοφος-Gesicht, welches dreissig πάνσοφοι umgeben.

7. Die siebente Vaterschaft ist ein ἄγνωστος-Gesicht, welches dreissig ἄγνωστοι Kräfte (δυνάμεις) umgeben.

8. Die achte Vaterschaft ist ein ἠρέμιος-Gesicht, und dreissig ἠρέμιοι Kräfte (δυνάμεις) umgeben es.

9. Die neunte Vaterschaft ist ein ἀγέννητος-Gesicht, und dreissig ἀγέννητοι Kräfte (δυνάμεις) umgeben es.

10. Die zehnte Vaterschaft ist ein ἀσάλευτος-Gesicht, welches dreissig ἀσάλευτοι Kräfte (δυνάμεις) umgeben.

11. Die elfte Vaterschaft ist ein πανμυστήριον-Gesicht, und dreissig πανμυστήριον-Kräfte (δυνάμεις) umgeben es.

12. Die zwölfte Vaterschaft ist ein τριδύναμος-Gesicht, und dreissig τριδύναμοι Kräfte (δυνάμεις) umgeben es.

Und in der Mitte der unermesslichen (ἀμέτρητος) Tiefe (βάθος) befinden sich fünf Kräfte (δυνάμεις), welche mit diesen unaussprechlichen (ἄρρητοι) Namen genannt werden.

Die erste, welche die Liebe (ἀγάπη) genannt wird, aus der alle Liebe (ἀγάπη) herausgekommen ist.

2. Die zweite [wird] „die Hoffnung" (ἐλπίς) [genannt], durch sie hat man auf den | (87) p. 26[a]. Eingeborenen (μονογενής) Sohn Gottes gehofft (ἐλπίζειν).

3. Die dritte wird „der Glaube" (πίστις) genannt, durch ihn hat man an die Mysterien (μυστήρια) des Unaussprechlichen geglaubt (πιστεύειν).

4. Die vierte, welche „die Erkenntnis" (γνῶσις) genannt wird; durch sie hat man den ersten Vater gekannt, durch welchen man existiert; und man hat das Mysterium (μυστήριον) des Schweigens gekannt, welches über alle Dinge spricht und verborgen ist, die erste μονάς, durch welche das All ἀνούσιος wurde. Dies ist das Mysterium (μυστήριον), auf dessen Haupt die 365 Wesen (οὐσίαι) einen Kranz wie die Haare eines Menschen bilden, und zu dessen Füssen das heilige (ἱερός) Pleroma (πλήρωμα) wie diese Fussschemel (ὑποπόδια) ist. Dies ist das Thor Gottes.

5. Die fünfte wird „der Friede" (εἰρήνη) genannt; durch ihn ist einem jeden von dem Innern und Äusseren der Friede (εἰρήνη) gegeben, denn in ihm ist das All erschaffen worden.

Dies ist die unermessliche (ἀμέτρητος) Tiefe (βάθος), diese ist's, in welcher sich die 365 Vaterschaften befinden, und durch

diese ist das Jahr eingeteilt worden. Dies ist die Tiefe (βάθος), welche das heilige (ἱερός) Pleroma (πλήρωμα) ausserhalb umgiebt; diese ist's, auf der der τριδύναμος und seine Zweige (κλάδοι) wie diese Bäume sind, und diese ist's, auf welcher Musanios und alle die Seinigen sind. Und daselbst befindet sich ἀφρήδων | (88) p. 27ª. mit seinen zwölf Gerechten (χρηστοί), in ihrer Mitte befindet sich ein Korb (κανοῦν), indem sie die Lobpreisungen und die Hymnen (ὕμνοι) und die Bitten und die Gebete der Mutter des Ganzen (ὅλα) oder (ἤ) der Mutter des Alls hineintragen, d. h. derjenigen, welche φανέριος genannt wird. Und es wird ihnen durch die zwölf Gerechten (χρηστοί) Gestalt (μορφή) gegeben; sie werden durch ihn zu dem Pleroma (πλήρωμα) des Setheus geschickt; sie gedenken dieser in dem äusseren Äon (αἰών), in welchem sich die Hyle (ὕλη) befindet. Dies ist die Tiefe (βάθος), in welcher[1] der τριδύναμος gepriesen wurde, bis er zu dem Unteilbaren gelangte. Und er empfing die Gnade (χάρις) des Unerkennbaren, durch sie empfing er eine solche Sohnschaft, welche das Pleroma (πλήρωμα) wegen des Übermasses ihres Lichtes und des in ihm befindlichen Glanzes nicht hat ertragen können.

Und das ganze Pleroma (πλήρωμα) wurde beunruhigt, und die Tiefe (βάθος) mit allen ihren Insassen bewegte sich, und sie flohen zu dem Äon (αἰών) der Mutter. Und es befahl (κελεύειν) das Mysterium (μυστήριον), dass die Vorhänge (καταπετάσματα) der Äonen (αἰῶνες) fortgezogen würden, bis dass der Aufseher (ἐπίσκοπος) die Äonen (αἰῶνες) noch einmal gegründet hätte. Und der Aufseher (ἐπίσκοπος) hat die Äonen (αἰῶνες) (89) p. 28ª. noch einmal gegründet, wie (κατά) geschrieben stehet: „Er hat das Erdreich (οἰκουμένη) gegründet und nicht wird es sich bewegen[2]" und ferner: „Die Erde ist aufgelöst und alles, was auf ihr ist[3]".

Und damals (τότε) kam der τριδύναμος heraus, in welchem der Sohn verborgen und auf dessen Haupt der Kranz befestigt (?) war, indem er Myriaden von Myriaden Lobpreisungen bereitete, und diejenigen, welche ausriefen: „Bereitet dem Herrn den Weg

---

[1] Der Text scheint hier fraglich zu sein.

[2] cf. Psalm 104, 5.

[3] cf. Psalm 74, 4.

und empfanget die Gnade (*χάρις*) Gottes [1]". Und alle Äonen (*αἰῶνες*), welche euch angehören [2], wird er mit der Gnade (*χάρις*) des Eingeborenen (*μονογενής*) Sohnes anfüllen. Und es stand der heilige Vater und der *παντέλειος* und dieser, bei dem die ganze Fülle ist, über der unermesslichen (*ἀμέτρητος*) Tiefe (*βάθος*); „aus seiner Fülle haben wir die Gnade (*χάρις*) empfangen" [3].

Damals (*τότε*) wurde der Äon (*αἰών*) befestigt und hörte auf, sich zu bewegen. Der Vater hat ihn befestigt, damit er sich niemals bewege. Und der Äon (*αἰών*) der Mutter wurde fortwährend mit dem, was in ihm ist, angefüllt, bis der Befehl (*κέλευσις*) durch das im ersten Vater verborgene Mysterium (*μυστήριον*) herauskam, aus welchem das Mysterium (*μυστήριον*) herausgekommen ist, damit auch sein Sohn noch einmal das All in seiner Erkenntnis (*γνῶσις*), in welcher sich das All befindet, aufrichte.

Damals (*τότε*) hat Setheus einen *λόγος* | (90) p. 29[a]. *δημιουργός* gesandt, mit dem eine Menge Kräfte (*δυνάμεις*) sind, welche auf ihrem Haupte bekränzt sind. Ihre Kränze werfen Strahlen (*ἀκτῖνες*) aus, und der Glanz ihrer Körper (*σώματα*) ist in dem Topos (*τόπος*), zu welchem sie gekommen sind, lebendig; und der *λόγος*, der aus ihrem Munde kommt, ist ewiges Leben, und das Licht, welches aus ihren Augen kommt, ist für sie Ruhe (*ἀνάπαυσις*), und die Bewegung ihrer Hände ist ihre Flucht zu dem Topos (*τόπος*), aus welchem sie gekommen sind, und ihr Blicken in ihr Angesicht ist die Erkenntnis (*γνῶσις*) in Bezug auf sich, und ihr Gang zu sich ist ihre nochmalige Umkehr, und die Ausbreitung ihrer Hände ist ihre Aufstellung, und das Hören ihrer Ohren ist die in ihrem Herzen befindliche Wahrnehmung (*αἴσθησις*), und die Vereinigung ihrer Glieder (*μέλη*) ist die Einsammlung der Zerstreuung Israels, und das sich Anfassen ist ihre Befestigung in dem *λόγος*, und das in ihren Fingern befindliche Psephos (*ψῆφος*) ist die Anzahl (*ἀριθμός*) oder (*ἤ*) die Zahl, welche herausgekommen ist, wie (*κατά*) geschrieben stehet: „Der, welcher die zahllosen Sterne zählt und

---

[1] cf. Jes. 40, 3. Matth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4. Joh. 1, 23.
[2] Die Herstellung des Textes ist fraglich.
[3] cf. Joh. 1, 16.

ihnen allen Namen giebt[1]“. Und die gesammte Vereinigung des λόγος δημιουργός fand statt mit denen, welche bei der Bewegung, die stattgefunden, gekommen waren. Und sie wurden | (91) p. 30ª. alle eins, wie (κατά) geschrieben stehet: „Sie wurden alle eins in dem Einzigen Alleinigen[2]“.

Und damals (τότε) wurde dieser λόγος δημιουργός göttliche Kraft und Herr und Erlöser (σωτήρ) und Christus (? Gerechter) und König und Guter (ἀγαθός) und Vater und Mutter; dieser ist's, dessen Werk Nutzen gebracht hat; er wurde geehrt und wurde Vater derjenigen, die geglaubt (πιστεύειν) haben. Dieser wurde Gesetz (νόμος) in der ἀφρηδωνία und mächtig (δυνατός).

Und die πάνδηλος kam heraus, auf deren Haupt der Kranz war, sie legte dieselben (sic!) auf die, welche geglaubt (πιστεύειν) hatten, und auf[3]? die Mutter, die Jungfrau (παρθένος), und die Kraft der Äonen (αἰῶνες). Und sie gab ihren Welten (κόσμοι) gemäss (κατά) dem Gebote des Innern eine Taxis (τάξις) und legte in sie den Licht-σπινθήρ entsprechend (κατά) dem Typos (τύπος) der μονάς, und stellte den καλυπτός, sie umgebend, auf und den προπάτωρ in dem Typus (τύπος) des Unteilbaren und die zwölf Gerechten (χρηστοί), ihn umgebend. Es sind Kränze auf ihren Häuptern und in ihrer Rechten ein Lobsiegel (-σφραγίς) | (92) p. 31ª. und in ihrer Mitte eine ἀγάπη und in der Quelle (πηγή) ein τριδύναμος-Gesicht und ein Korb (κανοῦν), den die zwölf Väter und eine in ihnen verborgene Sohnschaft umgeben.

Und sie stellte den αὐτοπάτωρ in dem Typus (τύπος) der merkmallosen (-χαρακτήρ) Neunheit (ἐννάς) auf und gab ihm die Gewalt (ἐξουσία) über jeden, der Vater zu sich allein ist, und bekränzte (στεφανοῦν) ihn mit allem Ruhme und gab ihm die Liebe (ἀγάπη) und den Frieden (εἰρήνη) und die Wahrheit (ἀλήθεια) und Myriaden von Kräften (δυνάμεις), damit er einsammle diejenigen, welche bei der Verwirrung, die zu der Zeit stattgefunden, als der τριδύναμος und die Freude und der Herr des Alls herausgekommen zerstreut waren, welcher die Macht hat, zu beleben und zu verderben.

---

[1] cf. Psalm 146, 4.
[2] Ein mir unbekanntes Citat.
[3] Die Übersetzung ist unsicher.

Und sie stellte den *πρωτογεννήτωρ*[1] Sohn in dem Typus (*τύπος*) des *τριδύναμις* auf und gab ihm neunmal eine Neunheit (*ἐννάς*) und zehnmal fünf Zehnheiten (*δεκάδες*), damit er den Kampf (*ἀγών*), welcher ihm aufgetragen war, vollenden könne. | (93) p. **32**ª. Und sie gab ihm das Erstlingsopfer (*ἀπαρχή*) der Sohnschaft, in ihm[2] war er imstande, *τριδύναμος* zu sein, und er empfing das Gelübde der Sohnschaft, in welchem man das All verkauft hatte, und empfing den Kampf (*ἀγών*), welcher ihm anvertraut war. Und er richtete das ganze Reine (*εἰλικρινής*) der Materie (*ὕλη*) auf und machte es zu einer Welt (*κόσμος*), einem Äon (*αἰών*) und einer Stadt (*πόλις*), welche[3] *ἀφθαρσία* uud Jerusalem genannt wird. Und sie wird auch „die neue Erde" genannt, und sie wird auch *αὐτοθελής*[4] genannt, und sie wird auch *ἀβασίλευτος* genannt. Und auch jenes Land ist ein gottgebärendes und ein belebendes.

Dieses ist es, welches die Mutter aufzurichten bat (*αἰτεῖν*); deswegen stellte sie Gebote und Taxeis (*τάξεις*) und stellte *πρόνοια* und *ἀγάπη* in diesem Lande auf.

Dies ist das Land, von dem geschrieben ist: „Das Land, welches Regenwasser unzählige Mal trinkt[5]", d. h. welches in sich das Licht vielmals von seinem Ausgang bis zu seinem Eingang vermehrt; dieses ist's, um dessenwillen der Mensch *αἰσθητός* geschrieben worden ist[6], und man bildete (*τυποῦν*) ihn und schuf ihn in dem Typus (*τύπος*) dieses Landes.

Dieses ist's, welches der *πρωτογεννήτωρ* aus seiner | (94) p. **33**ª. eigenen Zerstreuung gerettet hat. Deshalb hat der Vater des Alls, der *ἄληκτος*, einen Kranz gesandt, in welchem der Name des Alls ist, sei es (*εἴτε*) *ἀπέραντος* oder (*εἴτε*) *ἄρρητος* oder (*εἴτε*) *ἀχώρητος* oder (*εἴτε*) *ἄφθαρτος* oder (*εἴτε*) *ἄγνωστος* oder (*εἴτε*) *ἤρεμος* oder (*εἴτε*) *παντοδύναμος* oder (*εἴτε*) der Un-

---

[1] Ms. *προτογεννήτωρ*.

[2] Es könnte sich auch auf „Sohnschaft" beziehen.

[3] Das Relativ bezieht sich wohl auf *κόσμος*.

[4] Ms. *αὐτοτελής*.

[5] cf. Hebr. 6, 7.

[6] Es könnte auch heissen: „um dessenwillen der *αἰσθητός* Mensch geschrieben ist.". Auch die Bedeutung „geschrieben" passt an dieser Stelle nicht; der Text ist verderbt.

teilbare. Dies ist der Kranz, von dem geschrieben ist: „Er ist dem Salomo an dem Tage seiner Herzensfreude gegeben [1]".

Und die erste μονάς hat ihm ein unaussprechliches Kleid geschickt, welches ganz Licht ist und ganz Leben und ganz Auferstehung (ἀνάστασις) und ganz Liebe (ἀγάπη) und ganz Hoffnung (ἐλπίς) und ganz Glaube (πίστις) und ganz Weisheit (σοφία) und ganz Erkenntnis (γνῶσις) und ganz Wahrheit (ἀλήθεια) und ganz Friede (εἰρήνη) und ganz πάνδηλος und ganz παμμήτωρ und ganz παμμυστήριον und ganz παντηγή und ganz παντέλειος und ganz ἀόρατος und ganz ἄγνωστος und ganz ἀπέραντος und ganz ἄρρητος und ganz βάθος und ganz ἀχώρητος und | (95) p. 34a. ganz πλήρωμα und ganz σιγή und ganz ἀσάλευτος und ganz ἀγέννητος und ganz πανήρεμος und ganz μονάς und ganz ἐννάς und ganz δωδεκάς und ganz ὀγδοάς und ganz δεκάς und ganz ἑβδομάς und ganz ἑξάς und ganz πεντάς und ganz τετράς und ganz τριάς und ganz δυάς und ganz μονάς.

Und in ihr ist das All, und das All hat sich in diese [2] gefunden und sich in ihr erkannt. Und sie gab ihnen allen Licht in ihrem unaussprechlichen Lichte, es wurden ihr Myriaden von Myriaden Kräfte (δυνάμεις) gegeben, damit sie das All ein einziges Mal aufrichte. Und sie sammelte ihre Kleider (ἐνδύματα) an sich und machte sie nach Art eines Vorhanges (καταπέτασμα), der sie nach allen Seiten hin umgiebt, und schüttete sich über sie alle aus und richtete alle auf und sonderte (διακρίνειν) sie alle nach (κατά) Taxeis (τάξεις) und nach (κατά) Geboten und nach (κατά) πρόνοια ab.

Und damals (τότε) hat das Existierende sich von dem Nichtexistierenden getrennt, und das Nichtexistierende ist die Schlechtigkeit (κακία), welche sich | (96) p. 35a. in der Materie (ὕλη) manifestiert hat. Und die Kleiderkraft (-δύναμις) trennte das Existierende von dem Nichtexistierenden und nannte das Existierende „ewig" (αἰώνιος) und das Nichtexistierende „Materie" (ὕλη), und sie trennte in der Mitte das Existierende von dem Nichtexistierenden

[1] cf. Cant. 3, 11.

[2] Das Femininum kann sich sowohl auf „μονάς" als auch auf „Kleid" beziehen.

und legte zwischen sie Vorhänge (*καταπετάσματα*) und reinigende Kräfte, damit sie dieselben reinigten und läuterten (*καθαρίζειν*). Und sie gab in dieser Weise dem Existierenden Gebote und stellte die Mutter als Haupt auf und gab ihr zehn Äonen (*αἰῶνες*), und es befinden sich in jedem Äon (*αἰών*) eine Myriade Kräfte (*δυνάμεις*) und in jedem Äon (*αἰών*) eine *μονάς* und eine *ἐννάς*.

Und sie legte in sie eine *πανμήτωρ* und gab ihr eine Kraft, damit sie dieselbe in ihr verborgen lege, auf dass Niemand sie kenne. Und sie legte in sie einen grossen Korb (*κανοῦν*), bei dem drei Kräfte (*δυνάμεις*) stehen: ein *ἀγέννητος*, ein *ἀσάλευτος* und der grosse *εἰλικρινής*. Und sie gab ihm zwölf andere, welche bekränzt waren und ihn umgaben, und sie gab ihm sieben andere *στρατηλάται*, welche das vollkommne (*παντέλειος*) Siegel (*σφραγίς*) hatten, und | (97) p. 36ᵃ. auf deren Kopf sich ein Kranz befand, in dem „zwölf Edelsteine[1]" (-*ἀδάμαντοι*) waren, welche von Adamas, dem Lichtmenschen, stammen. Und sie stellte den *προπάτωρ* in den Äonen (*αἰῶνες*) der Mutter des Alls (*ὅλα*) auf und gab ihm die gesammte Macht (*ἐξουσία*) der Vaterschaft und gab ihm Kräfte, damit man auf ihn wie (*ὡς*) auf einen Vater und wie (*ὡς*) auf den ersten Vater derer, welche alle entstanden waren, hörte.

Und sie legte auf sein Haupt einen Kranz von zwölf Arten (*γένη*) und gab ihm eine Kraft (*δύναμις*), die *τριδύναμος* und *παντοδύναμος* ist, und gab ihm die Sohnschaft und Myriaden von Myriaden Lobpreisungen, die sie ihm gegeben hatte, und umgab ihn mit dem Pleroma (*πλήρωμα*) (od. „wandte zu ihm d. Pl.").

Und sie gab ihm die Macht (*ἐξουσία*), alles zu thun, zu beleben und zu verderben, und gab ihm eine Kraft (*δύναμις*) aus dem Äon (*αἰών*), welcher *σολμίστος* genannt wird, nach dem alle Äonen (*αἰῶνες*) forschen, wo er sich geoffenbart hat. Und es wurden ihm und den Äonen (*αἰῶνες*), die mit ihm sind, Myriaden von Myriaden Lobpreisungen gegeben. Man nennt zwar (*μέν*) die Kraft (*δύναμις*), welche dem *προπάτωρ* gegeben ist, *πρωτοφανής*[2], weil er es ist, der | (98) p. 37ᵃ. sich zuerst geoffenbart hat. Und er wurde *ἀγέννητος* genannt, weil ihn Niemand geschaffen hat, und er wurde auch „der Unaussprech-

---

[1] cf. Apocal. 21, 21.

[2] Ms. *προτοφανής*.

liche“ und „der Unbenannte“ genannt, und er wurde auch *αὐτογενής* und *αὐτοθέλητος* genannt, weil er sich durch seinen Willen geoffenbart hat, und wurde *αὐτοδόξαστος* genannt, weil er sich mit dem Ruhm, den er besass, geoffenbart hat; und er wurde auch *ἀόρατος* genannt, weil er verborgen ist und nicht gesehen wird.

Und sie gab ihm eine andere Kraft, welche von Anfang den Funken an diesem einen Ort geoffenbart hat, welche mit den heiligen und vollkommnen (*παντέλειοι*) Namen genannt wird, nämlich die *πρωτία*, d. h. die erste. Sie wird *πανδία*, d. h. die in ihnen allen Existierende genannt; sie wird auch *παγγενία* genannt, d. h. die, welche alle gezeugt hat; sie wird auch *δοξογενία* genannt, denn sie ist die Gebärerin des Ruhmes; sie wird auch *δοξοφανία* genannt, denn sie ist die Offenbarerin des Ruhmes; sie wird auch *δοξοκρατία*[1] genannt, denn sie herrscht über den Ruhm; sie wird auch *ἀρσενογενία*[2] genannt, d. h. die Gebärerin der Männer: sie wird | (99) p. 38[a]. auch *λωΐα* genannt, deren Interpretation „Gott mit uns“ ist; sie wird auch *ἰουήλ* genannt, deren Interpretation „Gott bis in Ewigkeit“ ist; da sie aber (*δέ*) diesen Kräften (*δυνάμεις*) befohlen hat, sich zu offenbaren, wird sie *φανία* genannt, deren Interpretation „die Offenbarung“ ist. Und der Engel (*ἄγγελος*), welcher sich mit ihnen offenbart hat, wird von den Rühmlichkeiten *δοξογενής* und *δοξοφανής* genannt, dessen Interpretation „der Erzeuger des Ruhmes“ und der „Offenbarer des Ruhmes“ ist, weil er eine von diesen Rühmlichkeiten ist, die um diese grosse Kraft (*δύναμις*) stehen, welche *δοξοκράτωρ* genannt wird, d. h. bei ihrer Offenbarung hat er über grosse Rühmlichkeiten geherrscht.

Dies sind die Kräfte (*δυνάμεις*), welche dem *προπάτωρ* gegeben wurden, welcher in den Äon (*αἰών*) der Mutter gelegt wurde. Und ihm wurden Myriaden von Myriaden Rühmlichkeiten und Engel (*ἄγγελοι*) und Erzengel (*ἀρχάγγελοι*) und Liturgen (*λειτουργοί*) gegeben, auf dass sie ihm die von der Materie (*ὕλη*) bedienen (*διακονεῖν*). Und es wurde ihm die Macht (*ἐξουσία*) über alle Dinge gegeben, und er schuf sich einen grossen Äon (*αἰών*) und legte in ihn ein grosses Pleroma (*πλήρωμα*) und ein grosses Heiligtum (*ἱερόν*) und alle Kräfte (*δυνάμεις*),

[1] Ms. *ἀρτοκρατία*. cf. p. 8[a].

[2] Ms. fälschlich *ἀρσογενία*.

welche er empfangen | (100) p. **39**[a]. und in ihn gelegt hat. Und er jubelte mit ihnen, indem er seine Geschöpfe noch einmal auf (*κατά*) das Geheiss des im Schweigen verborgenen Vaters gebar, welcher ihm diese Reichtümer geschickt hat. Und es wurde ihm der Kranz der Vaterschaft gegeben, denn er hat ihn als Vater derer, die nach ihm entstanden waren, eingesetzt.

Und damals (*τότε*) rief er aus und sprach: „Meine Kinder, die ich gebäre, bis Christus in euch Gestalt (*μορφή*) gewinnt“ [1]; und ferner ruft er aus: „Ich bin nämlich (*γάρ*) bereit, neben einer heiligen Jungfrau (*παρθένος*) einen einzigen Gatten, Christus, zu stellen“ [2] (*παριστάναι*). Aber (*ἀλλά*), da (*ἐπειδή*) er die Gnade (*χάρις*), welche ihm der verborgene Vater verliehen, gesehen hat, so wünschte er selbst, der *προπάτωρ*, das All zu dem verborgenen Vater zurückzuwenden, denn sein Wunsch ist dieser, dass das All sich zu ihm zurückwende.

Und als die Mutter diese Herrlichkeiten gesehen, welche ihrem *προπάτωρ* verliehen waren, freute sie sich sehr und jubelte. Deswegen sagt sie: „Mein Herz ist erfreut und meine Zunge ist fröhlich“ [3]. Darauf rief sie die unendliche (*ἀπέραντος*) Kraft an, welche bei (vor) dem verborgenen Äon (*αἰών*) des Vaters steht und zu den Ruhmeskräften (-*δυνάμεις*) gehört, die bei den Rühmlichkeiten *τριγενέθλος* [4] genannt wird, d. h. | (101) p. **40**[a]. sie ist dreimal gezeugt, welche auch *τριγενής* genannt wird; und sie wird auch *ἁρμής*? [5] genannt. Und sie bat den Verborgenen um alle Dinge, damit er der Mutter das, was sie nötig hat, schicke. Und es schickte ihr der verborgene Vater das Mysterium (*μυστήριον*), welches alle Äonen (*αἰῶνες*) und alle Rühmlichkeiten bedeckt, das einen vollkommnen (*παντελής*) Kranz hat, d. h. er ist vollendet, und er legte ihn auf das Haupt des grossen *ἀόρατος*, welcher in ihr? (ihm) verborgen ist, welcher *ἄφθαρτος* und *ἀγέννητος* ist, und [auf das Haupt] der grossen Kraft, die mit ihm, welche *ἀρσενογενία* genannt und

---

[1] cf. Galat. 4, 19.

[2] cf. 2. Corinth. 11, 2.

[3] cf. Psalm 16, 9. Act. 2, 26.

[4] Ms. *τριγενίθλος*.

[5] Ein mir unbekanntes Wort.

alle Ruhmesäonen (-αἰῶνες) (od. „a. Äon. mit Ruhm") anfüllen wird. Und auf diese Weise wird durch ihn das All bekränzt werden.

Und danach stellte sie den αὐτοπάτωρ-Vater und αἰώνιος auf und gab ihm den Äon (αἰών) des καλυπτός, in welchem Alles ist: die γένη, die Gestalten, die Ähnlichkeiten, die μορφαί, die Fragen[1] (sic!) (Veränderungen), die διαφοραί, die vier Veränderungen und die Zahl mit dem, was man zählt, und der Denkende (νοεῖν) mit dem, was man denkt (νοεῖν).

Und sie stellte ihn auf, damit er alles, was in ihm ist, bedecke und | (102) 41a. dem ihn Bittenden gebe. Und sie gab ihm zehn Kräfte (δυνάμεις) und neun Neunheiten (ἐννάδες) und eine Fünfheit (πεντάς) Äonen (αἰῶνες); und es wurden ihm φωστῆρες gegeben, und es wurde ihm die Macht (ἐξουσία) über alle Verborgenen verliehen, damit er denen, welche gekämpft (ἀγωνίζεσθαι) haben, willfahre (χαρίζεσθαι).

Und sie flohen vor der Materie (ὕλη) des Äons (αἰών), indem sie dieselbe hinter sich liessen, und flohen hinauf zu dem Äon (αἰών) des αὐτοπάτωρ und nahmen das Gelübde an sich, welches ihnen gelobt war durch den, welcher sagt: „Wer Vater und Mutter, Bruder und Schwester, Weib und Kind und Güter (ὕπαρξις) verlassen und sein Kreuz (σταυρός) tragen und mir nachfolgen wird"[2], der wird die Versprechen empfangen, die ich ihm gelobt habe; und ich werde ihnen das Mysterium (μυστήριον) des verborgenen Vaters geben, weil sie das Ihrige geliebt haben und vor dem, welcher sie gewaltsam verfolgt hat, geflohen sind."

Und er gab ihnen den Ruhm, die Freude, den Jubel, das Vergnügen, den Frieden (εἰρήνη), die Hoffnung (ἐλπίς), den Glauben (πίστις), die Liebe (ἀγάπη) und die unveränderliche Wahrheit (ἀλήθεια). Und dies ist die Neunheit (ἐννάς), welche | (103) p. 42a. denen, welche vor der Materie (ὕλη) geflohen waren, geschenkt ist (χαρίζεσθαι). Und sie wurden selig (μακάριοι) und vollkommen (τέλειοι) und erkannten den wahren (ἀλήθεια) Gott und wussten das Mysterium (μυστήριον), welches dem Menschen geworden, weswegen er sich offenbart hat, bis

[1] Das Orig. ist augenscheinlich verderbt; ich schlage „Veränderungen" vor.

[2] cf. Matth. 19, 29. Marc. 29, 30. Matth. 10, 38 u. 16, 24. Marc. 8. 34. Luc. 9. 23; 14, 27.

dass sie ihn sahen, da er eben ein Unsichtbarer ist, und um wessenwillen er seinen λόγος abgemalt (λογογραφεῖν)[1] hat, bis dass sie ihn kannten, zu ihm flohen und Götter und vollkommen (τέλειοι) wurden.

Danach stellte die Mutter ihren πρωτογέννητος[2]-Sohn auf und gab ihm die Macht (ἐξουσία) der Sohnschaft und gab ihm Heere (στρατεῖαι) von Engeln (ἄγγελοι) und Erzengeln (ἀρχάγγελοι) und gab ihm zwölf ihm dienende (διακονεῖν) Kräfte (δυνάμεις). Und sie gab ihm ein Gewand (ἔνδυμα), um in ihm alles zu vollbringen. Und in ihm sind alle Körper (σώματα): der Körper (σῶμα) des Feuers, der Körper (σῶμα) des Wassers, der Körper (σῶμα) der Luft (ἀήρ), der Körper (σῶμα) der Erde, der Körper (σῶμα) des Windes, der Körper (σῶμα) der Engel (ἄγγελοι), der Körper (σῶμα) der Erzengel (ἀρχάγγελοι) der Körper (σῶμα) der Kräfte (δυνάμεις), der Körper (σῶμα) der Mächtigen (δυνατοί), der Körper (σῶμα) der Götter und der Körper (σῶμα) der Herren, mit einem Wort (ἁπλῶς): in ihm befinden sich alle Körper (σώματα), damit Niemand ihn hindere, nach oben oder (ἤ) nach unten zu gehen | (104) p. 43ᵃ. zu der Unterwelt.

Und dies ist der πρωτογενήτωρ, welchem das Innere und das Äussere alles, was er wünschen wird, versprochen haben. Und dieser ist's, der die gesammte Materie (ὕλη) gesondert (διακρίνειν) hat; und wie er sich über sie „wie eine Henne, die ihre Fittiche über ihre Küchlein ausbreitet[3]", ausgegossen hat, so hat der πρωτογενήτωρ die Materie (ὕλη) bereitet und hat Myriaden von Myriaden εἴδη oder (ἤ) γένη aufgerichtet. Als die Materie (ὕλη) warm geworden war, löste sie die Menge Kräfte (δυνάμεις), die mit ihm sind, los; und sie sprossten wie das Kraut auf, und sie trennte sie nach (κατά) γένη und nach (κατά) εἴδη. Und er gab ihnen das Gesetz (νόμος), „einander zu lieben"[4] und Gott zu ehren, und ihn zu preisen und nach ihm zu forschen, wer er ist und was er ist, und den Ort, aus welchem sie herausgekommen sind, zu bewundern, denn er ist eng und beschwerlich, und nicht noch einmal zu ihm zurückzukehren, sondern

---

[1] Ms. λογρφη.
[2] Ms. προτογένητος.
[3] cf. Matth. 23, 37. Luc. 13, 34.
[4] cf. Joh. 13, 34.

(ἀλλά) dem, welcher ihnen das Gesetz (νόμος) gegeben hat, zu folgen.

Und er schickte sie aus der Finsternis der Materie (ὕλη), welche ihnen Mutter (daselbst?) ist, und sagte ihnen, was Licht sei, weil sie von dem Lichte noch nicht gewusst hatten, ob es existierte oder nicht. | (105) p. 44ᵃ. Damals (τότε) gab er ihnen die Vorschrift, niemals einander Gewalt anzuthun, und ging von ihnen zu dem Topos (τόπος) der Mutter des Alls, bei dem προπάτωρ und αὐτοπάτωρ, damit sie denen, welche aus der Materie (ὕλη) herausgekommen waren, Gesetze gäben.

Und die Mutter des Alls und der προπάτωρ und der αὐτοπάτωρ und der προγενήτωρ und die Kräfte des Äons (αἰών) der Mutter stimmten[1] einen grossen Hymnus (ὕμνος) an, indem sie den Einigen Alleinigen priesen und zu ihm sprachen: „Du bist der allein Unendliche (ἀπέραντος), und Du bist allein die Tiefe (βάθος), und Du bist allein der Unerkennbare, und Du bist's, nach dem ein Jeder forscht, und nicht haben sie Dich gefunden, denn Niemand kann Dich gegen Deinen Willen erkennen, und Niemand kann Dich allein gegen Deinen Willen preisen. Und Dein Wille allein ist es, der Dir Topos (τόπος) wurde, denn Niemand kann Dir Topos (τόπος) werden, denn Du bist allen ihr Topos (τόπος). Ich bitte Dich, dass Du denen von der Welt (κόσμος) Taxeis (τάξεις) gebest und meinen Sprösslingen Deinem Wunsche gemäss (κατά) Bestimmungen. Und nicht betrübe (λυπεῖν) meine Sprösslinge, denn niemals ist Jemand durch Dich betrübt (λυπεῖν), und | (106) p. 45ᵃ. niemals hat Jemand Deinen Rathschluss gekannt; Du bist es, dessen sie alle, die Inneren und die Äusseren, entbehren, denn Du bist allein ein ἀχώρητος, und Du bist allein der ἀόρατος, und Du bist allein der ἀνούσιος, Du, der Du allein allen Kreaturen Merkmale (χαρακτῆρες) gegeben, hast sie in Dir manifestiert. Du bist der δημιουργός derer, die sich noch nicht offenbart haben, denn diese kennst Du nur allein, wir kennen diese nicht. Du allein zeigst sie uns, damit wir Dich um ihretwillen bitten (αἰτεῖν), sie uns zu offenbaren, damit wir sie durch Dich allein kennen. Du allein hast Dich zu dem Mass der verborgenen Welten (κόσμοι) geführt, bis sie Dich erkannten; Du bist es, der ihnen ge-

[1] Ms. „er stimmte an“.

währt hast, dass sie Dich kennen, dass Du sie in Deinem körperlosen (*ἀσώματος*) Körper (*σῶμα*) geboren hast, und Du hast sie gelehrt, dass Du den Menschen in Deinem *αὐτοφυὴς νοῦς* und in der *διάνοια* und dem vollkommnen Gedanken erzeugt hast. Dies ist der vom Verstand (*νοῦς*) erzeugte Mensch, welchem die *διάνοια* Gestalt (*μορφή*) gegeben hat, Du, der Du alle Dinge dem Menschen gegeben hast. Und er trug (*φορεῖν*) sie wie diese Kleider und zog sie wie diese Gewänder an und hüllte sich mit der Kreatur wie in einen Mantel ein. Dies ist der Mensch, den kennen zu lernen das All fleht. | (107) p. 46[a]. Du allein hast dem Menschen befohlen, dass er sich offenbare, und man Dich durch ihn kennen lerne, dass Du ihn gezeugt hast; und Du hast Dich Deinem Wunsche gemäss (*κατά*) geoffenbart. Du bist's, zu dem ich flehe, Du Vater aller Vaterschaft und Gott aller Götter und Herr aller Herren, ich, der ich ihn bitte, dass er meinen *εἴδη* und meinen Sprösslingen Taxeis (*τάξεις*) gebe, auf dass ich ihnen in Deinem Namen und in Deiner Kraft Freude bereite. Du alleiniger *μονάρχης* und Du allein Unveränderlicher, gieb mir eine Kraft, und ich werde bewirken, dass meine Sprösslinge Dich kennen, dass Du ihr Erlöser (*σωτήρ*) bist".

Und als die Mutter lange genug den *ἀπέραντος* und den *ἄγνωστος* und den das All Füllenden und es ganz Belebenden gebeten hatte, da erhörte er sie und alle ihre Genossen, die zu ihr gehören, und schickte ihr eine Kraft (*δύναμις*) aus dem Menschen, welchen man zu sehen begehrt (*ἐπιθυμεῖν*). Und es kam aus dem *ἀπέραντος* der *ἀπέραντος σπινθήρ*, über welchen die Äonen (*αἰῶνες*) sich wunderten, wo er verborgen gewesen, bevor er sich in dem unendlichen (*ἀπέραντος*) Vater manifestiert hatte, welcher das All in ihm manifestiert hat, und wo dieser verborgen war. | (108) p. 47[a]. Und es folgten ihm die Kräfte der verborgenen Äonen (*αἰῶνες*), bis sie zu dem Geoffenbarten kamen und zu dem heiligen (*ἱερός*) Pleroma (*πλήρωμα*) gelangten. Und er verbarg sich in den Kräften (*δυνάμεις*) derer, welche aus dem Verborgenen gekommen waren, und machte sie zu einer Welt (*κόσμος*) und trug (*φορεῖν*) sie (sc. die Welt) in das Heiligtum (*ἱερόν*). Und es sahen ihn die Kräfte (*δυνάμεις*) des Pleroma (*πλήρωμα*) und liebten ihn und priesen ihn in Hymen (*ὕμνοι*), die in ihnen (an sich) unaussprechlich und unsagbar

mit Fleischeszungen (-σάρξ) sind, welche man sich in dem Menschen aus ihm [1] ausdenkt. Und er empfing ihren Hymnus (ὕμνος) und machte ihn zu einem Vorhang (καταπέτασμα) für ihre Welten (κόσμοι), indem er sie wie eine Mauer umgiebt; und er kam zu den Grenzen der Mutter des Alls und stand oberhalb des allumfassenden (πανόλος) Äons (αἰών).

Und das All bewegte sich vor dem Herrn der ganzen Erde und der Äon (αἰών) war beunruhigt und beharret, da er den, welchen er nicht kannte, gesehen. Und der Herr der Herrlichkeit liess sich nieder und sonderte die Materie (ὕλη) ab und teilte sie in zwei Teile (μέρη) und in zwei Örter (χῶραι); und er gab jedem Orte (χώρα) Grenzen und schuf sie, denn sie stammen von einem Vater und einer Mutter ab [2]. Und die, welche zu ihm geflohen waren, beteten ihn an; er gab ihnen den Ort (χώρα) zur Rechten | (109) p. 48ª. von ihm und schenkte (χαρίζεσθαι) ihnen das ewige Leben und die Unsterblichkeit. Und er nannte den [Ort] zur Rechten „den Ort (χώρα) des Lebens" [3] und den zur Linken „den Ort (χώρα) des Todes"; und er nannte den Ort (χώρα) zur Rechten „den Ort (χώρα) des Lichtes" und den zur Linken „den Ort (χώρα) der Finsternis"; und er nannte den Ort (χώρα) zur Rechten „den Ort (χώρα) der Ruhe" (ἀνάπαυσις) und den Ort (χώρα) zur Linken „den Ort (χώρα) des Leidens." Und er zog zwischen sie Grenzen und Vorhänge (καταπετάσματα), damit sie nicht einander erblickten, und stellte Wächter (φύλακες) an ihren Vorhängen (καταπετάσματα) auf. Und er verlieh denen, welche ihn angebetet hatten, viele Ehren (Vorrechte), und machte sie über die, welche sich ihm widersetzt (ἀντιλέγεσθαι) und sich ihm gegenübergestellt hatten, erhaben. Und er breitete den Ort (χώρα) zur Rechten in zahlreiche Örter (χῶραι) aus und machte dieselben zu vielen Taxeis (τάξεις), vielen Äonen (αἰῶνες), vielen Welten (κόσμοι), vielen Himmeln, vielen Firmamenten (στερεώ ματα), vielen Himmeln (sic!), vielen Topoi (τόποι), vielen Orten und vielen Räumen (χωρήματα). Und er setzte für sie Gesetze (νό μοι) fest und gab ihnen

[1] Die Übersetzung fraglich, die Stelle wahrscheinlich nicht richtig überliefert; vielleicht: „welche auch immer der Mensch in sich ausdenkt."

[2] Oder „lehrte sie, dass sie abstammen."

[3] cf. Barnabas cap. 17 und Didache cap. 1.

Bestimmungen: „Beharret in meinem Wort, so werde ich euch das ewige Leben geben“ [1] und euch Kräfte (δυνάμεις) senden; und ich werde euch in Kraftgeistern (-πνεύματα) befestigen | (110) p. 49ᵃ. und euch eine Gewalt (ἐξουσία) geben, welche euch gefällt. Und Niemand wird euch an dem, was ihr wünscht, hindern (κωλ'ειν); und ihr werdet euch Äonen (αἰῶνες), Welten (κόσμοι) und Himmel erzeugen, damit die intellektuellen (νοεροί) Geister (πνεύματα) kommen und in ihnen wohnen. „Und ihr werdet Götter sein [2]“ und werdet wissen, dass ihr von Gott stammt, und werdet ihn sehen, dass er Gott in euch ist, und er wird in eurem Äon (αἰών) wohnen.

„Und diese Worte sagte der Herr des Alls zu ihnen, und entwich (ἀναχωρεῖν) von ihnen und verbarg sich vor ihnen“ [3].

Und es freuten sich die Geburten der Materie (ὕλη), dass man ihrer gedacht hatte, und freuten sich, dass sie aus dem Engen und Beschwerlichen herausgekommen waren, und baten das verborgene Mysterium (μυστήριον): „Gieb uns Macht (ἐξουσία), damit wir uns Äonen (αἰῶνες) und Welten (κόσμοι) schaffen Deinem Worte gemäss (κατά), welches Du, o Herr, mit deinem Knechte verabredet (?), denn Du allein bist der Unveränderliche, und Du bist allein der ἀπέραντος, und allein der ἀχώρητος, und Du bist allein der ἀγέννητος und αὐτογενής und αὐτοπάτωρ, und Du bist allein der ἀσάλευτος und ἄγνωστος, und Du bist allein die σιγή und die ἀγάπη und die πηγή des Alls, und Du bist allein der Nichthylische (-ὕλη) und der Unbeflekte | (111) p. 50ᵃ. und der Unbeschreibbare in Bezug auf sein Geschlecht (γενεά) und der Nichtwahrnehmbare (-νοεῖν) in Bezug auf seine Offenbarung. Wahrlich erhöre mich, Du unvergänglicher (ἄφθαρτος) Vater und Du unsterblicher (ἀθάνατος) Vater und Du Gott der Verborgenen und Du alleiniges Licht und Leben, und Du allein Unsichtbarer und Du allein Unsagbarer (ἄρρητος) und Du allein Unbefleckter (ἀμίαντος) und Du allein Unbezwinglicher (ἀδάμαντος) und Du allein zuerst Existierender, und vor dem Niemand existiert. Erhöre unser Flehen, mit welchem wir den an allen Orten

[1] cf. Joh. 8, 31 u. 10, 28.
[2] cf. Joh. 10, 34 u. Gen. 3, 5.
[3] cf. Joh. 12, 36.

Verborgenen anflehen; erhöre uns und sende uns körperlose (ἀσώματα) Geister (πνεύματα), damit sie bei uns wohnen und uns über das, was Du uns versprochen, belehren und in uns weilen, und wir ihnen Körper (σῶμα) seien, denn Dein Wunsch ist der, dass er geschehe, möge er geschehen. Und gieb unserm Werke ein Gesetz und stelle es nach (κατά) Deinem Wunsche und nach (κατά) dem Gebote der verborgenen Äonen (αἰῶνες) auf und bestimme uns selber, denn wir sind die Deinigen".

Und er erhörte sie und schickte absondernde (-διακρίνειν) Kräfte (δυνάμεις), welche das Gebot der verborgenen Äonen (αἰῶνες) kennen, heraus. Er schickte sie dem Gebote der Verborgenen gemäss (κατά) heraus und errichtete Taxeis (τάξεις) nach (κατά) den Taxeis (τάξεις) der Höhe und nach (κατά) dem verborgenen Gebot. Sie begannen (ἄρχεσθαι) von unten bis (112) p. 51ᵃ. oben, damit das Gebäude sich mit einander verbinde. Und er schuf die Lufterde (-ἀήρ) als Aufenthaltsort für die, welche herausgekommen waren, damit sie auf derselben bis zu der Festsetzung der unterhalb von ihnen Befindlichen blieben, danach den wirklichen Wohnort, innerhalb von diesem den Ort der Busse (μετάνοια), innerhalb von diesem die ἀερόδιοι[1] ἀντίτυποι, danach die παροίκησις, die μετάνοια, innerhalb von diesem die αὐτογενεῖς ἀντίτυποι. An jenem Orte waschen sie sich in dem Namen des αὐτογενής, der Gott über sie ist; und man hat Kräfte an jenem Orte bei der Quelle (πηγή) des Lebenswassers aufgestellt, welche man herausgebracht hat, indem sie kamen. Dies sind die Namen der bei dem Lebenswasser befindlichen Kräfte: Michar und Michev, und sie wurden durch Barpharangês gereinigt. Und innerhalb von diesen [schuf er[2]] die Äonen (αἰῶνες) der Sophia, innerhalb von diesen die leibhaftige Wahrheit (ἀλήθεια); an jenem Orte befindet sich die Pistis Sophia und der präexistierende (προών)[3], lebendige und ἀερόδιος Jesus mit seinen zwölf Äonen (αἰῶνες). Es wurden an jenem Ort Sellaô, ἐλεινός, ζωγενέθλης, Selmelche und der αὐτογενής der

[1] Ein mir unbekanntes griechisches Wort.

[2] Wir ergänzen dies, da das Wort schon zu weit von seinem Verbum entfernt steht.

[3] Ms. προῶντος.

Äonen (*αἰῶνες*) aufgestellt, und in ihn wurden vier Lichter (*φωστῆρες*) gelegt: *ηληληθ*, *δαυειδε* (sic!), *ωροιαηλ*[1] |

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

(113) p. 52ᵃ. [un]begreiflich, nicht hat man ihn begriffen [als den] Vater des Alls und [als den] . . . . . des Alls und [als den] . . . . . des Alls, [und] *ἀνούσιος*, *ἀόρατος*, [un]erkennbar, *ἀπέραντος* [und] *ἄγνωστος*, un[begreiflich] in Bezug auf sein un[berührbares], unnahbares Bild (*εἰκών*), [dessen] Einrahmung durch es in ihm in dieser Weise . . . ., welches [in] seiner Körperlosigkeit (-*σῶμα*) ihnen allen Grenzen anweist, welches sie alle in Körperlosigkeit (-*ἀσώματος*) und in Wesenlosigkeit (-*ἀνούσιος*) [begrenzt]. Dies ist der *ἀπόρρητος*, *ἄρρητος*, *ἀκατάγνωστος*, *ἀόρατος*, *ἀμέτρητος* und *ἀπέραντος* Vater, dieser in sich selbst, der sich zu dem Mass der in ihm Befindlichen geführt hat, und die *ἐπίνοια* seiner Herrlichkeit, welche er zu dem Mass der Wesenlosigkeit (-*ἀνούσιος*) geführt hat, bis er sie (pl.) wesenlos (*ἀνούσιοι*) machte. Er aber (*δέ*) ist ein Unergreifbarer durch (an) seine eigenen Glieder (*μέλη*), er hat sich zum Topos (*τόπος*) für seine Glieder (*μέλη*) gemacht, damit sie in ihm wohnen und ihn erkennen, dass er ihr Vater und er derjenige ist, welcher sie aus seiner ersten *ἔννοια* emaniert (*προβάλλειν*) hat, welche ihnen Topos (*τόπος*) geworden ist und sie (pl.) wesenlos (*ἀνούσιοι*) gemacht hat, damit sie ihn kennen lernen. Denn (*γάρ*) er war unerkennbar für einen | (114) p. 53ᵃ. jeden. Dieser hat gemacht sein Licht- . . . . in der Art . . . . und in der Art eines . . . . und in der Art eines . . . . in der [*ἐπίνοια*] seiner Herrlichkeit; er führte [sie] aus seiner *ἐπίνοια* [heraus], seine Glieder (*μέλη*) [wurden *ἀνούσιοι*]. [Diese] aber (*δέ*) sind in diesem Topos (*τόπος*) un[begreiflich?], ein jeder von ihnen [macht] eine Myriade in seinen Gliedern (*μέλη*), [und] ein jeder sah ihn [als den] Sohn, dass er vollendet [allein in sich] war. Und der Vater hat [ihn] als seinen Sohn in [ihrem] Innern besiegelt (*σφραγίζειν*), [damit]

---

[1] Das folgende resp. die folgenden Blätter sind leider verloren.

sie ihn in ihrem Innern kennen lernten; und der Name bewegte sie in ihrem Innern, damit sie den Unsichtbaren, Unerkennbaren sähen; und sie priesen den Einen Alleinigen und die in ihm befindliche *ἔννοια* und den *νοερὸς λόγος*, indem sie die drei, welche eins sind, priesen, denn durch ihn wurden sie *ἀνούσιοι*. Und der Vater nahm ihre ganze Ähnlichkeit und machte sie zu einer Stadt (*πόλις*) oder (*ἤ*) zu einem Menschen: er malte (*ζωγραφεῖν*) das All nach ihm, d. h. alle diese Kräfte (*δυνάμεις*). Ein Jeder kannte ihn in dieser Stadt (*πόλις*), ein Jeder stimmte Myriaden [Lobpreisungen] auf den Menschen oder (*ἤ*) die Stadt (*πόλις*) des in dem All befindlichen Vaters an. Und der Vater [hat] den Ruhm genommen und hat ihn zu einem Kleid (*ἔνδυμα*) ausserhalb für den Menschen gemacht, welches . . | (121) p. 54a. . . . . zu ihm[1]). Und er schuf seinen Leib in dem Typus (*τύπος*) des heiligen (*ἱερόν*) Pleroma (*πλήρωμα*), und er schuf seine Nerven, die aus einander herauskommen, in dem Typus (*τύπος*) von hundert Myriaden Kräfte (*δυνάμεις*) weniger vier Myriaden, und schuf die 20 Finger in der Gestalt der beiden Zehnheiten (*δεκάδες*), der verborgenen *δεκάς* und der geoffenbarten *δεκάς*; und er schuf den Nabel seines Bauches in der Gestalt der im Setheus verborgenen *μονάς* und schuf das grosse Eingeweide in der Gestalt des Setheus, der Herr über das Pleroma (*πλήρωμα*) ist, und schuf die kleinen Eingeweide in der Gestalt der *ἐννάς* . . . . . . des Setheus; und er schuf seine Gebärmutter (*μήτρα*) in dem Typus (*τύπος*) des Innern des heiligen (*ἱερός*) [Pleroma]
. . . .
. . . .[2]), und er schuf seine Kniee in dem Typus (*τύπος*) des *ἔρημος* und des *ἄγνωστος*[3]), welche dem All dienen (*διακονεῖν*) und sich mit denen, die gerettet werden, freuen. Und er schuf seine Glieder (*μέλη*) in dem Typus (*τύπος*) der Tiefe (*βάθος*), in der 365 Vaterschaften gemäss (*κατά*) dem Typus (*τύπος*) der Vaterschaften sind. | (122) p. 55a. . . . .[4])

[1] Es ist wahrscheinlich ein Blatt ausgefallen, die erste Zeile unseres Blattes zerstört.

[2] Drei Zeilen sind zerstört.

[3] Ms. *ἄνγνωστος*.

[4] Die erste Zeile zerstört.

er schuf die . . . . . .[1]) seines Leibes in dem Typus (τύπος) der Welten (κόσμοι) des Pleroma (πλήρωμα) und füllte ihn mit Weisheit wie den πάνσοφος und füllte ihn innerhalb mit Mysterien (μυστήρια) wie den Setheus und füllte ihn ausserhalb wie den Unteilbaren an. Und er schuf ihn unergreifbar in dem Typus (τύπος) des Unergreifbaren, der an allen Orten, der einzig allein in dem All ist, und den man nicht ergreift. Und er schuf ihn, einander umgebend, in dem Typus (τύπος) des καλυπτός, der alle verborgenen Mysterien (μυστήρια) bedeckt; und er schuf seinen [rechten ?] Fuss in dem Typus (τύπος) des Unteilbaren . . . .
. . . . . . [und er schuf die[2]] vier Seiten in dem Typus (τύπος) der vier Thore (πύλαι) und schuf die beiden Schenkel (μηροί) in dem Typus (τύπος) der μυρίαρχοι, welche zur Rechten und zur Linken sind; und er schuf seine Geschlechtsteile (ἀναγκαῖα) in dem Typus (τύπος) der Heraus- und Hereingehenden und schuf die beiden Hüften | (116) p. **56**[a] [in dem Typus des] Schweigens . . . . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .[3]) [die eine in dem] Typus (τύπος) des Aphrêdôn, [die] andere in dem Typus (τύπος) des Musanios, und er schuf . . . . seine Füsse, den rechten Fuss in dem Typus (τύπος) [der] πάνδηλος und den linken Fuss in dem Typus (τύπος) der Mutter unterhalb von allen.

Und dies ist [der] Mensch, der entsprechend (κατά) jedem Äon (αἰών) geschaffen ist, und dieser ist's, [den] das All [kennen zu lernen] begehrt (ἐπιθυμεῖν) hat. Dies ist der παντέλειος, und [dies] ist der Mensch Gottes, indem er selbst ein Gott ist und ein ἀόρατος und ein ἄγνωστος und ein πανήρεμος und ein ἀχώρητος und ein ἀσάλευτος ist. Nicht ziemt es sich, diesem zu fluchen, es ziemt sich, ihn zu preisen, indem er (sic!)[4] sagt: „Ich preise Dich, o Vater aller Lichtväter, ich preise Dich, o ἀπέραντος Licht, [welches] vorzüglicher als alle ἀπέραντοι ist. Ich preise

---

[1] Hier steht eine unbekannte koptische Vokabel; vielleicht „Haare".

[2] Im Ms. sind zwei Zeilen zerstört.

[3] Die ersten vier Zeilen sehr zerstört, die Ergänzung fraglich. Es schliesst sich p. 116 unmittelbar an p. 122.

[4] Man erwartet „indem sie sagen" od. „man sagt".

Dich, o ἀχώρητος Licht, das alle ἀχώρητοι überragt, ich preise Dich, o ἄρρητος Licht, welches vor allen ἄρρητοι ist. Ich preise Dich, o ἄφθαρτος Licht, [welches] vorzüglicher als alle ἄφθαρτοι ist. [Ich preise] | (115) p. 57ᵃ. Dich, o . . . .[1] [alles] Lichtes. [Ich] preise [das unaussprechliche] Licht, [ich preise, Dich, o sich [selbst] nicht denkendes Licht. Ich [preise] Dich] o ἀγέννητος [Licht], ich preise Dich, o [αὐτοφυής[2]] Licht, ich preise Dich, [o] προπάτωρ-Licht, [welches] vorzüglicher als alle προπάτορες ist. [Ich preise] Dich, o ἀόρατος Licht, welches vor [allen] ἀόρατοι ist. [Ich] preise Dich, o ἐπίνοια-Licht, welches vorzüglicher als alle ἐπίνοιαι ist. Ich preise Dich, o Gott-Licht, welches vor allen Göttern ist, ich preise Dich, o γνῶσις, welches Licht in Bezug auf alle γνώσεις ist; ich preise Dich, o ἄγνωστος Licht, welches vor allen ἄγνωστοι; ich preise Dich, o ἤρεμος Licht, welches vor allen ἤρεμοι; ich preise Dich, o παντοδύναμος-Licht, indem Du vorzüglicher als alle παντοδύναμοι bist; ich preise Dich, o τ[ριδύ]ναμος-Licht, indem Du vorzüglicher als alle τριδύναμοι bist. Ich preise Dich, o untrennbares (-διακρίνειν) Licht, Du aber (δέ) bist's, das alles [Licht] sondert (διακρίνειν). Ich preise Dich, o reines (εἰλικρινής) Licht, indem Du vorzüglicher als alle εἰλικρινεῖς bist. Ich preise | (117) p. 58ᵃ. [Dich] . . . .
. . . .
. . . .
. . . .[3]
alle. Ich preise [Dich, der] alle Dinge wahrnimmt (νοεῖν), den hingegen [Niemand wahrnimmt]; ich preise [Dich, der] das All in sich aufnimmt, [den] hingegen [Niemand] aufnimmt; [ich preise] Dich, der sie [alle in] Zeugungslosigkeit (-ἀγέννητος) zeugt, [weil] Niemand ihn gezeugt hat. Ich [preise] Dich, o πηγή des Alls [und] von ihnen allen. Ich preise [Dich], [o] wirkliches [αὐ]τογενής [Licht], welches vor [allen] αὐτογενεῖς. [Ich] preise Dich, o wirkliches ἀσάλευτος Licht, Du [Licht] in Bezug auf die, welche sich in Deinem [Lichte] bewegt haben. Ich preise Dich, o Schweigen

[1] Die erste Zeile zerstört.

[2] Man könnte auch αὐτογενής ergänzen.

[3] Die vier ersten Zeilen zerstört, der linke Rand des Blattes ist abgebrochen.

alles Schweigens des Lichtes; ich preise Dich, o σωτ΄ρ [aller] Licht-σωτῆρες. Ich preise [Dich], Du allein unfassbares Licht; ich preise Dich, [der] ganz allein Topos (τόπος) aller Topoi (τόποι) [des] Alls ist; ich preise [Dich], Du allein σοφός, und [der] allein σοφία [ist]. Ich preise [Dich], Du alleiniges πανμυστήριον; [ich] preise Dich, Du alleiniges παντέλειος [Licht]. Ich preise Dich, Du allein [Un]berührbarer; ich preise | (118) p. **59**[a]. Dich. . . . . [Ich preise][1]) Dich, Du ἀγαθός, [der alles] Gute (ἀγαθόν) [manifestiert]; ich preise Dich, o Licht, indem Du allein alles [Licht] manifestierst; ich preise [Dich], der allen [νοῦς] erweckt, [der] allen Seelen (ψυχαί) Leben verleiht; [ich preise Dich], o ἀνάπαυσις derer, welche . . . . [Ich] preise Dich, der [in] allen Vätern [wohnt] von [Anfang] an bis jetzt; sie suchen [Dich], denn Du bist ihr [Suchen]. [Wohlan], erhöre das Flehen des [Menschen?] an allen Orten, der [mit] ganzem Herzen [betet]. Dies ist der [Vater] aller Väter und [der Gott] aller Götter und [der Herr] aller Herren und [der Sohn] aller Söhne [und] der σωτήρ [aller] σωτῆρες und der ἀόρατος aller [ἀό]ρατοι, und [die σιγή] aller σιγαί und [der] ἀπέραντος aller ἀπέραντοι, der ἀχώρητος aller ἀχώρητοι, [und der] von der Unterwelt [aller] derer, die von der Unterwelt, und ein Topos (τόπος) aller τόποι, der einzig alleinige νοερός, indem er vor [allem] νοῦς existiert, | (119) p. **60**[a]. [und] auch ein νοῦς, [der] vor allem νοῦς ist, [und ein] Unbegreiflicher . . . ., ein Gestaltloser, [der vor] allen Gestalten [ist] . . . .
. . . .
. . . .[2]) und [existierend vor] allem Erhabenen, und [er ist ein] σοφός mehr als (παρά) [alle] σοφίαι und heilig mehr als (παρά) alles [Heilige], ein Guter (ἀγαθός) mehr als (παρά) alles Gute (ἀγαθόν). Er ist der Keim alles Guten (ἀγαθόν), er ist es auch, der von ihnen allen schwanger ist, der αὐτοφυής oder (ἤ) der alleinige Spross, indem er vor dem All existiert, welcher sich allein gezeugt hat, existierend zu jeder Zeit, ein αὐτογέννητος und ein Ewiger, der keinen Namen hat, und dem alle Namen gehören, indem er eher das All erkennt, auf das All blickt (θεωρεῖν), das All vernimmt

---

1 Die ersten beiden Zeilen zerstört.

2 Diese zwei Zeilen sind so zerstört, dass eine Ergänzung unmöglich ist.

und mächtiger als (παρά) alle Kräfte ist, dieser, in dessen unbegreifliches Gesicht Niemand schauen kann. Dieser ist der in einer einzigen Gestalt ἀνούσιος, ἤρεμος, ἄγνωστος Existierende und das πανμυστήριον | (120) p. 61a. und der πάνσο[φος] [und] der ἄναρχος [und] . . . . , welchem alle . . . . gehören, indem sie in [ihm] sind, [und es ist in ihm] alles Licht, [und in ihm] ist alles Leben, [und in ihm] ist die [ganze] ἀνάπαυσις und in ihm befindet sich die [gesammte] . . . . und die . . . . und die Mutter und der [Sohn]. Dies ist der [allein] μακάριος, denn (γάρ) [das] All bedarf (-χρεία) desselben, denn (γάρ) [alle] sind durch ihn lebendig; er, der das All [in sich] kennt und das All in sich betrachtet (θεωρεῖν) ist ein ἀχώρητος, er aber (δέ) umfasst (χωρεῖν) das All, indem er es in sich aufnimmt, und Nichts existiert ausserhalb von diesem, sondern (ἀλλά) das All existiert in ihm, er ist ihnen allen Grenze, umschliesst sie alle, und alle existieren in ihm. Er ist der Vater aller Äonen (αἰῶνες), vor ihnen allen existierend, kein Topos (τόπος) existiert ausserhalb von diesem. Nichts ist νοερόν noch (οὔτε) überhaupt Etwas ausser diesem Einen Alleinigen, indem sie seine Unbegreiflichkeit schauen, die in ihnen allen existiert, denn er giebt ihnen allen Grenzen, sie aber (δέ) haben ihn nicht begriffen, sie bewundern ihn, weil er ihnen allen Grenzen giebt, sie wetteifern (ἀγωνίζεσθαι)[1] . . . .
. . . .
. . . .
. . . .

[1] Die folgenden Blätter fehlen.

I. Komposition und Inhalt des ersten gnostischen Werkes.

Da es für uns eine sicher ermittelte Thatsache ist, dass in em heutigen Codex Brucianus zwei verschiedene gnostische Verke aus verschiedener Zeit enthalten sind, so ist es angezeigt, ie in den folgenden Untersuchungen auch reinlich zu trennen. Vir haben demnächst das erste Werk genau zu untersuchen nd werden daran die Erörterungen über das zweite ältere Werk nschliessen.

Was die äussere Anlage jenes ersten Werkes anbetrifft, so laube ich gezeigt zu haben, dass dasselbe aus zwei Büchern esteht, denen die grösste Anzahl der vorhandenen Blätter zueteilt werden muss. Die Anordnung derselben steht m. E. mit usnahme von zwei Blättern (P. 35—38) [1] fest. Das erste Buch ihrt den Titel „das Buch vom grossen *λόγος κατὰ μυστήριον*“; enn, wie in der Einleitung nachgewiesen, bildet derselbe nicht ie Überschrift der zweiten Abhandlung, sondern die Unterchrift der ersten. Gegen diese Behauptung könnte man als ntscheidendes Moment den Wortlaut des ersten Blattes „dies st das Buch von den *γνώσεις* des unsichtbaren Gottes“ anühren, denn aus ihm gehe schlagend hervor, dass dies der Titel der nun folgenden Abhandlung sein solle. Doch ist lieser Einwurf dadurch zu entkräften, dass der Verfasser, wenn r in diesen Worten den wirklichen Titel geben wollte, ihn

---

[1] Von jetzt ab citiere ich nicht mehr nach Woide's Abschrift, ondern nach der von mir aufgestellten Anordnung. Im Unterschied on der P. Soph. werden die einzelnen Seiten dieses Werkes mit P.

sicherlich als solchen kenntlich gemacht und nicht in den Text eingesetzt hätte; andererseits ist dieser Titel ein so allgemeiner, dass er nicht nur für diese, sondern auch für die zweite Abhandlung passt, er ist mithin ein Generaltitel für das ganze Werk. Die zweite Abhandlung ist demgemäss ohne Titel, doch wird späterhin gezeigt werden, dass derselbe „das zweite Buch vom grossen λόγος κατὰ μυστήριον“ gelautet haben wird.

Wie verhalten sich nun diese beiden Abhandlungen ihrem Inhalt nach zu einander? Die erste Abhandlung giebt sich im ersten Teil als eine rein systematische zu erkennen, im letzten Teil wird der Inhalt bereits ein anderer. Hier tritt das spekulativ-systematische Element etwas zurück; die Fragen, welche nach dieser Seite von den Jüngern aufgeworfen werden, finden nur kurze Beantwortung. Es handelt sich um die Überwindung der einzelnen Schätze; zu diesem Zwecke werden ihre Siegel mit ihren Namen und ihre Psephoi mitgeteilt. Aber beide Teile gehören eng zusammen, denn der Schlusshymnus giebt in gedrängter Weise den Gesammtinhalt wieder.

Anders gestaltet sich die Sache bei der zweiten Abhandlung, denn hier handelt es sich ausschliesslich um Weihen und Mitteilungen von Mysterien. Der Anfang der Darstellung ist ein neuer: Jesus versammelt seine Jünger und Jüngerinnen um sich, um ihnen die höchsten Mysterien, die bis dahin noch Niemand gekannt hat, zu geben. Er teilt ihnen zuerst die Wasser- und Feuertaufe und Taufe des heiligen Geistes mit, trägt ihnen sittliche Verhaltungsmassregeln auf und übermittelt die Namen der Archonten der Äonenwelt, ihre Apologien, Siegel und Psephoi, auf dass die Seele nach dem Tode ungehindert in das Himmelreich eingehen kann. Am Schluss wird noch das höchste Mysterium, nämlich das der Sündenvergebung in Aussicht gestellt; leider ist die betreffende Partie nicht mehr erhalten. In diesem Buche werden demgemäss ausschliesslich praktische Fragen behandelt, Fragen nach der Überwindung der feindlichen Weltmächte und dem zukünftigen Seelenheil, Zusicherung desselben durch Mitteilung und Vollzug einer Reihe von Mysterien, Unterweisungen in den eigentümlichen Riten und dem Kultus innerhalb der Gemeinde der Gnostiker. Zwar werden uns im Laufe der Erörterung sehr mannigfache und lehrreiche Aufschlüsse über die Gestaltung des Systems gegeben, aber sie bilden bei genauerer

Betrachtung nur das notwendige äussere Gerüst, sie sind nicht Haupt- sondern Nebensache. Mithin steht dieses zweite Buch dem ersten ganz selbständig gegenüber. Eine andere Frage bleibt noch zu erörtern übrig, ob beide dem Systeme nach zu dem Gedankenkomplex einer Sekte gehören und einem Verfasser zuzuschreiben sind. Dieselbe kann erst später beantwortet werden, doch wollen wir schon an dieser Stelle vorausschicken, dass das erstere sicher der Fall, das letztere sehr wahrscheinlich ist.

Betrachtet man nun mit einem Blicke den Gesammtinhalt der beiden Bücher, so wird man erstaunt sein, über gewisse Fragen, deren Behandlung mit Notwendigkeit in einem gnostischen Werke erwartet wird, gar keine oder nur sehr geringfügige Aufklärungen zu erhalten. Wir besitzen in diesen Blättern keine genaue Exposition des ganzen Systems, wir erfahren wenig vom Urprincip, von der Person Jesu und seinen Werken, von der Entstehung der Welt und des Menschen und von dem Auftreten des bösen Princips. Nichts hören wir von der Schilderung des Reiches Christi im Himmel und den Strafen der Verdammten in dem Chaos, mit einem Worte, eine Anzahl von Fragen und Problemen, mit denen sich die Gnostiker so eingehend beschäftigt haben, bleiben unbeantwortet.

Es möchte uns Jemand hier entgegenhalten, dass diese Auseinandersetzungen vielleicht in den verlorenen Blättern enthalten gewesen sind, aber diese Möglichkeit ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Denn wollte man die Lücken noch so gross annehmen, niemals würde man so viel Raum gewinnen, um darin die Behandlung der vermissten Stücke finden zu können. In Wahrheit sind die Lücken nicht so bedeutend, dass man nicht aus dem Inhalt des Erhaltenen auf das Behandelte sichere Rückschlüsse machen könnte. Wir sind also zu dem Resultat gelangt, dass wir in diesen zwei Büchern, selbst wenn sie vollständig erhalten wären, sowohl in ihrem Verhältnis zu einander, als auch in ihrer Totalität kein in sich abgeschlossenes Ganze besitzen. Wir werden bald des Näheren belehrt werden, dass es dem Verfasser weder daran lag, noch liegen konnte, uns über alle Fragen aufzuklären, denn als er dieses Werk schrieb, lagen ihm schon eine Reihe anderer Arbeiten aus dem Kreise dieser Sekte vor. Auch wäre sein Werk zu einem enormen Umfange angewachsen, wenn er den gesammten vorliegenden Stoff in sein Buch

gleichsam als eine Art von Kompendium des gesammten Wissens aufgenommen hätte; vielmehr begnügte er sich, einzelne noch nicht behandelte Teile des Systems weiter auszubauen, dabei aber die Kenntnis der übrigen Literatur bei seinen Lesern voraussetzend, ein Umstand, der eine genaue Vorstellung des Inhalts zur Unmöglichkeit macht, zumal da im Laufe der Zeit das System und die Probleme eine andere Behandlung erfahren haben müssen. Zu demselben Resultat ist Koestlin in seiner Abhandlung über das System der Pistis Sophia gelangt, wenn er schreibt (Theol. Jahrb. 1854 S. 5): „Beide Theile des Werks, sowohl Buch 4 als Buch 1—3 sind somit keine für sich bestehenden, für sich selbst vollkommen verständlichen Darstellungen des ihnen zu Grund liegenden Systems, sie sind vielmehr zu betrachten als selbst wieder unfertig gebliebene oder uns unvollständig überlieferte Fortsetzungen älterer ähnlicher Schriften, als Bruchstücke, die zu einem grössern Komplex von Darstellungen verwandten Inhaltes gehören (cf. S. 15 Anm.)." Wir werden später sehen, wie scharfsinnig der Gelehrte den richtigen Sachverhalt erkannt hat.

Die Frage, ob alle zwei Abhandlungen zu einer Einheit verbunden sind, aus der ihre jetzige Zusammenstellung erklärt werden könnte, muss auf Grund der vorherigen Angaben verneint werden. Amélineau hat es freilich bei seiner Anordnung versucht, einen Gedankenzusammenhang zwischen ihnen insofern zu statuieren, als die zweite die Erfüllung eines in der ersten Abhandlung angegebenen Versprechens Jesu an seine Jünger sei, aber ich muss gestehen, dass es mir nicht gelungen ist, in den bezeichneten Blättern irgend eine Beziehung zu der folgenden Abhandlung zu entdecken. — Es ist vielmehr im Gegensatz zu der Pistis Sophia eine auffallende Thatsache, dass das Werk „weder nach vorwärts über sich selbst hinaus auf weitere vollständigere Ausführungen weist, noch Zurückweisungen auf ältere, den Lesern schon bekannte Darstellungen enthält". — Auch bei der Pistis Sophia ist es meiner Meinung nach Koestlin nicht gelungen, einen einheitlichen Grundgedanken der vier Bücher nachzuweisen; und zugegeben, es wäre dies der Fall, so ergeben sich, sobald man mit der genaueren Untersuchung einzelner Fragen beginnt, doch solche Unterschiede, die nicht auf einen einheitlichen Plan eines Verfassers, sondern auf eine mehr oder minder glückliche Kompilation anderer Werke schliessen lassen.

Freilich ein Gedanke — und dies führt uns auf die schriftstellerische Form des Werkes — durchzieht das Ganze als ein roter Faden, dass nämlich Christus nach seiner Auferstehung im Verkehr mit seinen Jüngern und Jüngerinnen vorgeführt wird. Derselbe Gedanke kehrt in überraschender Weise in der Pistis Sophia wieder. Nach ihr hat Jesus nach seiner Auferstehung von den Toten noch 12 Jahre unter den Jüngern geweilt; 11 Jahre hat er bereits mit ihnen in Gesprächen und Belehrungen zugebracht, aber noch immer nicht die höchsten und letzten Mysterien mitgeteilt; erst im zwölften Jahre nach seiner Verklärung hat er selbst den Auftrag erhalten, den Jüngern über die tiefsten Geheimnisse der Welt Aufklärung zu geben. Im vierten Buch ist die Situation freilich eine andere, da die hier mitgeteilten Unterredungen schon in der nächsten Zeit nach der Auferstehung stattgefunden haben sollen. Dieselbe äussere Einkleidung findet sich auch in unsern beiden Abhandlungen; überall tritt Jesus handelnd, belehrend und unterweisend auf; auch ist hier die Situation in der Weise aufgefasst, dass er bereits von den Toten auferstanden ist. Denn in der Einleitung wird er als der „Lebendige" von den Aposteln angeredet, und in der zweiten Abhandlung P. 57 erfahren wir, dass die Jünger ihm schon 12 Jahre gefolgt sind und seine Gebote gehalten haben. Es wird also auch hier das letzte Jahr seiner Thätigkeit auf Erden vorausgesetzt. Ich glaube nun, dass man, wie es geschehen ist, aus der Angabe eines längeren oder geringeren Aufenthalts Jesu auf Erden nicht zugleich auf ein höheres oder niedrigeres Alter des Werkes schliessen darf, vielmehr sehe ich in diesen chronologischen Angaben nur eine willkürliche, auf den Leser berechnete Zeitangabe des Verfassers. Auch erkenne ich in den Unterredungen Jesu mit den Jüngern nur eine künstlerische Intention des Autors, der durch diese Art der Komposition die Sprödigkeit und ermüdende Langweiligkeit des behandelten Stoffes durchbrechen und durch die oft in überraschender Weise wechselnde Situation dem Ganzen einen Hauch frisch pulsierenden Lebens verleihen wollte.

Inhalt der beiden Bücher.

Das ganze Werk zeigt als Überschrift die Worte Jesu: „Ich habe euch geliebt und euch das Leben zu geben gewünscht.

Jesus, der Lebendige, ist die Erkenntnis der Wahrheit" ,welche sehr deutlich johanneische Gedanken verraten. Also die Liebe und der heisse Wunsch, seinen Jüngern das ewige Leben und die Erkenntnis der Wahrheit zu übermitteln, haben Jesum veranlasst, noch längere Zeit nach seinem Tode auf Erden zu weilen.

Der allgemeine Titel lautet: „Dies ist das Buch von den Erkenntnissen des unsichtbaren Gottes". Es wird im Anschluss daran dem Leser die Wichtigkeit des in diesem Buche mitgeteilten Inhalts ans Herz gelegt und gewissermassen ein Hymnus auf die Gnosis gesungen. Denn nichts Geringeres beansprucht dieses Werk, als dass es den Gläubigen zum Erben des zukünftigen Reiches macht. Jesus ist der Erlöser und Erretter der Seelen, der Logos des Lebens für sie, der durch seinen Vater aus dem Lichtäon zum Menschen gesandt ist und seinen Aposteln eine Lehre mitgeteilt hat, mit der Versicherung: „Dies ist die Lehre, in der die gesammte Erkenntnis wohnt."

Nach diesen Worten werden wir sofort in den Dialog selbst eingeführt. Zuerst preist Jesus den selig, der die Welt gekreuzigt und sich nicht von derselben hat kreuzigen lassen, und erwidert auf die Bitte der Apostel, ihnen darüber Belehrung zu geben, sie möchten sein Wort finden und den Willen seines Vaters, der ihn gesandt hat, befolgen. Da fordern ihn die Apostel auf, ihnen über das Leben seines Vaters genauere Auskunft zu geben, damit sie seinen Worten folgen könnten, denn sie hätten um seinetwillen Vater und Mutter und alle Güter der Welt preisgegeben und sich ihm angeschlossen. Jesus heisst sie die irdische Hyle abstreifen und durch die innere Umwandlung vermittelst seines Wortes verständig werden, auf dass sie vor den unaufhörlichen Nachstellungen des Archons dieser Welt gerettet würden. Darum sollen sie sich beeilen, alle seine Mitteilungen in sich aufzunehmen, denn an ihm selbst haftet kein Makel, er ist der Befreier vom bösen Prinzip. Die Apostel preisen den lebendigen Jesum wegen seiner Güte und Weisheit als den Lichtspender ihrer Herzen, als den Geber des Lebens, als den wahren Logos. Dieser preist den Menschen selig, der den Himmel nach unten geführt und die Erde zum Himmel geschickt hat. Als die Apostel wieder um Auskunft bitten, erklärt er diesen Ausspruch dahin, dass die Erkenntnis seines Wortes so viel bedeute, als den Himmel nach unten führen, denn der Himmel sei das unsicht-

bare Wort des Vaters; und derjenige schicke die Erde zum Himmel, welcher durch das Wort dieser Erkenntnisse seinen irdischen Verstand abgelegt habe und Himmelsbewohner geworden sei. Wenn die Apostel dieses erfüllen, werden die bösen Weltmächte keine Macht mehr über sie haben, ja sie beneiden, dass sie ihn kennen, dass er nicht von dieser Welt stamme und mit den Weltmächten, von denen alles Böse abstamme, gar keine Gemeinschaft habe. Die aber, welche in dem Fleische und der Ungerechtigkeit geboren sind, haben keinen Antheil an dem Reiche seines Vaters. Durch letztere Worte sind die Apostel auf das Höchste beunruhigt, da sie den Herrn nur fleischlich erkannt haben und im Fleische geboren sind, doch versichert er ihnen, dass er nicht ihr Fleisch, in dem sie wohnen, sondern das der Unkenntnis, durch welche eine Menge Menschen dem Reiche seines Vaters entrissen werde, gemeint habe. Wiederum bitten die Apostel um Belehrung über die Art der Unwissenheit, damit sie sich vor ihr in Acht nehmen könnten. Zu diesem Zwecke befiehlt er ihnen, seine Jungfräulichkeit und sein Kleid anzulegen, aber dabei sein Wort genau zu beachten und seinem Namen nicht zu lästern, auf dass nicht das Verderben über sie komme. Darauf ersuchen sie Jesum, sie die Fülle des Pleroma dessen, der ihn gesandt hat, zu lehren.

Leider bricht mitten in der Antwort der Text ab. Derselbe war schon auf der letzten Seite so lückenhaft, dass man trotz mannigfacher Ergänzungen den Wortlaut nicht mehr genau feststellen konnte. Dies ist sehr zu beklagen, denn gerne hätten wir noch den inhaltsreichen Worten des gnostischen Jesu gelauscht, da diese einen wirklich christlichen Charakter an sich tragen und dem Verfasser sowohl, wie der Sekte, die diesen Geboten folgte, alle Ehre machen.

Dasselbe können wir nicht von den auf Grund unserer Anordnung folgenden Blättern (p. 5—34) behaupten, die uns vielmehr den deutlichen Beweis liefern, dass die Anklagen der Ketzerbestreiter nicht zu übertrieben sind, wenn sie uns von den wüsten und abstrusen Spekulationen über die Äonen und Mittelwesen zwischen Gott und Welt berichten. Denn in der That kann es wohl nichts Verworreneres und Phantastischeres geben, als diese Ausgeburten des höchsten Gottes. Die Namen der einzelnen Wesen sind geradezu endlos, dabei ohne Sinn und

Verstand und bloss durch Juxtaposition von einzelnen Buchstaben und Silben, die selbst für einen Gnostiker keine Bedeutung gehabt haben können, gebildet. Freilich hat man bei der Erklärung der Gemmen solche ad libitum gebildete Worte sprachlich zu erklären versucht und ihnen eine verborgene, tiefphilosophische Bedeutung beigelegt, doch entbehren diese Versuche jeglicher wissenschaftlicher Grundlage und zeigen uns die grösste Willkür der Interpreten. Es sollte nur ein Sprachforscher diese Worte einer Erklärung unterziehen, er würde bald zu dem Resultat gelangen, dass hier der menschliche Verstand stille steht.

Gehen wir nach diesen einleitenden Bemerkungen zu dem Inhalt der Blätter über, so muss man leider gestehen, dass wegen des Ausfalls einiger derselben die Veranlassung nicht klar wird, wie Christus nach solchem Anfang uns diese Dinge auftischen kann. Andrerseits ist der jetzige Anfang dunkel, wenn man auch noch zu erkennen vermag, dass darin von dem höchsten Princip, dem Vater Jesu, die Rede war. Derselbe hat als der Schöpfer der oberen Welt den Jeû, dessen Name *ιοειαωθωυϊχωλμιω*, d. h. „wahrer Gott" ist, emaniert und ihn als Haupt aller der Örter, welche sich ausserhalb von dem Wohnsitze des Höchsten befinden, eingesetzt. Von diesem Jeû werden dann auf Befehl des Vaters eine Reihe von Emanationen hervorgebracht, die nun selbst wieder Häupter der einzelnen Schätze werden und aus sich zahllose Wesen herausgehen lassen, damit diese alle Schätze anfüllen und „Topoi der Lichtschätze" genannt werden. Es wird uns der Typus des wahren Gottes, d. h. des Jeû, des Vaters aller Jeû's, vorgeführt, mit dem er angethan war, als er noch keine Emanationen hervorgebracht, darauf sein Typus bei der Emanation. Hier tritt uns plötzlich Jesus als derjenige entgegen, der seinen Vater anruft, dass er den wahren Gott zur Emanation antreibe. Dieser lässt dann auch eine Idee aus seinem Schatze herauskommen und vermittelst dieser kleinen Idee strahlt eine Dynamis in dem wahren Gott auf, derselbe giebt eine Stimme von sich und ruft *ιε ιε̄ ῑε*. Kaum hat er dieses ausgerufen, so kommt eine Emanation hervor, d. h. Jeû der erste. Daran schliesst sich Jeû der zweite, der zwölf Taxeis in seinem Schatze hat, in jeder Taxis befinden sich zwölf Häupter, von denen ein jedes wieder einen besonderen Namen besitzt; ausserdem gehören noch zu jedem Schatze drei Wächter. Dasselbe hören wir mit fast

denselben Worten bei den folgenden Jeû's, so dass wir der Erörterung derselben enthoben sind.

Nur noch eine Bemerkung möchte ich mir erlauben. Es wird nämlich regelmässig ausser dem Merkmal des betreffenden Jeû auch sein Typus angegeben, der bei allen ein bestimmtes Grundschema zeigt, wie ein Einblick in das Original lehrt.

Die Figur besteht aus 6 in einander geschriebenen Karree's, in deren Mitte der Name des Hauptes des betreffenden Schatzes steht, darunter zuweilen das Zeichen ⊏⊐, für dessen Erklärung wohl p. 42[1] herangezogen werden kann; ferner ist oben und unten, von Strichen eingeschlossen, zwischen den Linien je ein Alpha eingeschrieben (cf. p. 42). Amélineau wirft hier die Frage auf, warum bei gewissen Äonen nur drei, bei andern fünf oder sechs Karree's vorkommen. Daran ist leider die Kopie Woide's Schuld, der die Figuren durchweg falsch angegeben hat und die an der Seite befindlichen Namen der Emanationen als nomina barbara nicht der Abschrift für wert gehalten hat, eine Lücke, die Schwartze nachträglich ausgefüllt hat, ohne freilich uns befriedigen zu können. Damit ist dann die ganze Frage erledigt. Es müssen in Wirklichkeit 6 Linien sein, da diese die je 6 Häupter zu beiden Seiten des Jeû bezeichnen sollen. Nur Jeû 1 hat vier und Jeû 27 und 28 fünf Karree's; eine besondere Ursache wird dem wohl nicht zu Grunde liegen. — Dann finden wir häufig zwei parallel horizontal laufende Linien, an denen sich unten und oben das Zeichen ┬┬┬ befindet, die nach p. 8 die drei am Thore des Schatzes stehenden Wächter bezeichnen sollen.

Es folgt nach p. 34 eine grössere Lücke, mit p. 35[2] treten

---

[1] „Diese zwei Striche, welche unterhalb von seinen Topoi also ⊏⊐ gezogen sind, sie sind die Wurzel seiner Topoi, in welchen er steht. Auch diese beiden Striche, in welchen diese Alpha's von diesem Typus sind, nämlich zwei oberhalb und zwei unterhalb, sie sind die Strassen, wenn du zu dem Vater, in seinen Topos und in sein Inneres gehen willst. Diese Alpha's, sie sind die Vorhänge, welche vor ihn gezogen sind".

[2] Ob diese Blätter in diesen Zusammenhang passen oder überhaupt zum Werke gehören, habe ich beanstandet (s. o.).

wir mitten in einen Hymnus ein, den Jesus an das erste Mysterium richtet. Er preist es als dasjenige, welches in seinem Mysterium aufstrahlte und den Jeû die dreizehn Äonen aufstellen liess und Archonten, Dekane und Liturgen in jeden Äon einsetzte; zugleich fordert er es auf, alle seine, d. h. Jesu Glieder, die seit der Erschaffung der Welt in allen Archonten, Dekanen und Liturgen zerstreut sind, einzusammeln und in das Lichtreich aufzunehmen. Der Ausdruck, dass die Glieder Jesu in den Archonten etc. der Äonen zerstreut sind, klingt hier etwas eigentümlich, da niemals davon die Rede war; auch kann man nicht deutlich erkennen, was Jesus mit dieser Einsammlung seiner Glieder bezwecken will. Meiner Meinung nach herrscht hier die Vorstellung, dass Jesus, die kleine Idee, die erste Emanation, die in dem Vater aufstrahlte, als die Person gedacht wird, deren Lichtfunken in die Welt hinabgesenkt sind, die aber jetzt, nachdem die Erlösung der Welt vollbracht ist, zu ihrem ursprünglichen Wohnorte, dem Lichtreich, zurückgebracht werden sollen. — Von dieser Partie sind uns die Hymnen vom ersten bis zum vierten Äon verloren gegangen, aber, da stets dieselbe Formel bei jedem Äon wiederkehrt, brauchen wir den Verlust nicht zu beklagen.

Mit p. 38, wo der dreizehnte Äon und die Archonten des Jabraoth, welche an das Lichtreich geglaubt haben, beschrieben werden, sind wir zu den höchsten Regionen der mittleren Welt gelangt und haben damit einen gewissen Abschluss gefunden.

Auf p. 39 betreten wir ein neues Gebiet. Leider sind hier ebenfalls die Anfangsblätter verloren gegangen, ja, man kann behaupten, der grösste Teil derselben; denn wir befinden uns plötzlich im 55sten resp. 56sten Schatz, und da nach Aussage der Jünger (p. 45) Jesus ihnen den Namen der Schätze, den Namen ihrer Siegel und alle ihre Psephoi gesagt hat, so muss dieses in den nicht erhaltenen Blättern behandelt gewesen sein. In dem Erhaltenen findet sich eine stereotype Formel: „Wiederum kamen wir heraus zu dem und dem Schatze des NN., ich und meine Taxis, welche mich umgiebt.“ Man wird erstaunt fragen: Wer sind denn „wir“? und wer sind „ich und meine Taxis, welche mich umgiebt“? Der Zusammenhang lässt über die Deutung gar keinen Zweifel, dass wir nämlich unter „ich und meine Taxis“ nur Christus und seine Jünger zu verstehen haben, denn

gleich darauf fragen dieselben Jesum: „Die wie vielte Taxis der Vaterschaften ist denn diese, zu der wir herausgekommen sind“? Dies wird nun auf das Beste durch p. 44 bestätigt, denn daselbst erklärt Jesus denselben auf ihre Frage, wodurch sie entstanden, dass er sie in die Topoi von den Innern getragen habe, indem sie eine Taxis bilden, damit sie mit ihm in alle Topoi, zu denen er geht, auch gehen können und ihm dienen und „Jünger“ genannt werden. Von hier aus können wir den gesammten Inhalt dieser Abhandlung in grossen Zügen rekonstruieren. Jesus hat den Jüngern im ersten Teile die vielen Emanationen, welche vom Urprinzip durch Jeû ausgegangen sind, vorgeführt. Es wird sich nun im Verlauf das Gespräch dahin gewandt haben, wie man diese unzähligen Schätze überwinden könne, um zu dem Lichtreich des Vaters zu gelangen. Die Jünger bitten daher, ihnen nur einen Namen statt der Namen jedes einzelnen Schatzes mitzuteilen, damit sie vermittelst Nennung dieses alle Topoi zur schleunigen Flucht bewegen können. Jesus weist ihre Bitte für einen Augenblick zurück, erst sollen sie alle Topoi vom ersten bis zum letzten von ihnen allen mit allen ihren Insassen anschauen. Darum macht er sie zu einer Taxis, und in seiner Begleitung durchwandern sie alle Topoi der Schätze (cf. p. 45). Ja, wir können noch den Ausgangs- und Endpunkt der Schätze wiedererkennen. Denn in p. 43 sagt Christus: „Siehe nun habe ich euch die Stellung aller Schätze und derer, die in ihnen allen sein werden, vom Schatze des wahren Gottes, dessen Name dieser ist: *ϊοαιεωϑωυιχωλμιω* bis zum Schatze *ωαζαηζω* gesagt“. Welches sind nun diese Schätze? Der Name *ϊοαιεωϑωυιχωλμιω* ist uns schon in p. 5 als der Name des Jeû, des Vaters aller Jeû begegnet, und der Schatz *ωαζαηζω* ist nach p. 41 der letzte Schatz dieser Region. Daraus geht hervor, dass Jesus nur bis zu einem bestimmten Schatz die einzelnen Emanationen Jeû's beschrieben, dann sich aber wahrscheinlich auf Bitten der Jünger zu der Mitteilung der Siegel und Psephoi gewendet, ja sogar mit ihnen die einzelnen Schätze besucht hat.

Nachdem nun Jesus seinen Jüngern die Namen der sechzig Schätze, die Namen der Siegel und ihre Psephoi mitgeteilt hat, richten sie an ihn die Frage, wodurch denn alle diese Topoi und die in ihnen befindlichen Vaterschaften und ihre Taxeis entstanden seien, und zweitens, wodurch sie selbst entstanden. In kurzen Zügen

giebt er ihnen darüber Auskunft: „Alle Topoi sind durch die kleine Idee entstanden, welche der Vater nicht an sich gezogen hat. Jesus strahlte in dieser kleinen Idee auf und entband sich von dem Vater, er ist die erste Emanation und sein Abbild; diese kleine Idee gab die zweite Stimme von sich und so entstand die zweite Emanation, d. h. alle diese Topoi. Dann gab sie die dritte Stimme von sich, und es entstanden die Häupter der Topoi. Der Vater aber bewegte alle diese Häupter, dass ein jedes zwölf Emanationen hervorbringe". Darauf bitten die Jünger, ihnen nur einen Namen zu geben, dessen Nennung ihnen den Durchgang durch alle die geschilderten Topoi gewähre, und erinnern an das schon vorher von uns behandelte Versprechen. Er giebt ihnen jetzt diesen Namen, d. h. den Namen der grossen, in allen Topoi befindlichen Dynamis, dazu das Siegel. In dem Augenblick, wo sie diesen Namen aussprechen, werden die Wächter der Thore und die Topoi der Schätze und ihre Vorhänge davonstieben, und sie zu dem Topos des Vaters gelangen. Er knüpft daran aber die Mahnung, diesen Namen sorgfältig bei sich zu bewahren und ihn nicht beständig zu benutzen, damit nicht alle Topoi dadurch in Unruhe versetzt würden.

Nach diesen Worten fordert Jesus, der in dem Schatze der Innern steht, seine Jünger auf, ihm zu folgen, und sie gehen zu dem siebenten Schatz. Er heisst den Zwölfen, ihn zu umgeben und ihm bei seinem Hymnus auf den Vater als den Schöpfer aller Schätze mit einem dreimaligen Amen zu antworten. Diese Hymnen setzen sich von p. 48 bis zum Schluss dieser Abhandlung fort und bilden einen sehr schönen und passenden Abschluss der ganzen Abhandlung.

Interessanter und für die Kenntnis des Gnosticismus fruchtbringender gestaltet sich der in der zweiten Abhandlung behandelte Stoff. (p. 54—86). Die Zeit der Situation ist das zwölfte Jahr und der Ort der Handlung sehr wahrscheinlich Judäa. Jesus sammelt seine zwölf Jünger und Jüngerinnen um sich, um ihnen die grossen Mysterien, die bis jetzt Niemandem bekannt sind, mitzuteilen. Vollzieht man diese, so führen die Paralemptores des Lichtschatzes die Seele nach dem Tode aus dem Körper, tilgen alle begangenen Sünden aus und bringen sie durch alle Topoi zum Lichtschatz. Er schärft ihnen wiederholt ein, diese Mysterien, welche er ihnen jetzt mitteilen werde, niemals zu

verraten, selbst nicht an die nächsten Angehörigen und Verwandten, ebenso wenig an die Anhänger einer näher bezeichneten scheusslichen Sekte, es müsste denn sein, dass sie sich bekehrten und für würdig befunden würden. Würdig aber dieser Mysterien sind nur die, welche die ganze Welt mit allen Gütern, Göttern und Gottheiten für nichts geachtet haben und reine Kinder des Lichtes geworden sind. Die Jünger sind ihrer würdig, da sie Vater und Mutter und die Güter dieser Erde preisgegeben und ihm folgend alle Befehle erfüllt haben. Darum will er ihnen die Mysterien der zwölf göttlichen Äonen, ihre Paralemptores und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen, dann das Mysterium des unsichtbaren Gottes, die Paralemptores und die Art ihrer Anrufung, das Mysterium der Mitte, die Paralemptores und die Art ihrer Anrufung und das Mysterium der Rechten, die Paralemptores und die Art ihrer Anrufung mitteilen. Doch vor allen diesen Mysterien (p. 56) wird er ihnen die drei Taufen geben: Die Wasser- und die Feuertaufe und die Taufe des heiligen Geistes, und im Anschluss daran das Mysterium, die Schlechtigkeit der Archonten von den Jüngern zu beseitigen, und das Mysterium der geistigen Salbe. Wer aber diese Mysterien empfangen hat, der darf fernerhin nicht mehr sündigen, sondern muss die guten Gebote Jesu halten. Über diese Worte sind die Jünger sehr betrübt, fallen weinend zu seinen Füssen und bitten, ihnen doch die Mysterien des Lichtschatzes zu übermitteln, damit sie in denselben nach dem Tode eingehen können. Jesus hat Mitleid mit ihnen und verspricht ihnen, da sie seine Gebote während der zwölf Jahre befolgt haben, auch die Mysterien des Lichtschatzes zu geben, d. h. das Mysterium der neun Wächter der drei Thore des Lichtschatzes und die Art ihrer Anrufung, das Mysterium des Kindes des Kindes, der drei Amen, der fünf Bäume, der sieben Stimmen und des Willens der 49 Dynameis, des grossen Namens aller Namen, d. h. des grossen Lichtes, welches den Lichtschatz umgiebt. Wer letztere drei Mysterien vollzieht, bedarf keiner weiteren Mysterien des Lichtreiches, mit Ausnahme des Mysteriums der Sündenvergebung, welches ein Jeder, der an den Sohn des Lichtes glaubt, ein einziges Mal vollziehen muss. Jenen werden dann alle Sünden, die sie von ihrer Kindheit bis zum Tode begangen haben, ausgetilgt, und sie können in das Lichtreich eingehen, ja sie werden schon hier

auf Erden Erben des Reiches Gottes und unsterbliche Götter sein. Darum auch diese Seelen ohne Hindernis die Äonen durchwandern; denn die Wächter der Thore des Lichtschatzes lassen sie in das Innere ein, jede Taxis besiegelt sie mit ihrem Siegel und giebt ihnen den grossen Namen ihres Mysteriums. Auf diese Weise können sie die Taxeis der fünf Bäume, der sieben Stimmen, der Apatores, der Tripneumatoi und des Jeû, der zum Lichtschatz der Äusseren gehört und über den ganzen Schatz Herr ist, durchwandern. Hier in dem Topos der Ruhe und des Schweigens werden sie die ewige Wohnung finden.

Danach ruft Jesus seine Jünger herbei, damit sie die drei Taufen empfangen (p. 59—66), und fordert sie auf, nach Galilaea zu gehen, um daselbst aus den Händen reiner Menschen zwei Krüge Weins zu holen und Weinzweige mitzubringen Nachdem dies geschehen, bereitet er ein Opfer, stellt einen Weinkrug zur Rechten und einen zur Linken und legt allerlei Weihrauch auf das Opfer. Die Jünger sind mit Olivenzweigen bekränzt, in leinene Kleider eingehüllt, haben Flohkraut im Mund und in den beiden Händen das Psephos der sieben Stimmen und stehen also vor dem Opfer. Jesus tritt an dasselbe heran, breitet über einen Topos leinene Kleider aus, stellt einen Becher Weins darauf und Brote der Anzahl der Jünger entsprechend und besiegelt sie mit einem gewissen Siegel. Dann wendet er sich mit seinen Jüngern zu den vier Ecken der Welt und richtet ein Gebet an seinen Vater, den Vater aller Vaterschaft, das unendliche Licht, welches sich im Lichtschatz befindet. Er bittet ihn darum, dass die fünfzehn Parastatai der sieben Lichtjungfrauen, die der Lebenstaufe vorgesetzt sind, kommen und die Jünger mit dem Lebenswasser taufen mögen, damit deren sämmtliche Sünden ausgetilgt, und sie zu Erben des Lichtreiches gerechnet werden. Wenn der Vater sein Gebet erhört, so möchte Zorokothora Melchisedek das Wasser der Lebenstaufe in einen von diesen Weinkrügen herabbringen. Das erbetene Wunder geschieht, der Wein im Krug zur Rechten wird zu Wasser; die Jünger treten vor Jesus, werden getauft, und erhalten etwas von der Prosphora und ein bestimmtes Siegel.

Darauf erfolgt die Feuertaufe (p. 62ff.). Die Jünger müssen Weinzweige holen. Jesus legt Weihrauch auf, breitet leinene Kleider über den Ort der Prosphora, stellt einen Becher Weins

darauf und Brote nach der Anzahl der Jünger. Diese haben leinene Kleider an, sind mit Taubenkraut bekränzt, haben in ihrem Munde Flohkraut und das Psephos der sieben Stimmen und die Goldblume in ihren Händen, Knöterich unter ihren Füssen und stehen vor dem Räucherwerk. Jesus tritt hinter dasselbe, besiegelt seine Jünger mit einem Siegel, wendet sich mit denselben zu den vier Ecken der Welt und ruft in einem Gebete seinen Vater zur Vergebung der Sünden der Jünger an. Ist sein Flehen erhört, so soll Zorokothora das Wasser der Feuertaufe der Lichtjungfrau herabbringen. Das Wunderzeichen vollzieht sich, Jesus tauft seine Jünger, giebt ihnen von der Prosphora und besiegelt sie mit dem Siegel der Lichtjungfrau, welches die Zugehörigkeit zum Lichtreich anzeigt.

Als dritten Weiheakt fügt Jesus die Taufe des heiligen Geistes hinzu (p. 65ff.). Er errichtet ein Räucherwerk, legt Weinzweige und verschiedene Sorten Weihrauch darauf und stellt zwei Weinkrüge daneben und Brote nach der Anzahl der Jünger darauf. Dieselben werden besiegelt, mit Myrten bekränzt, in leinene Kleider eingehüllt und halten in ihren Händen das Psephos der sieben Stimmen. Jesus ruft dann wieder die unvergänglichen Namen seines Vaters an und bittet um Vergebung der Sünden seiner Jünger. Wiederum geschieht das erbetene Wunder; er tauft sie mit der Taufe des heiligen Geistes, giebt ihnen von der Prosphora und besiegelt die Stirn mit dem Siegel der sieben Lichtjungfrauen.

An diese drei Taufen schliesst sich das Mysterium, welches die Unbill der Archonten von den Jüngern beseitigt (p. 66ff.). Jesus legt auf ein Weihrauchfass Weinzweige und verschiedene Spezereien, bekränzt die Jünger mit Beifuss, legt Weihrauch in ihren Mund und das Psephos der drei Amen in ihre Hände und ruft im Gebet den Vater an, dass er den Sabaoth Adamas und alle seine Archonten zwinge, ihre Unbill von den Jüngern wegzunehmen. Darauf besiegelt er dieselben mit dem Siegel des zweiten Amens; es erscheinen die Archonten und nehmen ihre Schlechtigkeiten fort. Jetzt sind die Jünger unsterblich geworden und können Jesu in alle Topoi folgen, wohin sie gehen wollen.

Nun kündigt Jesus (p. 68ff.) seinen Jüngern an, ihnen auch die Apologien aller der Topoi, deren Mysterium, Taufen, Prosphorai, Siegel, Paralemptores, Psephoi und wahren Namen

er angegeben habe, mitteilen zu wollen, damit sie durch Ausrufen der Apologien das Innere aller dieser durchwandern können.

Wenn die Seelen aus dem Körper kommen und alle die genannten Mysterien vollziehen, so fliehen alle Äonen und ihre Insassen, so dass sie ungehindert zu den sechs grossen Äonen gelangen. Diese werden sie festhalten, bis sie das Mysterium der Sündenvergebung empfangen; denn dies ist das grosse Mysterium in den Schätzen des Innern der Innern, in dem das ganze Heil der Seele begründet ist. Wer jenes empfängt, übertrifft bei weitem alle Götter und Herrschaften der zwölf Äonen, darum es ein Jeder empfangen muss, wenn ihm die Sünden vergeben werden sollen. Sind die Äonen entflohen, so reinigt das Licht des Schatzes den zwölften Äon; alle Wege, auf denen die Seele hinaufgeht, werden rein und der Himmel sichtbar. Ist dies der Fall, dann giebt Jesus ihnen das Mysterium der Sündenvergebung, seine Apologien, seine Siegel, seine Psephoi und ihre Deutungen; die Wächter an den Thoren des Lichtschatzes sehen dies, lassen sie in den Lichtschatz ein und geben ihnen ihr Siegel und Mysterium. Jetzt durchwandern sie die Taxis der drei Amen, des Kindes des Kindes, der Soterzwillinge, des Sabaoth vom Lichtschatze, des grossen guten Jaô, der sieben Amen, der fünf Bäume, der sieben Stimmen, der Achoretoi, Aperantoi, Prohyperachoretoi, Prohyperaperantoi, Amiantoi, Prohyperamiantoi, Asaleutoi, Hyperasaleutoi, Apatores, Propatores, fünf Charagmai des Lichtes, drei Chorêmata, fünf Parastatai, Tripneumatoi, Tridynamis des grossen Königs des Lichtschatzes, des ersten Gebotes, der Klêronomia des Schweigens und der Ruhe, der Vorhänge, die vor den grossen König des Lichtschatzes gezogen sind, d. h. vor Jeû. Letzterer sieht, dass sie das Mysterium des ganzen Lichtschatzes und das Mysterium der Sündenvergebung, seine Apologien und seine Räucherwerke vollzogen, auch alle Gebote und Werke der Mysterien erfüllt haben. Darüber freut sich Jeû, der Vater des Lichtschatzes, und lässt sie in die Topoi des grossen Lichtes, welches den ganzen Lichtschatz umgiebt, ein. Daselbst befindet sich wieder Jeû. Dann gehen sie durch das Thor des zweiten Lichtschatzes und gelangen zu den Tridynameis des Lichtes, zu der Taxis der zwölften Taxis von der zwölften grossen Dynamis, welche von dem wahren Gott emaniert ist und zu den zwölf Dynameis des-

selben gehört. Die zwölf Häupter jener Taxis stehen allein in ihrem Topos und bitten den wahren Gott, als den Vater aller Vaterschaften, eine grosse Lichtdynamis herauszusenden, damit sie den 12 Jüngern, die nicht vom Lichtschatz zurückgehalten werden können, folge. Ihr Gebet wird erhört, eine grosse Lichtdynamis kommt heraus und veranlasst die Taxeis der Lichtschätze davonzustieben, so dass sie ungehindert zum Schatz des wahren Gottes gelangen, der ihnen sein grosses Siegel, sein grosses Mysterium und seinen grossen Namen giebt. Der wahre Gott ruft den unnahbaren Gott an, der seinerseits eine Lichtdynamis schickt, die den Jüngern das Merkmal des Schatzes des wahren Gottes giebt und sie zu einer Taxis in jenem Schatze macht; hier wird ihr ewiger Aufenthalt sein.

Zum Schluss verspricht Jesus, ihnen das Mysterium der Sündenvergebung, seine Apologien und sein Siegel zu geben, damit sie Kinder des Lichtes werden, doch sollen ihnen noch vorher das Mysterium der zwölf Äonen und der daran anschliessenden Topoi, ihre Siegel und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen, mitgeteilt werden. Auf diese Weise werden uns von p. 77—86 die Siegel und deren Namen, die Psephoi, die Namen der Archonten und ihre Apologien angegeben. Die Archonten aber werden sich sehr fürchten und infolge ihrer Flucht ihnen freien Durchgang gewähren. Mit p. 86 bricht der Text mitten im Satze ab, und der Rest, in dem nach p. 76 das Mysterium der Sündenvergebung behandelt werden sollte, ist für immer verloren gegangen.

— — ——

II. Verhältnis der zweiten Abhandlung zu der ersten.

Hatten wir im Vorhergehenden nachgewiesen, dass die erste und die zweite Abhandlung inhaltlich kein zusammenhängendes Ganze ausmachten, so wird an uns jetzt die Frage herantreten, ob auch das System eine solche Form zeigt, dass diese Abhandlungen zwei verschiedenen Sekten zugewiesen werden müssen. Es kann freilich nicht meine Absicht sein, an dieser Stelle bereits eine eingehende Vergleichung der Systeme zu geben, vielmehr werden

wir uns darauf beschränken müssen, einige Hauptpunkte herauszugreifen.

In der ersten Abhandlung wurde uns die Objektivierung des obersten leitenden Princips, aus seinem Fürsichsein zu einer unendlichen Reihe von Existenzen, die den Weltenraum anfüllen, vor Augen geführt, wenn nun auch nicht ganz, so doch ein Bruchstück, nämlich die Emanation der höchsten Lichtschätze unter Jeû's Leitung. In der zweiten Abhandlung wird dagegen die Wiedervereinigung des Universums mit der Ureinheit behandelt. Der Mensch, die letzte Phase des ungeheuren Emanationsprozesses, wird durch Jesus, den Mittler der beiden Welten, der grossen Mysterien des Lichtschatzes teilhaftig gemacht, auf dass seine Seele nach dem Tode sich wieder mit der Urgottheit vereinigen kann. Auf diesem Wege zu ihrer ursprünglichen Heimat muss sie alle Zwischenwelten durchwandern; wir können also die umgekehrte Entwicklung verfolgen. Wie gross ist nun die Zahl der gewaltigen Weltmächte, der Archonten der Äonen, die vom Lichtschatz abgefallen sind und die Menschheit bis zur Ankunft des Erlösers geknechtet haben, in deren Angabe, wie aus den Kirchenvätern bekannt ist, die Sekten sich wesentlich unterschieden haben? Nach p. 35—38[1] kennt der Verfasser der ersten Abhandlung dreizehn Äonen, die von Jeû an ihren bestimmten Ort eingesetzt sind; im dreizehnten, dem obersten von allen, befindet sich der Topos der 24 unsichtbaren Emanationen mit ihren Archonten, Göttern, Herren, Erzengeln, Engeln, Dekanen und Liturgen, daselbst sind auch die drei Götter und der Unsichtbare; als letztes Glied, das Bindeglied zwischen Lichtschatz und der Äonenwelt, schliesst sich Jabraoth mit seinen Archonten an, die an das Lichtreich geglaubt haben. Damit stimmen die detaillierten Angaben in p. 77—86 überein. Freilich scheint es, als ob sich hier eine Differenz in der Anzahl ergebe, da noch ein vierzehnter Äon genannt wird, aber es ist dies nur scheinbar, denn wie in p. 37, so befinden sich auch hier (p. 83) neben dem grossen unsichtbaren Gott und dem grossen jungfräulichen Geist die 24 Probolai des unsichtbaren Gottes. Nach p. 38 sollen im dreizehnten Äon noch die

[1] Es ist freilich dieses Argument so lange nicht stichhaltig, bis nachgewiesen ist, dass diese beiden Blätter zu der ersten Abhandlung gehören.

drei Götter und der unsichtbare Gott vorhanden sein; in dieser Angabe zeigt der Verfasser eine Unklarheit, erst p. 84 giebt uns Aufklärung, denn hier wird als Aufenthaltsort des zweiten grossen unsichtbaren Gottes und des grossen Gottes der sogenannte vierzehnte Äon angegeben. Der grosse Gott ist nun eine Dynamis von den drei innerhalb aller Äonen befindlichen Archonten des Lichtes, d. h. der drei Götter, die ausserhalb der Lichtschätze und vorzüglicher als alle Götter und Äonen sind.

Noch auf eine andere Parallele möchte ich aufmerksam machen. In der ersten Abhandlung wird als das höchste Urwesen der Unnahbare, der Vater Jesu, welcher den Jeû emaniert hat, genannt. Dieser Jeû ist der „wahre Gott", der „Vater aller Jeû's", das „Haupt der Schätze", welcher durch den Unnahbaren zur Emanation der Lichtschätze angeregt wird (p. 5 ff.). Dieselben Ausdrücke finden sich auch in der zweiten Abhandlung. Denn der Unnahbare hat den Lichtschatz emaniert (p. 56), er ist das alleinige Sein (p. 75) und befindet sich im Innern der Inneren (p. 68). An diesen schliesst sich der Schatz des Jeû, d. h. der zweite Lichtschatz. Dieser ist der „wahre Gott" (p. 74), der „Vater aller Vaterschaft" (p. 75), der „König über den Schatz" (p. 75), er hat zwölf grosse Dynameis emaniert (p. 74), jede Taxis derselben besitzt zwölf Häupter, Angaben, die uns ganz an die erste Abhandlung gemahnen, in welcher uns ausführlich diese höchste Welt, d. h. die sechzig Taxeis der Lichtschätze beschrieben wurden.

Diese kurzen Notizen werden, wie ich hoffe, den Beweis geliefert haben, dass das ganze Werk einer und derselben Sekte angehört, und dafür sprechen, dass wir einen und denselben Verfasser für beide Abhandlungen in Anspruch nehmen dürfen, oder wenn dies keine Anerkennung finden sollte, doch solche Autoren, die zeitlich nicht weit von einander getrennt waren. Die Differenzen in der Äonenlehre, die gegen erstere Annahme sprechen, dürfen nach den obigen Bemerkungen nicht ins Feld geführt werden. Wir halten uns daher für berechtigt, die beiden Abhandlungen bei den nachfolgenden Untersuchungen ohne Unterschied benutzen zu können.

Ja, wir werden noch kühn einen Schritt weiter gehen und den Nachweis zu liefern versuchen, ob nicht vielleicht die uns ebenfalls im Koptischen erhaltene Pistis Sophia der Literatur dieser Sekte angehört.

III. Verhältnis des ersten gnostischen Werkes zu der Pistis Sophia.

Schon Amélineau hat bemerkt, dass der Inhalt unserer zweiten Abhandlung mit dem vierten Buche der Pistis Sophia auf das Engste zusammenhängt, und zum Beweis dafür einige Proben mitgeteilt. (cf. Amél. Essai sur le Gnosticisme S. 249ff.). Auch wir unsererseits erachten es von grosser Wichtigkeit, wenn wir im Folgenden die in Betracht kommenden Partien, zumal da sie noch später in den Kreis unserer Untersuchung gezogen werden müssen, in deutscher Übersetzung vorlegen. Es heisst am Anfang des vierten Buches (p. 357ff.):

„Es geschah nun, als unser Herr Jesus gekreuzigt war, stand er auf von den Toten an seinem dritten Tage. Es versammelten sich um ihn seine Jünger, beteten ihn an und sprachen: „Unser Herr, erbarme Dich unser, denn wir haben Vater und Mutter und den ganzen Kosmos verlassen und sind Dir gefolgt. Damals stand Jesus mit seinen Jüngern an dem Wasser des Oceans und rief dieses Gebet, indem er sprach: Erhöre mich mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht: *αεηιουω· ἰαω αωϊ· ωϊα· ψινωθερ· θερνωψ· νωψιτερ· ζαγουρη· παγουρη· νεθμομαωθ· νεψιομαωθ· μαραχαχθα· θωβαρραβαυ· θαρναχαχαν· ζοροκοθορα· ἴεου· σαβαωθ.*“ Während Jesus dieses sprach, waren Thomas, Andreas, Jacobus und Simon der Kananiter im Westen, und ihre Gesichter nach Osten gekehrt. Philippus aber und Bartholomäus waren im Süden, gewendet nach Norden, die übrigen Jünger und Jüngerinnen aber standen hinter Jesus. Jesus stand aber bei dem Opferaltar, und es rief Jesus aus, indem er sich zu den vier Ecken der Erde wandte mit seinen Jüngern, bekleidet alle mit leinenen Gewändern, und sprach: „*ἰαω· (ἰαω) ἰαω·*“; dies ist seine Deutung: *ἰωτα*, weil das All herausgegangen ist; Alpha, weil es sich zurückwenden wird, *ωω*, weil die Vollendung aller Vollendungen stattfinden wird. Als aber Jesus dieses gesagt hatte, sprach er: „*ἰαφθα· ἰαφθα· μουναηρ· μουναηρ· ερμανουηρ· ερμανουηρ·*, d. h. Du Vater aller Vaterschaft des Unendlichen, mögest Du mich wegen meiner Jünger, die ich vor Dich geführt habe, erhören, damit sie an alle Worte Deiner Wahrheit glauben, und mögest Du alle Dinge vollziehen, um derenwillen ich zu

Dir beten werde, denn ich kenne den Namen des Vaters des Lichtschatzes." Wiederum rief Jesus, d. h. αβερανενθωρ (sic!) aus, indem er den Namen des Vaters des Schatzes des Lichtes sagte, und sprach: „Mögen alle Mysterien der Archonten und der Gewalten und Engeln und Erzengeln und alle Kräfte und alle Dinge des unsichtbaren Gottes αγραμμαχαμαρει und der Barbelo, des Blutegels, nach einer Seite herankommen und sich nach rechts hin trennen." — Die Himmel, die Äonen, die Sphära und alle ihre Archonten und Dynameis, der ganze Kosmos mit den Bergen und Meeren fliehen nach Westen nach links (p. 359). — „Und Jesus und seine Jünger blieben in der Mitte eines luftigen Topos in den Wegen des Weges der Mitte, der unterhalb der Sphära liegt, und kamen zu der ersten Taxis des Weges der Mitte. Jesus aber stand in der Luft seines Topos mit seinen Jüngern. Es sprachen die Jünger Jesu zu ihm: „Wer ist dieser Topos, in welchem wir sind?" Jesus sprach: „Dies sind die Topoi des Weges der Mitte." — Beschreibung derselben (p. 360—362). — „Als aber die Jünger dieses gehört hatten, fielen sie nieder, beteten Jesum an und sprachen: „Selig sind wir vor allen Menschen, denn Du hast uns diese grossen Wunder offenbart." Sie fuhren fort, ihn zu bitten, und sprachen: „Wir bitten Dich, enthülle uns: „Was sind denn diese Wege?". Und es näherte sich ihm Maria, fiel nieder, betete seine Füsse an und küsste seine Hände, und sprach: „Wohlan, mein Herr, enthülle uns: „Welches ist der Nutzen der Wege der Mitte?" Denn wir haben von Dir gehört, dass sie über grosse Züchtigungen gesetzt sind. Wie nun, unser Herr, werden wir entkommen oder ihnen entfliehen, oder in welcher Weise ergreifen sie die Seelen, oder wie lange Zeit bringen sie in ihren Züchtigungen zu? Habe Mitleid mit uns, unser Herr, unser Erlöser, damit nicht die Paralemptai der Untersuchungen (κρίσεις) der Wege der Mitte unsere Seelen nehmen und uns in ihren bösen Züchtigungen richten, auf dass wir selbst das Licht Deines Vaters erlangen, damit wir nicht elend werden und Deiner entbehren." Als dies nun Maria weinend gesagt hatte, antwortete Jesus aus grossem Mitleid und sprach zu ihnen: „Wahrhaftig, meine Brüder und meine Geliebten, die Vater und Mutter um meines Namens willen verlassen haben, ich werde euch alle Mysterien und alle Erkenntnisse geben. Ich werde euch das Mysterium der zwölf Äonen der Archonten und ihre Siegel,

ihre Psephoi und die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gehen, geben. Und ich werde euch auch das Mysterium des dreizehnten Äons geben und die Art der Anrufung, um in ihre Topoi zu gehen und ihre Psephoi und Siegel; und ich werde euch das Mysterium der Taufe der Mittleren und die Art der Anrufung geben, um in ihre Topoi zu gehen, und ihre Psephoi und ihre Siegel werde ich euch verkünden. Und ich werde euch die Taufe der Rechten geben, unseres Topos, und seine Psephoi und seine Siegel und die Art der Anrufung, um dorthin zu gehen. Und ich werde euch das grosse Mysterium des Lichtschatzes geben und die Art der Anrufung, um dorthin zu gehen. Ich werde euch alle Mysterien und alle Erkenntnisse geben, damit ihr „Kinder des Pleroma, vollendet in allen Erkenntnissen und allen Mysterien" genannt werdet; selig seid ihr vor allen Menschen auf der Erde, denn die Söhne des Lichtes sind zu eurer Zeit gekommen." — Die Beschreibung der Archonten der Mitte und ihrer Züchtigungen (p. 364—371). —

„Als aber dieses die Jünger gehört hatten, fielen sie nieder, beteten ihn an und sprachen: „Hilf uns, unser Herr, und habe Mitleid mit uns, damit wir vor diesen bösen Züchtigungen, die den Sündern bereitet sind, gerettet werden. Wehe ihnen, wehe ihnen, den Söhnen der Menschen, denn sie tappen wie Blinde in der Finsternis herum, da sie nicht sehen. Habe Mitleid mit uns, o Herr, in dieser grossen Blindheit, in der wir uns befinden, und habe Mitleid mit dem ganzen Geschlechte der Menschheit, denn sie haben ihren Seelen nachgestellt wie die Löwen nach Beute, indem sie dieselbe als Nahrung für ihre Züchtigungen durch die Vergessenheit und Unkenntnis, die in ihnen ist, bereiteten. Habe nun Mitleid mit uns, unser Herr, unser Erlöser, habe Erbarmen mit uns und errette uns aus dieser grossen Verwirrung." Es sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Vertrauet und fürchtet euch nicht, denn ihr seid selig, weil ich euch zu Herren über alle diese machen und sie alle euch unterthan sein lassen werde. Gedenket, dass ich zu euch, bevor ich gekreuzigt wurde, gesagt habe: „Ich werde euch die Schlüssel des Himmelreiches geben." Jetzt nun sage ich euch: „Ich werde sie euch geben."

„Als nun Jesus dieses gesagt hatte, stimmte er einen Hymnus in dem grossen Namen an. Es verbargen sich die Topoi des Weges der Mitte, und Jesus und seine Jünger blieben in einer sehr starken Lichtluft. Es sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Tretet

her zu mir", und sie traten zu ihm. Er wandte sich zu den vier Ecken der Welt, sagte den grossen Namen über ihrem Haupte, segnete sie und blies in ihre Augen hinein. Es sprach Jesus zu ihnen: „Schauet hinauf und sehet, was sehet ihr?" Und sie hoben ihre Augen auf und sahen ein grosses, sehr gewaltiges Licht, welches ein Erdbewohner nicht beschreiben kann. Er sprach zu ihnen wiederum: „Blicket weg aus dem Lichte und sehet, was sehet ihr?" Sie sprachen: „Wir sehen Feuer, Wasser, Wein und Blut". Es sprach Jesus, d. h. *αβεραμενθω* zu seinen Jüngern: „Wahrlich, ich sage euch: nicht habe ich etwas zu der Welt, als ich kam, gebracht ausser dieses Feuer, dieses Wasser, diesen Wein und dieses Blut. Ich habe das Wasser und das Feuer aus dem Topos des Lichtes der Lichter des Lichtschatzes gebracht und den Wein und das Blut aus dem Topos der Barbelos gebracht. Und nach einer Weile hat mein Vater mir den heiligen Geist in der Gestalt einer Taube gesandt. Das Feuer aber und das Wasser und der Wein waren reinigend alle Sünden der Welt; das Blut aber war mir ein Zeichen wegen des Körpers der Menschheit, welchen ich in dem Topos der Barbelos, der grossen Dynamis des unsichtbaren Gottes, empfangen; der Geist aber zieht alle Seelen, indem er sie zu dem Topos des Lichtes führt. Deswegen habe ich euch gesagt: „Ich bin gekommen, ein Feuer über die Erde zu werfen", d. h. ich bin gekommen, die Sünden der ganzen Welt durch Feuer zu reinigen. Und deswegen habe ich zu der Samariterin gesagt: „Wenn Du das Geschenk Gottes wüsstest und wer es ist, welcher zu Dir spricht: Gieb mir zu trinken, dann hättest Du ihn gebeten, und er würde Dir lebendiges Wasser geben, und es würde in Dir eine Quelle sein, sprudelnd zum ewigen Leben".

Und auch deswegen nahm ich einen Becher Weins, segnete ihn und gab ihn euch, sprechend: „Dies ist das Blut des Bundes, welches für euch zur Vergebung eurer Sünden vergossen werden wird". Und deswegen hat man auch die Lanze in meine Seite gestossen, und es kam Wasser und Blut heraus. Dies aber sind die Mysterien des Lichtes, welche Sünden vergeben, d. h. die Anrufungen und die Namen des Lichtes".

Es geschah nun danach, dass Jesus befahl: „Mögen alle Dynameis der Linken zu ihren Topoi gehen". Und Jesus mit seinen Jüngern blieb auf dem Berge von Galilaea. Es fuhren

die Jünger fort, ihn zu bitten: „Bis wie lange hast Du nun nicht unsere Sünden vergeben lassen, die wir begangen haben, und unsere Missethaten, und hast uns des Reiches Deines Vaters würdig gemacht?“ Jesus aber sprach zu ihnen: „Wahrlich, ich sage euch: Nicht nur werde ich eure Sünden reinigen, sondern euch auch des Reiches meines Vaters würdig machen lassen und werde euch das Mysterium der Sündenvergebung auf Erden geben, damit dem, welchem ihr auf Erden vergeben werdet, im Himmel vergeben wird und der, welchen ihr auf Erden binden werdet, im Himmel gebunden sein wird. Ich werde euch das Mysterium des Himmelreiches geben, damit ihr selbst sie an den Menschen vollzieht“.

Jesus aber sprach zu ihnen: „Bringet mir Feuer und Weinzweige“. Sie brachten sie ihm, er legte die Prosphora auf, stellte zwei Krüge Weins auf, einen zur Rechten und den andern zur Linken der Prosphora. Er stellte die Prosphora vor sie hin, stellte einen Becher Wassers vor den Weinkrug, der zur Rechten, und stellte einen Weinbecher vor den Weinkrug, der zur Linken, und legte Brote nach der Anzahl der Jünger mitten zwischen die Becher und stellte einen Becher Wassers hinter die Brote. Es stand Jesus vor der Prosphora, stellte die Jünger hinter sich, alle bekleidet mit leinenen Gewändern, während das Psephos des Namens des Vaters des Lichtschatzes in ihren Händen war, und rief also aus und sprach: „Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht. *ιαω· ιουω· ιαω αωϊ· ωϊα· ψινωθερ· θερωψιν· ωψιθερ· νεφθομαωθ· νεφιομαωθ· μαραχαχθα· μαρμαραχθα· ιηανα μεναμαν· αμανηϊ* des Himmels, *ϊσραϊ* Amen, Amen, *σουβαϊβαϊ· αππααπ* Amen, Amen, *δεραααραϊ ϩα παϩου* Amen, Amen, *σαρ σαρ σαρ του* Amen, Amen, *κουκιαμινμιαϊ·* Amen, Amen. *ϊαϊ· ϊαϊ· τουα* das Amen, Amen, Amen. *μαϊν μαρι· μαριη· μαρει·* Amen, Amen, Amen. Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft. Ich rufe euch selbst an, ihr Sündenvergeber, ihr Reiniger der Missethaten, vergebet die Sünden der Seelen dieser Jünger, die mir gefolgt sind, und reiniget ihre Missethaten, machet sie würdig, in das Reich meines Vaters, des Vaters des Lichtschatzes, aufgenommen zu werden, denn sie sind mir gefolgt und haben meine Gebote gehalten. Jetzt nun, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, mögen die Sündenvergeber kommen, deren Namen diese sind: *σιφιρεψνιχιευ· ζενει· βεριμου σοχαβριχηρ*

ευθαρι· να ναϊ διειςβαλμηριχ· μευνιπος· χιριε·ενταϊρ· μουθιουρ· σμουρ· ˉπευχηρ· οουσχους· μινιονορ· ϊσοχοβορθα· Erhöret mich, indem ich euch anrufe, vergebet die Sünden dieser Seelen und tilget ihre Missethaten aus. Mögen sie würdig sein, in das Reich meines Vaters, des Vaters des Lichtschatzes, aufgenommen zu werden, denn ich kenne Deine grossen Dynameis und rufe sie an: *αυηρ· βεβρω· αθρονι· ηουρεφ· ηωνε· σουφεν· κνιτουσοχρεωφ· μαυωνβι· μνευωρ· σουωνι· χωχετεωφ· χωχε· ετεωφ· μεμωχ· ανημφ.* Vergieb die Sünden dieser Seelen, tilge aus ihre Missethaten, die sie wissentlich und unwissentlich begangen, die sie in Hurerei und Ehebruch bis zum heutigen Tage begangen haben, vergieb sie ihnen und mache sie würdig, in das Reich meines Vaters aufgenommen zu werden, und mögen sie würdig sein, von dieser Prosphora zu empfangen, mein heiliger Vater.

Wenn Du nun, mein Vater, mich erhört und die Sünden dieser Seelen vergeben und ihre Missethaten getilget und sie würdig gemacht hast, zu Deinem Reiche gerechnet zu werden, so mögest Du mir ein Zeichen in dieser Prosphora geben". Und es geschah das Zeichen, welches Jesus erbeten hatte.

Es sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Freuet euch und jubelt, denn eure Sünden sind vergeben und eure Missethaten ausgetilget, und ihr seid zu dem Reiche meines Vaters gezählt". Als er aber dieses gesagt hatte, freuten sich die Jünger sehr. Es sprach Jesus zu ihnen: „Dies ist die Art und Weise, und dies ist das Mysterium, welches ihr an den Menschen vollziehen werdet, die an euch glauben werden, ohne dass Falsch in ihnen ist, und auf euch in allen guten Worten hören. Und ihre Sünden und ihre Missethaten werden bis zu dem Tage ausgelöscht werden, wo ihr an ihnen dieses Mysterium vollzogen habt. Aber verberget dieses Mysterium und gebet es nicht allen Menschen, wenn nicht dem, der alle Dinge thun wird, die ich euch in meinen Geboten gesagt habe. Dies nun ist das wahre Mysterium der Taufe von denen, welche ihre Sünden vergeben und ihre Missethaten bedecken werden. Dies ist die Taufe der ersten Prosphora, die den Weg zu dem wahren Topos und zu dem Topos des Lichtes weist."

Darauf sprachen seine Jünger zu ihm: „Rabbi, enthülle uns das Mysterium des Lichtes Deines Vaters, da wir Dich sagen hörten: Es giebt noch eine Feuertaufe, und es giebt noch eine Taufe des heiligen Geistes des Lichtes, und es giebt eine geistige

Salbung, welche die Seelen zu dem Lichtschatz führen. Sage uns nun ihr Mysterium, auf dass wir selbst das Reich Deines Vaters erlangen." Es sprach Jesus zu ihnen: „Es giebt kein Mysterium, welches vorzüglicher ist als diese Mysterien, nach welchen ihr fragt, indem es eure Seele zu dem Licht der Lichter, zu den Topoi der Wahrheit und der Güte des Topos des Heiligen aller Heiligen führen wird, zu dem Topos, in welchem es weder Frau noch Mann giebt, noch giebt es Gestalten in jenem Topos, sondern ein beständiges, unbeschreibbares Licht. Nichts Vorzüglicheres giebt es nun als diese Mysterien, nach welchen ihr fragt, wenn nicht das Mysterium der sieben Stimmen und ihrer 49 Dynameis und ihre Psephoi; und es giebt keinen Namen, welcher vorzüglicher ist als sie alle, der Name, in dem alle Namen sind und alle Lichter und alle Dynameis. Wer nun jenen Namen weiss, wenn er aus dem Körper der Hyle kommt, so kann kein Feuer noch irgend welche Finsternis noch Gewalt noch Archon der Schicksalssphära noch Engel noch Erzengel noch Dynamis die Seele, die jenen Namen weiss, festhalten, sondern, wenn er aus dem Kosmos kommt und jenen Namen zu dem Feuer sagt, so verlöscht es, und die Finsternis weicht zurück. Und wenn er ihn zu den Dämonen und den Paralemptai der äusseren Finsternis sagt und ihren Archonten und ihren Gewalten und ihren Dynameis, so werden sie alle zu Grunde gehen, und ihre Flamme wird brennen, und sie ausrufen: Heilig, heilig bist Du, Du Heiliger aller Heiligen. Und wenn man jenen Namen zu den Paralemptai der bösen Strafen und ihren Gewalten und allen ihren Kräften und auch der Barbelo und dem unsichtbaren Gotte und den drei Tridynamisgöttern sagt, sofort, wo man diesen Namen in jenen Topoi sagen wird, werden sie alle auf einander fallen, aufgelöst werden, zu Grunde gehen und ausrufen: „O Licht aller Lichter, welches in den unendlichen Lichtern sich befindet, gedenke auch unser und reinige uns."

Als aber Jesus diese Worte gesagt hatte, riefen alle seine Jünger aus, weinten laut und sprachen". —

Mitten im Satze bricht hier leider der Text ab, und es fehlen, wie ersichtlich, acht Blätter. Dieser Verlust ist sehr zu beklagen, um so mehr, da wir gern wissen möchten, um was jetzt die Jünger gebeten haben, ob um die Mitteilung der drei noch übrigen Mysterien und des alle Welten überwindenden Namens

oder nicht. Eine sichere Beantwortung der Frage ist unmöglich, denn in den der Lücke folgenden Seiten werden die Strafen der Sünder in der Hölle beschrieben. Nur soviel kann aus p. 390 geschlossen werden, dass vielleicht Jesus von diesem Namen Gebrauch gemacht hat, indem er sich mit den Jüngern zur Hölle begeben und damit seine Herrschaft über dieselbe gezeigt hat, ohne aber ihnen die gewünschten Mysterien selbst mitzuteilen.

Diese ganze Erzählung des vierten Buches zeigt die schlagendsten Parallelen zu der zweiten Abhandlung unseres Werkes, aus deren Fülle ich nur auf einige aufmerksam machen möchte, während ich das Übrige dem Forscher selbst überlasse. Man vergleiche nur die versprochenen Mysterien mit ihren Psephoi und Siegeln in der P. S. p. 363 mit p. 56 unserer Ausgabe und die Schilderung des Taufritus P. S. p. 375ff. mit p. 59. Auch hier die zahlreichen mystischen Formeln, auch hier die seltsamen Namenbildungen, die Gebete an den Vater, den Vater aller Vaterschaft, auf dass er die Sünden der Jünger austilge und sie zu Erben des Lichtreiches mache, die eigentümlichen Riten bei dem Opfer und das Wunder nach Erhörung des Gebetes. Hier giebt sich unser Werk als eine vollständigere Abhandlung zu erkennen, alles wird ausführlicher behandelt. Wir erfahren, dass das erbetene Wunder in der Verwandlung von Wein in Wasser bestand, wir vernehmen hier die Siegel und Psephoi, welche nötig sind. Auch erhalten wir dort nur von der einen Taufe Kunde, welche „die Taufe der ersten Prosphora, die den Weg zu dem wahren Topos und zum Topos des Lichtes zeigt“, genannt wird, obwohl die Jünger auch um Mitteilung der Feuertaufe, der Taufe des heiligen Geistes und der geistigen Salbung bitten, deren Mitteilung wahrscheinlich in den verloren gegangenen Blättern nicht erfolgt ist. Erst durch unser Buch bekommen wir die erwünschte Aufklärung, denn die Taufe, welche Jesus hier vollzieht, d. h. die sogenannte Wassertaufe entspricht vollkommen „der Taufe der ersten Prosphora“. Ausserdem werden bei uns mit derselben Ausführlichkeit die Feuertaufe und die Taufe des heiligen Geistes, aber nicht die geistige Salbung, wie versprochen ist, beschrieben, ausserdem noch das Mysterium, die Unbill der Archonten von den Jüngern zu beseitigen, das Mysterium der zwölf Archonten, und zum Schluss wird das höchste Mysterium, d. h. das der Sündenvergebung in Aussicht gestellt. Dasselbe Mysterium wird auch P. Sophia p. 374

den Jüngern versprochen, und zugleich auf seine grosse Wirkung hingewiesen. Diese Hinweisungen auf spätere Auseinandersetzungen würden den Schluss sehr nahe legen, dass unsere zweite Abhandlung später als das vierte Buch der P. Sophia verfasst sei. Dann müssten wir auch annehmen, dass dieselbe jünger als die drei ersten Bücher der Pistis Sophia sei, denn zwar ist in ihnen sehr häufig von der Reise der Seele durch die oberen Welten die Rede, aber stets wird die Belehrung über die Apologien, Siegel, Psephoi und Namen der Archonten einer späteren Zeit vorbehalten, in der die Verkündigung der Mysterien stattfinden soll (cf. pp. 226. 228. 237. 243. 246. 291 etc.). Diese Folgerung wird freilich durch eine andere Vermutung, die ich an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen möchte, aufgehoben. Es werden nämlich die Jünger für die Kenntnis der Mysterien auf zwei Bücher Jeû verwiesen: z. B. heisst es P. S. p. 245f.: „Dies sind die drei κλῆροι (der drei χωρήματα) des Lichtreiches; die Mysterien dieser drei κλῆροι des Lichtes sind sehr zahlreich, ihr werdet sie in den beiden grossen Büchern Jeû finden, aber ich werde euch geben und euch die grossen Mysterien jedes κλῆρος sagen, welche vorzüglicher als jeder Topos sind, d. h. die κεφαλαί entsprechend den Topoi und den Taxeis, diese, welche das ganze Menschengeschlecht zu den hohen Topoi führen werden entsprechend dem χώρημα der κληρονομία. Die übrigen Mysterien nun, welche gering sind, habt ihr nicht nötig, sondern ihr werdet sie in den beiden Büchern Jeû finden, die Henoch geschrieben hat, indem ich mit ihm aus dem Baume der Erkenntnis und aus dem Baume des Lebens im Paradiese des Adam sprach. Jetzt nun, wenn ich euch die ganze Emanation auseinandergesetzt habe, werde ich euch geben und euch die grossen Mysterien der drei κλῆροι meines Reiches sagen" etc. Ebenso pag. 354: „Jetzt nun wegen der Sünder habe ich mich gezerrt und bin in die Welt gekommen, um sie zu retten, denn auch die Gerechten, welche niemals etwas Böses und überhaupt keine Sünde begangen haben, müssen die Mysterien finden, die in den Büchern Jeû sind, die ich Henoch im Paradiese habe schreiben lassen, indem ich mit ihm aus dem Baum der Erkenntnis und aus dem Baume des Lebens sprach, und ich habe bewirkt, dass er sie auf den Felsen Ararad legte, und habe Kalapatauroth den Archon über Skemmut?, auf dem der Fuss des Jeû ist, und der

alle Äonen und die *εἱμαρμέναι* umgiebt, jenen Archon habe ich zum Wächter über die Bücher des Jeû wegen der Sintflut eingesetzt, und damit kein Archon sie hasse und zu Grunde richte, diese, welche ich euch geben werde, wenn ich euch die Emanation des Alls gesagt habe.“ Was können wir aus diesen beiden Stellen entnehmen? Sicher ist doch die Thatsache, dass es in der Literatur dieser Sekte zwei Bücher unter dem Namen des Jeû gab, in denen man die verschiedenen Mysterien finden konnte, die zugleich den Anspruch erhoben, dass sie dem Henoch in der Uroffenbarung Jesu diktiert und durch göttliche Fürsorge bei der Sintflut gerettet wären. Erst Jesus habe sie jetzt bei seiner Ankunft den Menschen oder besser den Jüngern offenbart, damit sie durch dieselben in das Reich Gottes aufgenommen werden, während bis dahin kein Sterblicher, da er nicht in Besitz derselben, die Seligkeit hätte erlangen können.

Zeigen diese Angaben nicht die grösste Übereinstimmung mit unserm Werke? Denn dieses beschäftigt sich fast ausschliesslich mit den Mysterien der verschiedenen Regionen, den Taufen, den Siegeln, Psephoi, Namen der zahlreichen Wesen, mit den Mysterien der höchsten Regionen in der ersten Abhandlung und den niedrigen in der zweiten. Dazu kommt, dass wir auch, wie unsere Anordnung ergeben hat, in unserm Werke zwei Bücher besitzen. Ja, noch eine andere Thatsache scheint unsere Hypothese zu stützen, nämlich der merkwürdige Titel des ersten grossen Buches: „Das Buch vom grossen Logos *κατὰ μυστήριον*“, der, wie wir aus oben angeführten Gründen glaubhaft zu machen suchten, nicht vollständig vorliegt, sondern ursprünglich „das Buch vom grossen Logos *κατὰ μυστήριον* des Jeû“ gelautet haben muss. Dann wären es in der That zwei Bücher Jeû und eine Identifikation mit den in der Pistis Sophia genannten sehr wahrscheinlich. Diese Hypothese wird zur vollen Gewissheit erhoben, wenn wir bedenken, dass, wie aus den Worten Jesu mit Evidenz hervorgeht, in diesen beiden Büchern Jeû nicht die drei *κλῆροι* der drei *χωρήματα*, sondern nur die niedrigen Mysterien, die für alle Menschen notwendig sind, enthalten waren. Dies bestätigt unser Buch, denn in ihm finden wir nur die niedrigen Mysterien. Mag man nun dieser unserer Behauptung die Anerkennung versagen, soviel wird aber wohl ein Jeder zugeben, dass unser Werk mit den vier Büchern der

Pistis Sophia auf das Engste zusammengehört, also einundderselben Sekte angehört, die in Ägypten — denn darauf weist uns das aus dem Griechischen übersetzte koptische Original — einen grösseren Anhängerkreis und eine ausgedehnte Literatur besessen haben muss.

Auf das Glänzendste ist damit die Vermutung des scharfsinnigen Koestlin (S. 5) bestätigt worden, dass die Pistis Sophia nicht als eine „für sich bestehende, für sich selbst vollkommen verständliche Darstellung des ihr zu Grund liegenden Systems, sondern vielmehr als selbst wieder unfertig gebliebene oder uns unvollständig überlieferte Fortsetzung älterer ähnlicher Schriften, als Bruchstücke, die zu einem grössern Komplex von Darstellungen verwandten Inhalts gehören, zu betrachten sei." Schwerlich wird er damals die Hoffnung gehegt haben, dass der schon seit 1769 in England aufbewahrte Codex Brucianus seiner Vermutung eine reale Grundlage geben werde.

IV. Untersuchungen über die gnostischen Werke.

Nachdem nun durch die Herausgabe der beiden Bücher Jeû die Kenntnis von den Literaturproducten einundderselben Sekte eine bedeutende Bereicherung erfahren hat, wird es nicht uninteressant sein, diese Überreste einer eingehenden Untersuchung nach den verschiedensten Seiten hin zu würdigen, um an der Hand von Originalquellen zu lernen, welches das Wesen, der Begriff und Ursprung des Gnosticismus ist; findet man doch beim Studium desselben, wie wenig Übereinstimmung in dieser Hinsicht unter den Gelehrten herrscht. Freilich kann es nicht unsere Absicht sein, sämmtliche in Frage stehenden Probleme zu behandeln, denn dies wäre nur im Zusammenhang mit einer gründlichen Darstellung der gesammten Geschichte des Gnosticismus möglich, aber unsere Originalwerke bieten viele verwandte Züge, um von hier aus einige Streiflichter auf die übrigen gnostischen Systeme werfen zu können.

Ich brauche wohl kaum die Schwierigkeiten zu erwähnen, die bei unsern Schriften dem Forscher hindernd entgegentreten, — darum wir zugleich an ihnen ein lehrreiches Beispiel besitzen, wie

wenig Anspruch auf Glaubwürdigkeit und richtiges Verständnis die Angaben der Kirchenväter machen können, selbst wenn man auch die Thatsache, dass dieselben mitten in der gnostischen Geistessphäre gelebt haben, gegen unsere Behauptung ins Feld führen wollte. — Mit ihnen ist die Literatur dieser Sekte noch keineswegs erschöpft, deshalb wir in manchen Punkten zu keinem abschliessenden Resultate gelangen können, andrerseits erschwert die lückenhafte Überlieferung ein zusammenhängendes Verständnis. Überdies ist der Text an vielen Stellen sehr verderbt, eine Emendation höchst zweifelhafter Natur, die Darstellung bei aller Weitschweifigkeit und Breite sehr wenig klar und inhaltreich. Auch wird man nicht ohne weiteres die Vermutung, welche sich unwillkürlich aufdrängt, dass nämlich der koptische Übersetzer den griechischen Text zuweilen nicht richtig verstanden und wiedergegeben habe, in Abrede stellen können, zumal da sich die abgerundeten griechischen Perioden nur schwer in die mangelhafte Form der koptischen Syntax einfügen lassen und den Übersetzer nötigen, dieselben in parataktische Sätze aufzulösen. Aus diesem Grunde ist die Form der Schriften eine stilistisch mangelhafte und ungeniessbare, die von einer eingehenderen Kenntnisnahme des Inhalts abschreckt. Nicht zu Unrecht besteht die Äusserung von Petermann (Vorr. S. VI) über die Pistis Sophia: „argumentum libri tam arduum . . . tamque abstrusum est, ut saepius mihi iterum omnia perlegenti vertigine quasi laborare viderer“. Erst eine andauernde Beschäftigung, die freilich dem Forscher die grösste Selbstverleugnung auferlegt, kann ihn befähigen, den eigentümlichen Inhalt dieser Schriften dem Verständnis näher zu bringen.

A. Kosmologie.

Schon die Nachrichten der ältesten Ketzerbestreiter belehren uns, dass ein tiefgehender Differenzpunkt zwischen der katholischen Lehre und der gnostischen Gedankenwelt darin lag, dass die Gnostiker ihre religiösen Ansichten im engsten Anschluss an das Heidentum von kosmologisch-spekulativen Ideen beherrscht sein liessen, die die Fundamente des christlichen Glaubens auf das Tiefste erschüttern mussten, wenn sie auch das Christentum als die einzig wahre und absolute Religion anerkannten. Darum kann man sich die erbitterte Polemik der Kirchenväter erklären,

die nicht müde werden, diesen metaphysischen Phantasmagorien nachzugehen und ihre Absurdität darzulegen, während sie für die christlich-ethische Seite der gnostischen Bewegung gar kein Interesse gehabt und dieselbe nur gelegentlich gestreift haben, eine Thatsache, die Baur bei seiner Begriffsbestimmung nicht berücksichtigt hat, darum er ganz einseitig verfahren ist.

Bei den folgenden Untersuchungen über die Kosmologie werden wir nicht umhinkönnen, auch dem System der Pistis Sophia, welches Koestlin in seiner schon mehrfach erwähnten Abhandlung in den Theolog. Jahrb. herausg. von Baur und Zeller Jahrg. 1854 ebenso scharfsinnig wie eingehend dargelegt hat, eine erneute Behandlung angedeihen zu lassen, zumal da wir in manchen Punkten auf Grund erneuter Übersetzung des Textes eine abweichende Ansicht hegen müssen, andererseits wir auch an geeigneten Stellen die metaphysische Grundlage der beiden Bücher Jeû betrachten wollen, um auf diese Weise ein möglichst vollkommnes Bild von den verschiedenen Stadien dieser Spekulationen zu erhalten.

Nach Koestlin (S. 34) zerfällt „das gesammte Reich des Daseins in drei Hauptgebiete, in das der reinen Lichtwelt, in den κερασμός, die aus Licht und Materie gemischte (jedoch immer noch überhimmlische und überirdische) Welt, und den κόσμος, zu welchem als unterste Sphäre des Daseins die caligo tenebrarum gehört, das durchaus materielle Gebiet absoluter Finsternis".

Zwar spricht manche Thatsache für die Richtigkeit dieser Einteilung, aber es erscheint mir sehr fraglich, ob sie vom Verfasser selbst als die Grundlage des Systems angesehen wurde, vielmehr glaube ich auf Grund der drei Gewänder, mit welchen Jesus bei seiner Rückkehr vom Vater der Lichtwelt bekleidet war, eine andere Anordnung aufstellen zu können. P. 17 ff. heisst es nämlich: „Deswegen nun hat das erste Mysterium Dir (sc. Jesus) durch uns das Mysterium seiner ganzen Herrlichkeit, bestehend in zwei Gewändern, gesandt. In dem ersten ist die gesammte Herrlichkeit aller Namen aller Mysterien und aller προβολαί der Taxeis der χωρήματα des Ineffabilis. Und in dem zweiten Kleide ist die gesammte Herrlichkeit des Namens aller Mysterien und aller προβολαί, die sich in den Taxeis der beiden χωρήματα des ersten Mysteriums befinden. Und dieses Kleid, welches wir Dir jetzt geschickt haben, in ihm ist die

Herrlichkeit des Namens des Mysteriums des *μηνυτής*, d. h. des ersten Gebotes und des Mysteriums der fünf *χαραγμαί* und des Mysteriums des grossen *πρεσβευτής* des Ineffabilis, d. h. des grossen Lichtes und des Mysteriums der fünf *προηγούμενοι*, d. h. der fünf *παραστάται*. Und es befindet sich in jenem Kleide die Herrlichkeit des Namens des Mysteriums aller Taxeis der *προβολαί* des Lichtschatzes und ihrer *σωτῆρες* und der Taxeis der Taxeis, d. h. der sieben Amen und d. h. der sieben Stimmen, und der fünf Bäume und der drei Amen und der Soterzwillige, d. h. des Kindes des Kindes, und des Mysteriums der neun Wächter der drei Thore des Lichtschatzes. Und es ist auch in ihm die gesammte Herrlichkeit des Namens derer, welche in der Rechten, und aller derer, welche in der Mitte sind. Und es ist auch in ihm die gesammte Herrlichkeit des Namens des grossen *ἀόρατος*, d. h. des grossen *προπάτωρ*, und des Mysteriums der drei *τριδυνάμεις* und des Mysteriums von ihrem ganzen Topos, und des Mysteriums aller ihrer *ἀόρατοι* und von allen denen, welche sich im dreizehnten Äon befinden, und der Name der zwölf Äonen und aller ihrer Archonten und aller ihrer Erzengel und aller ihrer Engel und aller derer, welche sich in den zwölf Äonen befinden, und das ganze Mysterium des Namens aller derer, welche sich in der *εἱμαρμένη* und allen Himmeln befinden, und das ganze Mysterium des Namens aller derer, die sich in der *σφαῖρα* und ihren *στερεώματα* befinden, und aller der in ihnen Befindlichen und aller ihrer Topoi".

Wie man deutlich erkennt, hat der Verfasser uns an dieser Stelle eine möglichst ausführliche Schilderung der transcendenten Welt gegeben, die wir wohl mit Recht bei der Einteilung zu Grunde legen können; daraus ergiebt sich mit Zuhülfenahme der übrigen Angaben folgende Gestaltung des Systems:

I. Die höchste Lichtwelt oder das Lichtreich.
- a. die *χωρήματα* des Ineffabilis.
- b. die beiden *χωρήματα* des ersten Mysteriums.

II. Die höhere Lichtwelt.
- a. Der Lichtschatz.
  - α. die *προβολαί* des Lichtes.
  - β. die Taxeis der Taxeis.
- b. Der Ort der Rechten.
- c. Der Ort der Mitte.

III. Die niedrige Licht- oder Äonenwelt.
  a. Der Ort der Linken.
    α. die 13 Äonen.
    β. die *εἱμαρμένη*.
    γ. die *σφαῖρα*.
    δ. die Archonten der Mitte.
    ε. das *στερέωμα*.
  b. Der Kosmos, insbesondere die Menschheit.
  c. Die Unterwelt.
    α. der Amente.
    β. das Chaos.
    γ. die äussere Finsternis.

I. Die höchste Lichtwelt.

Das höchste Princip des Universums ist der Ineffabilis, der, wie auch sonst in gnostischen Systemen, so sehr über alles irdische Sein erhaben ist, dass er der Unaussprechliche, Unnennbare *ἀκατονόμαστος, ἄρρητος* genannt wird, d. i. derjenige, welchem überhaupt kein menschliches Prädikat beigelegt, von dem nicht einmal das Sein ausgesagt werden darf, um möglichst jede sinnliche Vorstellung vom Gottesbegriff zu beseitigen. Aber bei alledem hat die Gnosis niemals das höchste Wesen als ein rein abstraktes Sein aufgefasst, wie es in der griechischen Philosophie geschehen, sondern als konkrete Realität, in der schon keimartig die gesammte Welt der Realitäten vorhanden, als der Bythos, der aus eigenem Entschlusse sich eines Teils seiner unendlichen Eigenschaften entäussert hat und aus seinem Fürsichsein in die Endlichkeit getreten ist. In derselben Weise wird in der P. S. der Ineffabilis gewissermassen als eine Doppelnatur gedacht, einmal als die in der Unendlichkeit beharrende Lichtsubstanz, andererseits als die in die Realität heraustretende Wesenheit. Eine ausführliche und klare Darstellung, wie sich der Verfasser dieses Wesen im Einzelnen vorgestellt hat, finden wir nirgends, er selbst scheint darüber keine klare Vorstellung gehabt zu haben. Nur in p. 252/54 wird eingehender vom Ineffabilis gesprochen, doch fehlt leider der Anfang, um den Zusammenhang zu erkennen, und es ist sehr fraglich, ob diese Seiten vom Verfasser der beiden ersten Bücher her-

rühren [1]. Wir werden im folgenden eine Übersetzung dieses Stückes versuchen, da diejenige von Schwartze das Original an einigen Stellen nicht richtig wiedergegeben hat. „Und die, welche würdig sind der Mysterien, welche in dem Ineffabilis wohnen, d. h. die, welche noch nicht hervorgegangen sind, diese existieren vor dem ersten Mysterium. Und gemäss einer Vergleichung und Gleichnis des Wortes, damit ihr es begreift, sind sie daher die Glieder des Ineffabilis. Und ein jedes existiert gemäss der *τιμή* seines Ansehens, das Haupt gemäss der *τιμή* des Hauptes und das Auge gemäss der *τιμή* der Augen und das Ohr gemäss der *τιμή* der Ohren und auch die übrigen Glieder, so dass die Sache offenbar ist, dass eine Menge Glieder sind, aber ein einziger Leib. Diesen nun sage ich in einem Beispiel und Gleichnis und Vergleichung, aber nicht in einer wahrhaftigen Gestalt, noch habe ich in Wahrheit das Wort offenbart, sondern das Mysterium des Ineffabilis. Und alle Glieder, die in ihm sind, gemäss dem Worte, welches ich verglichen habe, d. h. jene, welche das Mysterium des Ineffabilis bewohnen, und die, welche in ihm wohnen, und auch die drei *χωρήματα* nach ihnen gemäss den Mysterien, diese alle in Wahrheit und Wahrhaftigkeit, ich bin allen ihr Schatz, ausser dem es keinen andern Schatz giebt, der nicht seines Gleichen auf Erden hat; aber es giebt noch Worte und Mysterien und Topoi. Jetzt nun ist ein Seliger, welcher die Mysterien [des ersten *χώρημα*] von Aussen gefunden, und ein Gott, welcher diese Worte der Mysterien des zweiten *χώρημα*, das in der Mitte ist, gefunden und ein Erlöser und ein *ἀχώρητος*, der die Worte der Mysterien und die Worte des dritten *χώρημα* innerhalb gefunden hat. Und er ist vorzüglicher als das All, und er ist gleich (sic! Schw. acceptus) denen, welche sich in jenem dritten *χώρημα* befinden; weil er das Mysterium, in welchem sie sind und in welchem sie stehen, empfangen hat, deswegen nun wurde er ihnen gleich. Wer aber die Worte der Mysterien gefunden, die ich euch auf Grund einer Vergleichung geschrieben? (beschrieben) habe, dass sie die Glieder des Ineffabilis sind, wahrlich ich sage euch, wer die Worte jener Mysterien des Gottes in Wahrheit gefunden hat, jener Mensch ist in Wahr-

[1] Über diese Frage werden wir noch später handeln.

heit der Erste und ihm gleich, denn das All selbst stand durch jene Worte und Mysterien und durch jenen Ersten; deswegen ist der, welcher die Worte jener Mysterien gefunden hat, mit dem Ersten gleich, denn die Gnosis der Erkenntnis des Ineffabilis ist es, in der ich heute mit euch gesprochen habe".

Auch im zweiten Buch p. 241 f. wird dieselbe Lehre gestreift, wenn es heisst: „Und ein Jeder, der das Mysterium empfangen wird, welches in dem χώρημα des Alls des Ineffabilis ist, und auch alle Mysterien, die in den Gliedern des Ineffabilis verbunden sind (sic! Schw. fälschlich dulcia μυστήρια), diese, über die ich noch nicht mit euch gesprochen habe, und ihre Emanation und die Art, wie sie stehen, und den Typus eines jeden, wie er ist, und weshalb er Ineffabilis genannt wurde, oder warum er ausgebreitet mit allen seinen Gliedern stand, und wie viel Glieder sich in ihm befinden, und alle seine οἰκονομίαι, dieses werde ich euch jetzt nicht sagen, sondern wenn ich euch die Emanation des Alls auseinandersetzen werde, will ich alles euch einzeln sagen, nämlich seine Emanationen und seine Sprache, wie sie ist, und den Haufen aller seiner Glieder, die zu der οἰκονομία des einzig alleinigen wahren unnahbaren (sic! fälschlich Schw. absque pede, Pet. absque eo) Gottes gehören".

Ähnlich p. 228. Die Seele „geht zu dem Topos der κληρονομία des Mysteriums, welches sie empfangen hat, d. h. des Mysteriums des einzig alleinigen Ineffabilis, und verbindet sich mit seinen Gliedern".

Wenn auch die Angaben eine Klarheit vermissen lassen, so scheinen sich doch folgende Punkte fixieren zu lassen. Der Ineffabilis besteht aus einer Reihe von Gliedern, die zusammen den Begriff der Urgottheit ausmachen, so dass keines von den andern getrennt werden darf, ohne zugleich den Begriff aufzuheben, u. z. werden diese Glieder als Mysterien gedacht, die nicht zu eigener Realität aus dem Urwesen herausgetreten, sondern ihm immanent geblieben sind, die, um überhaupt von Menschen begriffen zu werden, parabolisch als menschliche Glieder beschrieben werden. Dieselben sind sogar unter einander nach Rang und Bedeutung verschieden gedacht, bilden aber einen einzigen Körper, der eben das Wesen des Ineffabilis[1] ausmacht.

[1] Wahrscheinlich hat der Verfasser dies so aufgefasst, dass der

Dieser ist der „einzig alleinige wahre unnahbare Gott“, der „Erste“, durch den das All entstanden ist, „Gott des Alls“ (p. 281), darum jener Mensch, welcher die Worte der Mysterien des Gottes gefunden hat, diesem gleich ist (p. 254) und sich mit seinen Gliedern vereinigt (p. 228.). Die Ansicht, dass das höchste Urwesen, welches als eine weitausgebreitete Lichtsubstanz gedacht werden muss, aus einer Masse von Gliedern besteht, war durchaus notwendig, wenn der Verfasser, wie hier, sein System auf monistisch-pantheistischer Grundlage aufbauen wollte. Denn dadurch, dass er eine Reihe Glieder annahm, die unter sich nicht mehr vollkommen übereinstimmten, verlegte er streng genommen in das Urprinzip selbst eine geringere Substanz, welche den Keim der Objektivierung und Verendlichung enthielt; auf dieser Grundlage konnte er erst das Problem von der Emanation des gesammten Universums aus einem einzigen Wesen in geeigneter Weise lösen. In konsequenter Durchführung dieses Gedankens behauptet unser Verfasser, dass das „letzte Glied“ am wenigsten *τιμή* unter allen besessen habe, darum aus ihm die ersten Wesenheiten herausgegangen (*προελθεῖν*) seien. Denn aus ihm gingen alle Topoi, die sich im *χώρημα* des Ineffabilis befinden, hervor (p. 224), u. z. war es das Mysterium des Ineffabilis [1], das sich zerrte (*σκύλλειν*) und aus dem indifferenten Zustande sich zu eigener Existenz consolidierte (p. 224 [2].). Dieses Hervortreten zu eigener Existenz ist nicht so aufzufassen, als wenn diese Wesen aus gewissen selbstsüchtigen Zwecken sich vom Ineffabilis befreien wollten, sondern dieser selbst hat sie alle entsprechend ihren Taxeis emaniert (p. 224), „die *οἰκονομία* des einzig alleinigen Ineffabilis“ durchzieht das Ganze (p. 220. 221. 226. 242. 248.). Im Übrigen tritt der Ineffabilis gegenüber dem ersten Mysterium sehr in den Hintergrund und findet nur selten Erwähnung. Er ist es, der Jesus nach seiner Rückkehr aus der Höhe die Macht gegeben hat, mit den Jüngern vom Anfang bis

---

Ineffabilis als innerster Kern von diesen Gliedern umgeben wird, während er selbst diese erst zu einem wirklichen Ganzen vereinigt.

[1] Über dasselbe werden wir bei der Mysterienlehre sprechen.

[2] Auf p. 226 ist durchaus nicht die Rede vom „ersten Mysterium“, wie Koestlin will (S. 38), sondern vom „Mysterium des einzig alleinigen Ineffabilis.“

zum *πλήρωμα* und von Innen bis Aussen und von Aussen bis Innen zu sprechen (p. 9.). Er hat die Zeit bestimmt, in welcher Jesus auf Befehl des ersten Mysteriums die beiden Kleider der Herrlichkeit anziehe, ebenso die gesammte *διακονία* der Vollendung des ersten Mysteriums (p. 19. 20.). Als das oberste Princip herrscht er über Alles (p. 224), ist Herr über die von der Höhe und die von der Tiefe (p. 311.), dem als die unterste Stufe des Daseins die „Finsternis der Finsternisse" gegenübersteht (p. 75. 187.), darum er auch der „Innere der Inneren" genannt wird (p. 6. 10. 15. 16. 21. 22 etc.)[1]. In welchem Topos sich diese Gottheit aufhält, ist nirgends deutlich angegeben, vielleicht mit Koestlin in dem „wahren Topos" (p. 121. 122. etc.), da p. 216 ein Topos „das wahre All des Ineffabilis" (cf. p. 241.) genannt wird, ähnlich Buch 4 p. 378 „Das Licht der Lichter, Topoi der Wahrheit und der Güte, Topos des Heiligen aller Heiligen, Topos, in dem keine Frau noch Mann ist, noch ist Gestalt in jenem Topos, sondern beständig unaussprechbares Licht".

An den wahren Topos des Ineffabilis schliessen sich drei *χωρήματα*, in denen die höchsten Mysterien[2], deren ein Mensch theilhaftig werden kann, enthalten sind.

Das erste *χώρημα* ist das des Ineffabilis (p. 184. 225. 242. 244.), in dem Topoi und Taxeis sind, u. z. aus dem letzten Gliede des Ineffabilis (p. 220. 222. 224.) emaniert — auch erstes *χώρημα* von Innen (p. 264.) oder „drittes innerhalb" (p. 253. 286. 314. 315.) genannt.

Das zweite *χώρημα* wird das zweite *χώρημα* des Ineffabilis genannt (p. 222.), zugleich das erste *χώρημα* des ersten Mysteriums (p. 222. 242. 245.), welches sich in der Mitte befindet (p. 253.). Daran schliesst sich als drittes das zweite *χώρημα* des ersten Mysteriums (p. 1. 5. 9. 10. 266.), auch letztes *χώρημα* (p. 246.) oder „erstes *χώρημα* von Aussen" (p. 203. 263. 264. 265. 245. 246. 287. 330.). Diese beiden letzten *χωρήματα* werden auch als die beiden *χωρήματα* des ersten Mysteriums zusammengefasst (p. 18.), daneben aber werden dem ersten Mysterium drei *χωρή-*

[1] Sehr eingehend hat Koestlin über das Wesen des Ineffabilis gehandelt S. 34 ff.), aber manche Punkte sind verfehlt, da ihm leider hier eine wenig zuverlässige Übersetzung vorlag.

[2] Über die Mysterien s. u.

ματα zugeschrieben (p. 204. 205. 184.). Koestlin will den Widerspruch dadurch heben, dass hier das erste χωρ. des Ineffabilis als „erstes χωρ. des ersten Mysteriums" gerechnet sei, dagegen spricht jedoch p. 184: „Und ich werde euch zu den drei χωρήματα des ersten Mysteriums nehmen, ausgenommen nur die Topoi des χώρημα des Ineffabilis". Wir müssen an dieser Stelle, wie noch öfters, eine Unklarheit des Verfassers statuieren, denn niemals werden die 3 χωρ. des Ineff. genannt, sondern es giebt nur 2 χωρήματα desselben (p. 18. 220).

Nach p. 242 geben die von dem ganzen Topos des χωρ. des Ineff. keine ἀποφάσεις, ἀπολογίαι und σύμβολα, da sie ohne Symbole und Paralemptores sind, ebenso die im zweiten χωρ., dagegen zeigt das dritte χωρ. schon eine merkliche Veränderung, da jeder Topos seine παραλήμπται, ἀποφάσεις, ἀπολογίαι und σύμβολα besitzt.

Bevor wir die Topoi dieser drei χωρήματα betrachten, müssen wir unser Augenmerk auf dasjenige Wesen richten, welches im Universum neben dem Ineffabilis die Hauptrolle spielt, ja diesen sogar an Bedeutung überragt, nämlich auf das „erste Mysterium". Koestlin's Auseinandersetzungen genügen keineswegs, da er das Mysterium des Ineffab., myst. unicum Ineff. und mysterium primum für identisch hält, während die beiden ersten von dem letzten durchaus verschieden sind. Auch davor muss man sich hüten, dieses erste Mysterium mit dem ersten Myst., d. h. dem letzten oder 24sten Mysterium zu verwechseln.

Der Topos dieses Wesens wird nirgends angegeben; vielleicht nimmt es den ersten Platz im χώρημα des Ineff. ein, darum nach ihm die beiden folgenden Regionen genannt werden.

Dieses erste Mysterium entstand von Anfang an im Ineffab., bevor es aus ihm hervorging (p. 17), während schon vor ihm die Mysterien des Ineffabilis existierten, welche dem Urwesen immanent geblieben sind (p. 252). Es war von Anfang an (p. 9. 117.), es ist der gesammte Ausgang und Aufgang, welches alle Emanationen und alle die in ihnen Befindlichen emaniert hat, durch das alle Mysterien und alle ihre Topoi entstanden sind (p. 16) und der ganze Kosmos geschaffen (p. 9. 16. 243. 317.), daher auch, wie der Ineff., der Herr des Alls (p. 311) genannt, nach dessen Befehl (κατὰ κέλευσιν) das ganze Universum und der Gang seiner Entwicklung regiert wird. Auf sein Geheiss lässt

der letzte παραστάτης die sechs grossen Archonten im Topos der Rechten zur Einsammlung der Lichtkräfte entstehen (p. 193.), es bewirkt die Reinigung des κεραςμός (p. 248.), hat die unteren Sphären durch Jeû eingesetzt (p. 25.), durch seinen Ratschluss erliegt die P. Sophia der Versuchung und erhält dafür ihre Bestrafung, wird aber vermittelst Jesu aus den Banden der Finsternis befreit (p. 44 ff.). Ebenso geht von ihm die Erlösung der Menschheit (aus den Händen der Archonten) aus, denn Jesus, sein Sohn (das erste Mysterium, welches herausblickt, s. Christologie) kommt auf sein Geheiss zu der Welt und thut alles nach seinem Willen (p. 10. 11. 12. 13. 15. etc.); die Mysterien, welche er bringt, sind die Geschenke des ersten Mysteriums (p. 261), darum die ganze Entwicklung des Universums auf die Vollendung des ersten Myst. hinzielt (p. 20. 117. 318. 339. 355) πρὸς οἰκονομίαν pr. myst.).

Dieses erste Mysterium ist in gewisser Weise ein genaues Abbild des Ineff., wie es ja dessen Produkt ist. Denn es zerfällt in eine Reihe von Mysterien, die ebenfalls als seine μέλη gefasst werden. Dies erhellt aus den Worten, die auf dem vom ersten Mysterium dem Jesu gesandten Kleide geschrieben stehen (p. 16 f.). Dort wird nämlich Jesus gebeten: „Komm zu uns, denn wir sind Deine Glieder-Genossen, wir aber alle mit Dir selbst bilden ein einziges Ganze; es ist das erste Myst., welches von Anfang im Ineff., bevor es hervorgegangen, entstanden ist, und der Name jenes sind wir alle .... Komm zu uns, denn wir alle stehen bei Dir, damit wir Dir das erste Mysterium und seine ganze Herrlichkeit auf seinen eigenen Befehl hin geben ....., da Du eher bist als wir und Du vor uns existierst etc.“ Auch dieses Mysterium hat eine Doppelnatur, es selbst ist das Wesen, welches, auf den Ineffabilis gerichtet, hineinblickt (p. 126. 135. 138), Jesus dagegen als der auf die Welt gerichtete Teil blickt hinaus (p. 128. 139. 175), obwohl letzterer auch ohne Unterscheidung das erste Mysterium genannt wird (p. 133. 135. 140. 141 etc.).

Die höchsten Wesen neben diesem ersten Mysterium sind die Apatores[1], aus denen sämmtliche Emanationen innerhalb der höchsten Lichtwelt hervorgegangen sind. Sie befinden sich im

[1] Ihre Entstehung wird nicht angegeben.

χώρημα des Ineff. und haben viele Topoi inne, die Zahl dieser Wesenheiten ist unbekannt (p. 224).

In dem letzten Topos derselben hat der zwölfte *προτριπνεύματος* seinen Wohnsitz, es giebt also innerhalb der Topoi der Apatores zwölf *προτριπνεύματοι*, denen noch *ὑπερτριπνεύματοι* vorangehen (p. 225), dann folgen drei *τριπνεύματοι* in drei *χωρήματα* verteilt (p. 205). Der dritte, d. h. der erste von oben, ging aus dem zwölften *τριπνεύματος* hervor und herrscht über die *τριπνεύματοι* und die drei *χωρήματα* des ersten Mysteriums (p. 205), der zweite *τριπν.* ging wieder aus dem ersten hervor, und der dritte oder erste von unten aus diesem (p. 224), letzterer herrscht über 24 Mysterien (p. 204) und besitzt Taxeis; alle drei gehören zu den Taxeis des einzig alleinigen Ineffabilis (p. 224).

Aus diesen drei *τριπνεύματοι* zerrten sich eine Reihe anderer Wesen und gingen aus den Apatores hervor.

1) Die *προαχώρητοι* des ersten, zweiten und dritten *τριπνεύματος* (p. 223 f.).

2) Die fünf Bäume jedes *τριπν.*, die emaniert nach einander stehen und an einander gebunden sind mit allen ihren Taxeis (p. 223).

3) Die 24 Mysterien od. 24 *χωρήματα* (p. 222. 203); dieselben herrschen über das *χώρημα* des ersten Mysteriums (identisch mit dem zweiten *χωρ.* des Ineff.) (p. 204); die 24 Myst. des dritten *τριπν.*, d. h. die 24 *χωρ.* gingen aus den Apatores hervor, die des zweiten aus dem dritten *τριπν.* und die des ersten aus dem zweiten (p. 222 f.).

Damit schliesst das erste *χώρημα* des Ineff., und es beginnt das zweite *χώρημα* des Ineff., d. h. das erste *χώρημα* des ersten Mysteriums, dessen Insassen sämmtlich aus den Apatores emaniert sind.

1) Das *καταπέτασμα* des ersten Mysteriums, d. h. das Zwillingsmysterium des einzig alleinigen Ineffabilis, jenes, welches hinein- und hinausblickt[1] (p. 222).

---

[1] Es gewinnt den Anschein, als ob hier ursprünglich der Wohnsitz des erst. Myst. gewesen ist, da es auch als ein hinein- und hinausblickendes, sog. Zwillingsmyst. des Ineff. gefasst wird. Dazu passt, dass diese Region durch ein *καταπ.* von dem *χωρ.* des Ineff. getrennt

2) Aus diesem sind 240,000 ὑμνευταί emaniert (p. 222).

3) Die zwölf ἀχώρητοι, welche ursprünglich zu dem χωρ. des Ineff. gehörten, aber in das χωρ. des ersten Myst. geführt wurden (p. 221 f.).

4) Die ἀπέραντοι bilden zwölf ἀπέραντα χωρήματα und sind in drei Taxeis gemäss der οἰκονομία des Ineff. geteilt (p. 221), nach Koestlin „als tres τάξεις das χώρημα (des Ineffabilis?) umgebend" (sic!).

5) Die ἄφθαρτοι machen zwölf Topoi aus, sie standen, auseinander emaniert, in einer einzigen Taxis, wurden dann in verschiedene Taxeis getrennt, indem sie selbst ἀχώρητοι und ἀπέραντοι sind (p. 221).

6) Die zwölf τάξεις der ἄρρητοι sind in drei Teile getrennt (p. 221).

7) Die ὑπέρβαθοι bestehen nur aus einer einzigen Taxis (p. 221).

8) Die ἀμήνυτοι (Ms. ἀμύναντοι), die sich nicht geoffenbart haben und gemäss der οἰκονομία des Ineff. nicht in die Öffentlichkeit geführt sind (p. 220).

9) Hinter den Taxeis dieser stehen die zwölf ασήμαντοι und sind ἀχώρητοι und ἀπέραντοι (p. 220).

10) Die ἀεννόητοι gehören zu dem zweiten χωρ. des Ineff. (Ms. fälschlich „die beiden χωρ. des Ineff." p. 220).

11) Die ἀσάλευτοι stehen in zwölf Taxeis; der Zusatz „diese, welche zu den Taxeis des χωρ. des Ineff. gehören", scheint sich auf das zweite χωρ. des Ineff. zu beziehen (p. 220).

12) Die zwölf ἀκίνητοι stehen in Taxeis (p. 220).

Auf diese Wesenheiten folgt das 24ste Mysterium ausserhalb (p. 169. 203), das erste von aussen an gerechnet (p. 1. 169), auch das letzte Mysterium (p. 4. 9. 10. 15); es ist die κεφαλή des ersten χώρημα ausserhalb (p. 203), d. h. des zweiten χώρημα des ersten Mysteriums. Koestlin deutet dies dahin, dass es (weil nach p. 203 auch noch unterhalb des 24sten Myst. sich χωρήματα befinden) κεφαλή des obersten der χωρήματα ad partem externam ist, deren es (nach p. 203) gleichfalls drei sind, wie in den obersten, unmittelbar auf den Ineffabilis folgenden

---

ist und nach ihm χωρ. des ersten Myst. genannt wird, doch lässt sich dies nicht mit Sicherheit entscheiden.

Regionen". Die angeregte Stelle auf p. 203: „der, welcher das Myst. im ersten Gebote empfängt, hat die Macht zu den unterhalb von ihm befindlichen Taxeis zu gehen, d. h. zu allen Taxeis des dritten χώρημα, aber nicht hat er die Macht, nach oben zu den oberhalb von ihm befindlichen Taxeis zu gehen", giebt durchaus nicht Raum, drei χωρήματα unterhalb des 24sten Myst. anzunehmen. Augenscheinlich ist es falsch, dass unterhalb des ersten Gebotes alle Taxeis des dritten χώρημα liegen sollen, da es ja selbst zu demselben gehört; wir müssen vielmehr eine Ungenauigkeit des Verfassers oder Verderbnis des Textes annehmen, denn sämmtliche andere Stellen lehren deutlich, dass dieses 24ste Myst. im zweiten χωρ. des ersten Mysteriums sich befindet (p. 1. 5. 9. 10. etc.). Ebenso wenig Richtigkeit kann die Behauptung K's. beanspruchen, dass dasselbe das 24ste „von dem an gerechnet, was sich in τάξεσι secundi χωρήματος primi mysterii befindet (p. 10) wäre, also von den Mysterien des zweiten χώρημα an, vielleicht das letzte Mysterium des dritten χώρημα (indem sowohl das zweite als das dritte χώρημα je zwölf Mysterien hätten, die vielleicht p. 203 unter den dort genannten nicht recht klaren 24 μυστήρια gemeint sind)", da die Stelle „das letzte Myst., d. h. das 24ste Myst. von innen heraus, diese, welche in den Taxeis des zweiten χωρ. des ersten Myst. existieren" (p. 10) lautet. Aus dieser ist zunächst zu schliessen, dass in den Taxeis des zweiten χωρ. 24 Mysterien vorhanden sind, unter denen das 24ste die niedrigste Stufe einnimmt; dann müssten die übrigen, wenn das 24ste die κεφαλή des dritten χώρημα ist, im zweiten χωρ. enthalten sein, was aber durchaus ausgeschlossen ist.

Diese Schwierigkeit ist nicht von der Hand zu weisen. Will man nun nicht eine Unklarheit dem Verfasser zuschreiben, so muss man folgende Annahme aufstellen. Aus p. 219 geht nämlich hervor, dass dieses 24ste Mysterium in sich 12 Mysterien gemäss der Anzahl der ἀχώρητοι und ἀπέραντοι besitzt[1]; nehmen wir nun hinzu, dass es nach p. 16 ff. mit dem ersten Mysterium ein einziges Ganze bildet, dieses erste Mysterium aber wiederum zwölf Mysterien umfasst (p. 189. 193. 194. 236. 237. 240 etc.),

[1] Die wörtliche Übersetzung lautet: „warum es in sich die 12 Myst. etc. nachahmte". Da ἀχ. und ἀπ. je 12 der Anzahl nach sind, so machen sie zusammen entsprechend den 24 Myst. 24 aus.

so ergeben beide zusammen 24 Mysterien; von diesen wäre das 24ste das letzte ὅριον od. ὅρος (p. 17), aber so, dass es gleichsam in sich die zwölf Myst. zu einem Gesammtnamen verbindet; darauf lässt der Ausdruck „das 24ste Myst. ausserhalb und unterhalb" (p. 1) „von innen bis aussen" (p. 5. 9) schliessen. Freilich muss ich gestehen, dass mir keineswegs die Stelle auf p. 1 klar ist, wenn es heisst: Jesus hatte während der elf Jahre seine Jünger „nur bis zu den ersten Geboten und bis zu den Topoi des ersten Mysteriums, dieses, welches innerhalb des καταπέτασμα, welches innerhalb des ersten Gebotes ist, d. h. des 24sten Mysteriums", belehrt; ebenso wenig verstehe ich: „Jesus hatte zu ihnen in betreff jenes Mysteriums gesagt: es umgiebt das erste Gebot, die fünf χαραγμαί, das grosse Licht, die fünf παραστάται und den ganzen Lichtschatz", und auf p. 4: „Jenes Mysterium umgiebt das All" [1].

Auf Grund dieser Äusserungen Jesu waren die Jünger in dem Wahne befangen, dass es nichts mehr innerhalb jenes Mysteriums gebe, sie hielten dieses für die κεφαλή des Alls und das Haupt alles Existierenden, die Vollendung aller Vollendungen und das ganze πλήρωμα (p. 1. 4). Zu erwähnen ist noch, dass es nach p. 169 „der grosse ἀχώρητος, in welchem Jesus glänzte", genannt wird. Über die Bedeutung desselben bei der Erlösung s. u. Christologie.

2) Es folgt das grosse Licht des χαραγμή-Lichtes (p. 219), das ohne προβολαί steht, oder die fünf χαραγμαί des Lichtes (p. 1. 3. 18 nicht nach Koestl. lumen luminum p. 4 genannt); merkwürdig ist nur, dass in den drei letztgenannten Stellen dieselben einen andern Namen führen und erst nach dem ersten Gebote zu stehen kommen, p. 219 aber vor diesem [2].

3) Das erste Gebot [3] hat ein καταπέτασμα und Topoi (p. 1.

---

[1] Die einfachste Lösung dieser Schwierigkeit ist die Annahme, dass in dem Buche, dessen Inhalt der Verfasser weiter ausführen wollte, noch eine andere Vorstellung über dieses Wesen herrschte.

[2] Auch hier ergiebt sich, dass der Verfasser in seiner Einleitung eine andere Quelle benutzte.

[3] Wenn auf p. 1 von „Topoi der Gebote" gesprochen wird, so ist dies aus der unbekannten Quelle geflossen, da stets nur von

3.19.196), trennte sich zu sieben Mysterien (p. 219), das Mysterium des μηνευτῆς (richtig μηνυτῆς „Verkündiger", nicht μυστήριον μηνευτόν p. 18) genannt. Denn dieses ist der Verkündiger des höchsten Lichtes, zu dem das ganze Universum zurückgeführt werden soll. Von jener Lichtkraft nämlich, welche Jesus im Anfang aus sich herausgehen liess, nahm es selbst einen Teil für sich, leitete aber den übrigen Teil in die unteren Sphären über (p. 14. 339), war damit gleichsam der erste Verkündiger des zukünftigen Erlösers. Auch sonst greift es thätig in die Weltregierung ein. Auf seinen Befehl hat Jeû, der Episkopus des Lichtes, die Sphären der Gestirnsregionen eingesetzt (p. 25), darum er geradezu der πρεσβευτής des ersten Gebotes genannt wird (p. 333). Wie hier, so geht es auch mit dem ersten Mysterium Hand in Hand, dass nach seiner Bestimmung die P. Sophia wegen ihrer Übertretung vom Authades verfolgt und bestraft wird (p. 45). Unrichtig ist die Angabe auf p. 203, dass unterhalb sich die Taxeis des dritten χωρ. befinden sollen, wie schon oben bemerkt.

4) Daran reiht sich das grosse Licht (p. 2. 3. 14. 18) oder das grosse Licht der Lichter (p. 4. 219) oder der grosse πρεσβευτής des Ineffabilis (p. 18). Dasselbe nimmt einen Teil von der Lichtkraft und stösst es in die nächstfolgende Region der

5) fünf παραστάται (p. 2. 3. 14. 219) oder fünf προηγούμενοι (p. 18); jeder derselben ist von dem andern unendlich nach Höhe,

---

einem „dem ersten Gebote" die Rede ist. Koestl. meint, dass dieses primum auf andere praecepta hinweise. Er findet es auffallend, dass die Topoi primi statuti unmittelbar neben dem θησαυρός lucis stehen (p. 196), und schliesst daraus, dass unter diesem primum statutum das „erste" von unten herauf (ab externo) verstanden, und so zwischen diesem und dem primum ab interno mehrere statuta (vielleicht eben jene sieben Mysterien, in die letzteres sich geteilt hat) als in der Mitte liegend anzunehmen wären. Dies ist reine Phantasie, da jede Unterlage fehlt, denn es wird ganz richtig (p. 196) das erste Gebot vor dem Lichtschatz angeführt. Die Ursache, warum es das erste Gebot genannt wird, scheint meiner Meinung nach nur darin zu liegen, dass es als Verkündiger des Lichtes den ersten Befehl erhielt, dieses zur Ausführung zu bringen.

Tiefe, Länge und Breite entfernt und überstrahlt den niedriger stehenden durch sein unermessliches Licht (p. 198 ff.), darum Jesus die Topoi derselben und die darüber liegenden Regionen gar nicht beschreiben kann, weil es an einem entsprechenden Massstab in der Welt fehlt. Unter diesen tritt besonders der letzte *παραστάτης* hervor; denn er hat die Lichtkraft in den *κερασμός* (p. 14. 338) gestossen, hat auf den Befehl des ersten Mysteriums die sechs grossen Herrscher im Topos der Rechten entstehen lassen (p. 193) und umgiebt den Lichtschatz (p. 198); in seiner Mitte wird Jesus am Ende der Tage ein himmlisches Reich aufrichten und als König über alle *προβολαί* des Lichtes und über die vollkommnen Seelen herrschen (p. 201. 230. 243).

Mit ihm nehmen die Emanationen, welche aus den Apatores hervorgegangen sind, ihren Abschluss; damit hört aller Wahrscheinlichkeit nach, obwohl es nirgends direkt angegeben, das dritte *χώρημα* auf.[1]

Koestlin rechnet noch zu dieser Sphäre den Topos der *κληρονομιῶν* luminis und stützt sich darauf, dass derselbe in weiter Ferne vom Lichtschatze gedacht wird[2] (p. 186. 189). Sehr auffallend ist die Thatsache, dass in den Aufzählungen der Emanationen (p. 18. und p. 215) diese Region gar nicht erwähnt wird; ein grösserer Widerspruch liegt darin, dass nach p. 79 der Topos der *κληρονομία* sich im Lichtschatze befindet, also nicht in dieser ungeheuren Distanz von ihm entfernt liegen kann. Diese Anschauung ist die allein richtige, die noch p. 186 f. deutlich zum Ausdruck kommt. Dort sagt nämlich Jesus zu seinen Jüngern: „Wenn ich euch zu dem Topos derer nehme, welche die *κληρονομίαι* empfangen, welche die Mysterien des Lichtes empfangen haben, und ihr den Glanz des Lichtes, in welchem sie sich befinden, seht, so wird das Lichtland bei euch geschätzt werden wie das Licht der Sonne im Kosmos der Menschheit, und

---

[1] Ich will noch darauf aufmerksam machen, dass nach p. 18 die Regionen von dem ersten Gebote an nicht mehr zu dem letzten *χωρ.* gehörten.

[2] Nirgends findet sich die Angabe, dass der letzte *παρ.* ihn umgiebt, auch nicht p. 198, ebenso wenig, dass der Lichtschatz p. 206 *τόπος κληρονομιῶν* genannt wird, da hier ausdrücklich „das Lichtland und der Topos der *κληρονομίαι* des Lichtes" steht.

wenn ihr auf das Lichtland schaut, so wird es bei euch geschätzt werden wie ein Staubkorn wegen der grossen Entfernung, in der von ihm das Lichtland entfernt ist, und der Grösse, die es bedeutend grösser ist". Dies ist selbst den Jüngern neu, darum Maria verwundernd die Frage aufwirft, ob denn alle Menschen des Kosmos, welche die Mysterien des Lichtes empfangen haben, vorzüglicher als die *προβολαί* des Lichtschatzes, als das Lichtland sein werden, wie er soeben gesagt? Jesus antwortet: „Höre Maria, und ich werde mit Dir über die *συντέλεια* des Äons und den Aufgang des Alls reden; nicht wird sie geschehen auf diesen, sondern ich habe euch gesagt: Wenn ich euch zu dem Topos der *κληρονομίαι* derer, die das Mysterium des Lichtes des Lichtschatzes empfangen werden, führe, so wird der Topos der *προβολαί* bei euch nur geschätzt werden wie ein Sandkorn und wie das Sonnenlicht am Tage; ich habe nun gesagt, dass dieses in der Zeit der *συντέλεια* des Aufstiegs des Alls geschehen werde" (p. 188 f. 194). Die Antwort Jesu ist etwas unklar, wie überhaupt dessen Reden die am wenigst verständlichen sind[1], aber so viel kann man aus dieser Stelle und den folgenden Blättern entnehmen, dass der Name „Topos der *κληρονομίαι* (im Gegensatz zu dem Topos „der *κληρονομία*") allen Topoi zukommt, zu denen der Mensch vermittelst der Mysterien gelangen kann, d. i. dem gesammten Lichtreich, welches aber erst bei der *συντέλεια* entstehen wird.

II. Die höhere Lichtwelt.

Nach Koestlin „folgt auf die Welt des reinen Lichtes die vergängliche Welt, das universum, dem eine solutio bevorsteht, und zwar zuerst der *κερασμός* oder *κόσμος* perniciei (p. 14), in welchem das Licht sich gleichsam vergröbert, materielle Bestandteile aus sich absetzt, die als Stoff für die materiellere Welt dienen". Da die Entscheidung dieser Frage, ob und in wie weit der Lichtschatz zum *κερασμός* gerechnet werden darf, eine sehr schwierige ist, müssen wir die einzelnen Stellen genauer betrachten.

Nach p. 14 hat der letzte *παραστάτης* einen Teil von der Lichtkraft in den *κερασμός* gestossen, „die sich mit allen *ἀόρατοι*

[1] Dies ist Absicht des Verfassers, damit nicht ein Jeder die tiefe gnostische Weisheit verstehen könne.

und allen Archonten verband, mit einem Wort: sie verband sich mit dem Kosmos des Verderbens und entstand in allen denen, welche sich im *κερασμός* befinden“.

2) p. 216. „Das Myst. Ineff. weiss, warum der *κερασμός* entstanden ist, der nicht existiert, und warum er gereinigt ist“.

3) p. 228 f. „Ein Mensch, der das Mysterium des Ineff. empfangen und es in allen seinen Typen und *σχήματα* vollenden wird, ist zwar ein Mensch auf der Welt, aber vorzüglicher als alle Engel, Erzengel, Tyrannen, Herren, Götter, *φωστῆρες, εἰλικρινεῖς, τριδυνάμεις, προπάτορες, ἀόρατοι*, der grosse *ἀόρατος*, als alle die von der Mitte, die *προβολαί* des Lichtschatzes, der *κερασμός* und der ganze Topos des Lichtschatzes“.

4) p. 247 f. „Ihr (die Jünger) und alle Engel, Erzengel, Götter, Herren, Archonten, grosse *ἀόρατοι*, die von der Mitte und von der Rechten und alle grossen *προβολαί* des Lichtes und ihre gesammte Herrlichkeit, ihr alle stammt von einander in der einzigen Mischung und der einzigen *ὕλη* und der einzigen *οὐσία* und dem einzigen *κερασμός*; und durch den Befehl des ersten Mysteriums hat man den *κερασμος* gezwungen, bis dass alle grossen *προβολαί* des Lichtes und ihre gesammte Herrlichkeit und der *κερασμός* gereinigt sind; und sie sind nicht durch sich selbst, sondern durch *ἀνάγκη* gemäss der *οἰκονομία* des einzig alleinigen Ineffabilis gereinigt“.

Damit sind unsere Stellen schon erschöpft, und merkwürdigerweise wird niemals der *κερασμός* in den beiden letzten Büchern genannt. Betrachten wir die einzelnen Citate selbst, so muss man auf den ersten Augenblick mit K. schliessen, dass der *κερασμός* mit den unterhalb des letzten *παραστάτης* gelegenen Sphären beginnt; aber dies ist nicht die einzige Erklärung, heisst es doch, dass die hineingeblasene Lichtkraft sich mit den Archonten und *ἀόρατοι* verband, d. h. mit dem Kosmos des Verderbens, d. i. dem *κερασμός*. Hier kann der Kosmos des Verderbens unter keinen Umständen auf den Lichtschatz, sondern nur auf die Äonenwelt bezogen werden; dies wird zur Gewissheit, wenn wir bedenken, dass nach p. 198 der letzte *παραστάτης* den Lichtschatz umgiebt. Ebenso wenig spricht p. 228 für K's. Annahme, da hier ausdrücklich der *κερασμός* vor dem Lichtschatz erwähnt wird. Ob p. 216 der *κερ.* als Zusammenfassung aller Sphären von der irdischen Welt an bis zum *θησαυρὸς* lucis (incl.) auf-

tritt, lasse ich dahingestellt, weil in dieser Aufzählung keine strenge systematische Ordnung innegehalten wird. In p. 247 wird der Lichtschatz nicht angeführt, sondern nur die grossen *προβολαί* des Lichtes; an dieser Stelle erkennt man, wie wenig die Lehre vom *κερ.* ausgebildet war, denn einmal sollen diese *προβ.* durch eine *ἀνάγκη* gereinigt werden, auf der andern Seite sind sie rein und bedürfen der Mysterien nicht (p. 249), was meines Erachtens eine contradictio in adiecto ist. Das Wort *κερασμός* „Mischung" setzt Wesen voraus, in welchen disparate Elemente vorhanden sind, die erst durch einen gewaltsamen Prozess wieder geschieden werden müssen; dies war aber bei der Äonenwelt der Fall, in denen sich das reine Licht mit dem hylischen Stoffe auf das Engste verband, so dass zu dem *κερασμός* nicht einmal die Topoi der Rechten und der Mitte gerechnet werden dürfen, da sie nur die reinen Lichtbestandteile den abgefallenen Wesen entreissen. Auch wäre es unmöglich, dass diese ausgesonderten Lichtelemente in den Lichtschatz gebracht werden, wenn daselbst schon Materie herrschend wäre [1]. Ich glaube daher, dass die Einteilung von Koestlin auf sehr schwacher Grundlage ruht; freilich ist anzuerkennen, dass der Verfasser selbst über die Ausdehnung des Begriffes *κερασμός* im Unklaren gewesen ist. Die Veranlassung scheint darin gelegen zu haben, dass Jesus nach seiner Auffassung in den oberhalb des Lichtschatzes liegenden Sphären, in den *κληρονομίαι* des Lichtes ein ewiges Lichtreich gründen wird, in welches die Bewohner des Lichtschatzes, des Topos der Rechten und der Mitte nebst den gläubigen Archonten und vollkommnen Seelen eingehen werden, während den Bewohnern der Archontenwelt der Untergang bevorsteht.

Der Lichtschatz und seine Bewohner treten sehr in den Hintergrund; er wird auch „Lichtland" (p. 176. 186. 187. 188. 215 etc.) genannt, oder Topos der *προβολαί* (p. 188). Hier haben wahrscheinlich die *προβολαί* des Schatzes oder des Lichtes ihren Sitz mit ihren Taxeis und *σωτῆρες* (p. 2. 121. 188. 207. 215. 228 etc.), aber nirgends erhalten wir von ihren Funktionen genaue Kunde.

In ein grösseres Licht treten die Taxeis der Taxeis (p. 18): 1) Die sieben Amen (p. 18) sind nach p. 3 mit den sieben

[1] Über diese Frage weiter unten.

Stimmen identisch [1]; in der That werden an Stellen, wo wir die sieben Stimmen erwarten, nur die sieben Amen genannt (p. 192. 216. 230), umgekehrt nur allein die sieben Stimmen (p. 195. 196. 189).

Nach Buch vier (p. 328) sind die Mysterien der sieben Stimmen und ihrer 49 Dynameis und ihre ψῆφοι das höchste Mysterium aller Mysterien. Diese sieben φωναί sollen nun nach Koestlin die göttlichen Schöpferlaute (λόγοι) sein, die von dem Vater des Lichtschatzes unmittelbar ausgehenden Stimmen, durch die eine Schöpfung aus dem Nichts ins Dasein gerufen wird, und die daher auch δυνάμεις und schöpferische Kräfte unter sich haben. Sie sollen nur dann am Platze sein, wenn sie, wie es in lib. 4 der Fall ist, als φωναί einer Person (der Urgottheit) auftreten, dagegen in der Darstellung der ersten Bücher, welche das Urwesen weit über den Lichtschatz erhoben, die φωναί aber doch im Lichtschatze beibehalten haben, haltungslos in der Luft schweben. Zwar muss ich zugeben, dass uns in dem vierten Buche noch Fragmente, wie sich bald zeigen wird, einer älteren Literatur vorliegen, dass es eine Zeit gegeben hat, wo die sieben φωναί in der Mysterienlehre dieser Gnostiker eine hervorragende Rolle gespielt haben, die erst später durch die Mysterien der drei κλῆροι der drei χωρήματα verdrängt sind, aber ob es jemals ein so primitives System, wie K. annimmt, innerhalb der Sekte gegeben hat, erscheint mir sehr fraglich. Das vierte Buch wenigstens kann niemals zur Stütze für eine Identifikation der sieben φωναί mit den sieben λόγοι herangezogen werden, da schlechterdings nichts uns dazu berechtigt. Auch sind die sieben Stimmen durchaus noch nicht das Höchste, sondern der Name, in dem alle Namen, alles Licht und alle Dynameis sich befinden, dessen Kenntnis die Seele vor allen Qualen der Weltmächte schützt [2]. (p. 378 f.).

2) Die fünf Bäume (p. 3. 18. 189. 192. 195. 196. 216. 230).

3) Die drei Amen (p. 3. 18. 192. 195. 216. 230.)

4) Die Soterzwillinge oder Kind des Kindes (p. 2. 18. 192. 195. 216. 230.)

[1] p. 18. sind diese beiden noch getrennt, wiederum ein altertümlicher Zug.

[2] Leider ist hier eine bedeutende Lücke im Text.

5) Die Topoi der zwölf σωτῆρες des Lichtschatzes [1] (p. 89. 195. 196. 215. 230. 234); jeder von ihnen ist über zwölf Taxeis gesetzt (p. 189), die Taxeis des ersten σωτήρ sind die letzten im Lichtschatze (p. 192. 234. 328. 329), in denen die bestimmten Seelen bis zum Abschluss der vollkommnen Seelen ihren Aufenthalt erhalten; sie sind aus den sieben Stimmen und fünf Bäumen emaniert (p. 189). Aus ihnen hat Jesus zwölf Kräfte genommen und mit sich geführt, um sie in den Mutterleib der zwölf Jünger zu stossen (p. 11. 14 etc.).

6) Vor diesen σωτῆρες sind noch die neun Wächter an den drei Thoren des Lichtschatzes zu erwähnen (p. 2. 18. 192. 195. 215. 230).

Der ganze Lichtschatz mit allen seinen Wesen dient nur einer einzigen *οἰκονομία*, nämlich zur Einsammlung der Seelen, welche die Mysterien empfangen haben, damit dieselben von ihnen besiegelt werden und durch ihr Inneres zu der *κληρονομία* des Lichtes wandern (p. 196 f.), darum auch von den Mächten der Rechten und der Mitte die gesammelten Lichtkräfte hier zur Aufbewahrung niedergelegt werden, so dass er in wörtlicher Bedeutung „Lichtschatz“ genannt wird. Dies kann nicht die ursprüngliche Bestimmung dieser Region gewesen sein, da sie dann vollkommen auf gleicher Stufe mit dem Topos der Rechten und der Mitte stände, vielmehr zeigt das vierte Buch in dieser Beziehung eine ältere Form des Systems.

In demselben nennt Jesus das höchste Wesen „mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht“ (p. 357. 358. 375), „Du Heiliger aller Heiligen“ (p. 378 cf. 390), „Du Vater des Lichtschatzes“ (p. 358. 375. 376).

Das Urwesen hat daselbst noch keine so konkrete Fassung angenommen, vielmehr ist es der unermessliche, alles durchdringende Lichtstoff. Aber bei aller Anerkennung des höheren Alters dieses Buches müssen wir doch davor warnen, sich das ganze System nicht zu primitiv vorzustellen, denn wir haben hier nur Gebete Jesu bei den Taufriten vor uns, in denen überhaupt nicht, da sie in dem Ritualgebrauch stets wiederkehren, eine so streng durchgeführte Metaphysik zum Ausdruck kommt [2].

---

[2] K's. Auseinandersetzungen beruhen auf Irrtum.

[1] Dies zeigt sich schon deutlich in den Gebeten der P. Sophia.

Sein Wohnort ist das Licht der Lichter, die Topoi der Wahrheit und der Güte, der Topos des Heiligen der Heiligen, — in diesem befindet sich weder Frau noch Mann noch überhaupt irgend eine Gestalt, sondern nur beständiges unaussprechliches Licht (p. 378), — der Topos des Lichtes der Lichter des Lichtschatzes (p. 373) oder Topos der Wahrheit (p. 377). Der Lichtschatz ist also der Gipfelpunkt des Universums, in welchen die Seelen nach dem Tode aufgenommen werden[1] (p. 378. 390); von drei *χωρήματα* kann noch nicht die Rede sein, weil diese ganze höhere Mysterienlehre noch nicht ausgebildet war. Seltsam sind die eigentümlichen Namen, mit denen der „Vater“ angeredet wird (p. 357. 358. 375), und die gar keine Übereinstimmung zeigen[2].

Neben diesen höchsten Wesen werden nur noch die sieben Stimmen (s. o.) mit ihren 49 Dynameis genannt, deren Mysterium und Psephoi bei den Riten eine bedeutende Rolle spielten (p. 378).

Das Lichtland ist, um dieses hier nachzuholen, durch *καταπετάσματα* von den unteren Sphären getrennt (p. 43. 44. 46. 334). Eins von den oben erwähnten drei Thoren ist gegen den dreizehnten Äon geöffnet, und zwar das linke von diesen, wenn die Befreiung des Alls resp. der P. Sophia erfolgen wird (p. 167).

System der beiden Bücher Jeû.

Dieselbe einfache Gestaltung des Systems zeigen noch die beiden Bücher Jeû, besonders das zweite, zu dessen Betrachtung wir uns zunächst wenden.

Das höchste Wesen ist der „unnahbare Gott“, der in einem besondern Topos thront, daher „das alleinige Sein“ (P. 75) genannt wird. Derselbe lässt eine Lichtdynamis von sich ausgehen, die in den Topos des wahren Gottes herabkommt und

---

welche zu dem „Lichte der Lichter“ (p. 137. 160. 171 etc.) hülfeflehend betet, niemals aber das erste Myst. u. den Ineff. dabei nennt.

[1] Eine ähnliche Vorstellung tritt noch p. 33 u. 89 hervor, nur dass nach ihnen die Seelen bis zur Vollendung des ersten Mysteriums im Lichtschatze weilen, um dann in die höheren Sphären einzugehen.

[2] Über dieselben cf. Harnack: Untersuchungen über das gnostische Buch Pistis Sophia. in den „Texten und Untersuchungen“ Band VII. 2. 1891 S. 89.

den Seelen das Merkmal des Schatzes des wahren Gottes giebt. Wie schon sein Name anzeigt, kann kein Wesen seiner Herrlichkeit nahen und ihn schauen, vielmehr nimmt er eine sehr passive Stellung zum Universum ein und hat nur den Lichtschatz emaniert (P. 56).

Unterhalb von ihm befindet sich der Lichtschatz, der zweite Lichtschatz (P. 74), der Topos oder der Schatz des wahren Gottes (P. 75), auch Topos des Innern der Innern (P. 68. 59), in dem Lichtschätze mit ihren Taxeis vorhanden sind. In ihm herrscht der wahre Gott (P. 74 f), welcher König über seinen Schatz ist (P. 75); derselbe steht im engsten Zusammenhang mit der Weltentwicklung, denn er wird von den gleich zu nennenden Wesen als „unser Vater, Du Vater aller Vaterschaft" angeredet, aus dem wie aus dem Alpha das All herausgekommen, und zu dem es sich wieder hinwenden wird, wenn einst die Vollendung aller Vollendung sein wird (P. 74 f.), ist also der Ausgangs- und Endpunkt alles Seins [1]. Derselbe ist ohne Zweifel mit dem in dem vierten Buche der P. S. genannten Vater identisch. Dies beweisen noch deutlicher die unvergänglichen Namen, mit denen er, wie dort, angerufen wird (P. 75 cf. 61. 63. 65. 67); sehr bemerkenswert ist es, dass unter den unvergänglichen Namen an erster Stelle (p. 358) *ϊαφτϑα, ϊαφϑα* angeführt wird, ebenso auch P. 75 unter andern ein *ειαπϑα* vorkommt. Der wahre Gott sendet eine grosse Lichtdynamis aus, deren Name *ϑωϱζωζ ζαζαωζ* ist, damit durch dieselbe alle Lichtschätze und ihre Taxeis davonstieben und die Seelen in seinen Schatz eingehen können (P. 75), denn in seinen Schatz gelangen alle Seelen, welche die Mysterien der Sündenvergebung empfangen haben. Derselbe hat aus sich zwölf Dynameis emaniert, in jeder Taxis derselben giebt es zwölf Häupter; von der zwölften Taxis der zwölften grossen Dynamis sind die wahren Namen der Häupter angegeben, die in ihrem Topos allein stehen und zu ihrem Vater flehen (P. 74).

---

[1] Buch vier p. 358 ruft Jesus „Jao, Jao, Jao", dieses ist seine *ἑρμηνεία*: Jota, weil das All herausgekommen ist, Alpha, weil es sich wieder hinwendet, Omega, weil die Vollendung aller Vollendung sein wird, cf. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte S. 186. Dies verrät eine ältere Vorstellung.

Ihnen reihen sich die Taxeis der Tridynameis des Lichtes an (P. 74).

Der zweite Lichtschatz ist mit mehreren Thoren versehen, die von Wächtern bewacht werden (P. 73). Ihm folgt der eigentliche Lichtschatz, das Äussere der Äusseren (P. 59).

Die höchste Region nimmt der Topos des grossen Lichtes ein, welches den ganzen Lichtschatz mit allen seinen Insassen umgiebt (P. 58. 73), auch Topos des Jeû (P. 59) genannt. Denn hier herrscht Jeû, „das grosse Licht" (P. 73), „der Vater des Lichtschatzes" (P. 73), „der grosse Mensch", „der König des Lichtschatzes" (P. 72. 73). Vor ihm befinden sich *καταπετάσματα*, um ihn von den übrigen Wesenheiten zu trennen (P. 73).

Unterhalb der Vorhänge befinden sich eine Menge anderer Taxeis.

1) Der Topos der *σιγαί* und der Ruhe (P. 72); merkwürdigerweise soll er nach P. 59 zu dem Schatze des Innern, zu den Topoi des Innern der Innern gehören, in welchen die Seele, weil sie das Myst. der Sündenvergebung empfangen hat, sich zur ewigen Ruhe begeben wird. Danach ist also der Topos der *σιγαί* höher als der des Jeû, der zu dem Schatz der Äusseren gehört (s. o.)

2) Die Taxis der *κληρονομία* (s. P. S.) P. 72, P. 59 steht sie nach den *τριπνεύματοι*).

3) Taxis des ersten Gebotes (s. P. S.) P. 72.

4) Taxis der Tridynameis des grossen Königs des Lichtschatzes P. 72. 54.

5) Taxis der *τριπνεύματοι* des Lichtschatzes (s. P. S.) P. 72. 59.

6) Taxis der fünf *παραστάται* (s. P. S.) P. 72.

7) Die drei *χωρήματα* (s. P. S.) P. 72.

8) Die fünf *χαραγμαί* des Lichtes (s. P. S.) P. 72.

9) Die *προαπάτορες* P. 72.

10) Die *ἀπάτορες* (s. P. S.) P. 71. 59.

11) Die *ὑπερασάλευτοι* P. 71.

12) Die *ἀσάλευτοι* (s. P. S.) P. 71.

13) Die *προυπεραμίαντοι* P. 71.

14) Die *ἀμίαντοι* P. 71.

15) Die *προυπεραπέραντοι* P. 71.

16) Die *ἀπέραντοι*[1] (s. P. S.) P. 71.

---

[1] Durch ein Versehen sind die *προυπεραχώρητοι* vor diese gestellt.

17) Die προυπεραχώρητοι P. 71.

18) Die ἀχώρητοι[1] (s. P. S.) P. 71.

19) Topos der sieben Stimmen (s. P. S.) P. 54. 57. 59. 71., mit ihnen ist der Wille der 49 Dynameis (s. P. S.) verbunden (P. 58). Über das Mysterium und Psephos s. u.

20) Topos der fünf Bäume (s. P. S.) d. h. der unerschütterlichen Bäume P. 70. 54. 57. 58.

21) Die sieben Amen (s. P. S) P. 70. Bemerkenswert ist die Thatsache, dass die sieben Amen und sieben Stimmen hier noch getrennt sind, wie in der P. S. p. 18, ebenso merkwürdig ist, dass dieser Unterschied P. 54. 59 gar nicht hervortritt.

22) Topos des grossen Jaò des Guten, der zum Lichtschatz gehört P. 70.

23) Taxis des grossen Sabaoth, der zum Lichtschatz gehört P. 70.

24) Taxis der Soterzwillinge P. 70 od. Zwillinge P. 54. (s. P. S.).

25) Taxis des Kindes des Kindes (s. P. S.) P. 57. 70; hier sind die Soterzwillinge und das Kind des Kindes nicht mehr identisch.

26) Taxis der drei Amen (s. P. S.) P. 54. 57. 70.

27) Die neun Wächter der drei Thore des Lichtschatzes (s. P. S.) P. 54. 57. 58. 69.

Sehr eingehend schildert uns das erste Buch die höchsten Regionen und deren Emanation.

Das höchste Wesen, die Urgottheit ist wie im zweiten Buch der „unnahbare Gott“ (P. 48ff.), gewöhnlich nur der „Vater“ genannt, der von Anfang an existiert (P. 46. 53) und das gesammte All aus sich hat hervorgehen lassen. Derselbe hat alle Potenzen, die seine Machtfülle ausmachen, an sich gezogen (P. 43f. 48) und sich ganz in seine Ähnlichkeit und Idee zurückgezogen (P. 53); nur einen kleinen Bestandteil seines Wesens liess er zurück, um durch diesen seine grossen Reichtümer und Mysterien und seine ganze Herrlichkeit zu offenbaren, d. i. die kleine Idee. In dieser kleinen Idee strahlte Jesus auf, er wallte in dem

[1] Nach P. 54 soll sich die Taxis der ἀχώρητοι des Lichtschatzes im Innern der sieben Stimmen befinden, dies ist ein bemerkenswerter Unterschied.

Vater auf, entband sich von ihm und bildete die erste Emanation κατὰ ὁμοίωσιν καὶ εἰκόνα (P. 44. 49). Der Emanationsprozess findet somit nicht auf dem Wege der Zeugung, sondern durch Ausstrahlung einer Lichtidee statt, die zu dem Wesen des höchsten Gottes gehört.

Darauf strahlte diese kleine Idee auf und gab die zweite Stimme von sich, infolge dessen entstand die zweite Emanation d. h. die Topoi, welche den Unnahbaren umgeben (P. 44. 49). Dann gab sie die dritte Stimme von sich und liess die Kraft der Schätze bewegen, damit in allen Topoi Häupter eingesetzt werden (P. 44. 50). Daneben hat der Unnahbare eine „Probole" emaniert und sie über alle Topoi gesetzt, hat „Namen" emaniert und ihnen den Namen „Schatz" gegeben, ebenso Topoi, die in allen Schätzen entstanden, und eine Dynamis, welche die Häupter bewegte, damit der Unnahbare jedem von diesen den Namen „wahrer Gott" verleihe, und die den wahren Gott bewegte, auch die übrigen Emanationen, die in den Schätzen vorhanden sind, zur Emanation neuer Probolai d. h. der Taxeis in den Schätzen anzutreiben (P. 50f.). Ferner hat er eine Emanation emaniert, damit sie Wächter in jedem Schatze und sechzig Vaterschaften, d. h. die Taxeis der fünf Bäume hervorgehen lasse, und eine grosse Kraft, den grossen Namen [1], ein Mysterium, ein Lichtbild und Jeû, damit die in allen Topoi befindlichen Wesen „Jeû" genannt werden (P. 50ff.). Ausführlicher als in diesem Schlusshymnus wird der grosse Gott-Weltprozess im Anfang des Buches beschrieben. Der erste Teil ist leider nicht erhalten, nur die Emanationen des Jeû sind geblieben.

Der wahre Gott Jeû, der Vater aller Jeû's, führt den Namen ιοειαωθωυϊχωλμιω (P. 5. 9. 43); sein Topos liegt ausserhalb von den Topoi des Vaters (P. 47) und gehört zu den Topoi der Äusseren (P. 46). Jesus, die kleine Idee, wird die Veranlassung zur weiteren Emanation, denn er ruft den Namen seines Vaters an, dass er den wahren Gott zur Emanation bewege. Jener lässt darauf eine Idee aus seinen Schätzen herauskommen, die in ihm aufstrahlt. Jeû giebt eine Stimme von sich: ιε ιε ιε;

[1] Dies ist der grosse Name der in allen Topoi befindlichen Dynamis, welchen Jesus seinen Jüngern P. 46 mitteilt; auch im vierten Buch der P. S. p. 378 wird derselbe genannt.

kaum ist dies geschehen, so gehen die Schätze der Reihe nach heraus (P. 8). Zum zweiten Male ruft Jesus seinen Vater an, durch Jeû in den Schätzen auch Wesen entstehen zu lassen, die als Häupter über jeden Schatz eingesetzt werden und nach ihrem Vater ebenfalls den Namen Jeû führen (P. 9), von denen die Schätze mit einer Unzahl anderer Geister d. h. mit „Taxeis der Lichtschätze" angefüllt werden. Auf diese Weise entstehen 60 Lichtschätze (P. 43. 47), in jedem befinden sich zwölf Taxeis, die in unendlicher Weise von einander entfernt sind, in jeder derselben zwölf Häupter (P. 9 ff.) und drei Wächter, deren Namen bei jedem Schatze angegeben sind. Im Ganzen werden uns 28 von diesen Jeû-Schätzen beschrieben, zwei derselben sind nicht mehr erhalten. Es gewinnt den Anschein, als ob die sechzig Schätze in zwei Klassen geteilt werden, wie es auch im zweiten Buche zwei Lichtschätze giebt. Von den letzten 30 Schätzen sind 24 verloren gegangen, der Text beginnt erst wieder mit dem 55sten Schatz. Beim 56sten Schatz macht Jesus die Mitteilung, dass dieser die zweite Taxis des Schatzes von den Äusseren ist, denn es befinden sich zwei Vaterschaftstaxeis innerhalb, eine in der Mitte und zwei ausserhalb, aber sie alle sind einander ähnlich (P. 39). Den letzten oder 60sten Schatz umgeben sechs Topoi, in deren Mitte sich *ϣαζαηζω* befindet, und zwar auf der einen Seite, auf der andern wieder sechs, denn gleich darauf wird gesagt, dass in diesem Schatze zwölf Topoi oder Taxeis und in jedem Topos zwölf Häupter vorhanden sind, doch giebt es ausserdem noch eine Menge anderer Wesen. Als Haupt gilt hier das „erste Gebot" und das „erste Mysterium"; innerhalb des Schatzes ist nur ein Thor, ausserhalb dagegen ihrer drei, an deren Eingängen neun Wächter stehen d. h. drei an jedem (P. 42).

Die Differenzen, welche man leicht durch eine Vergleichung beider Systeme gewinnen kann, sind nicht derartiger Natur, dass die Bücher zwei verschiedenen Verfassern zugeschrieben werden müssten (s. o.).

Topos der Rechten und der Mitte.

Kehren wir nach diesen Erörterungen zu dem Systeme der Pistis Sophia zurück, so müssen wir zunächst zwei Regionen betrachten, welche mit dem Lichtschatz fast auf gleicher Linie stehen, nämlich den Topos der „Rechten" und den der „Mitte".

Nach p. 127 liegt ausserhalb des Lichtschatzes und in unendlicher Entfernung von demselben der Topos der „Rechten“ (p. 186). Über diese Welt herrschen sechs grosse Fürsten, welche der letzte παραστάτης auf Befehl des ersten Mysteriums hat entstehen lassen und zwar zu dem Zwecke, das Licht, welches in den Äonen der Archonten, in der Welt und allen in ihm befindlichen Geschlechtern vorhanden ist, wieder einzusammeln und zum Lichtschatz zurückzubringen. Das Genauere über die Funktionen jedes Einzelnen will Jesus erst bei der Auseinandersetzung des Alls verkündigen (p. 193), aber wir besitzen Material genug, um uns von ihnen ein deutliches Bild zu entwerfen.

Der oberste dieser Herrscher ist Jeû, der „πρεσβευτής des ersten Gebotes“ (p. 322. 333), der „erste Mensch“ (p. 285. 322. 333), der „Episkopus des Lichtes“ (p. 26. 34. 193. 322), der „Engel des Lichtes“ (p. 90. 93), der „προνόητος aller Archonten, Götter und Dynameis, die aus der Hyle des Lichtes des Schatzes entstanden sind“ (p. 365), gewöhnlich aber nur Jeû genannt. Er leitet seine Abkunft von dem reinen Lichte des ersten Baumes ab[1] (p. 193) und spielt als προνόητος der unteren Welt eine hervorragende Rolle. Denn er hat im Anfang, als die Archontenwelt sich empörte, auf Geheiss des ersten Mysteriums die Bahnen derselben eingesetzt (p. 26. 31. 34. 360ff.) und den Jabraoth mit seinen Archonten belohnt. Damit ist aber seine Thätigkeit noch nicht erschöpft, denn vor allem liegt es in der Aufgabe der Weltregierung, die gefallenen Lichtelemente aus ihrer Gefangenschaft in der Hyle zu befreien. Darum kommt Jeû neben Melchisedek, welche die beiden „grossen Lichter“ genannt werden (p. 365), zu bestimmten Zeiten zu den Archonten herab und entleert sie. In seinem Dienste stehen eine Reihe Engel, welche Seelen, die das Mysterium des Namens des Drachen in dem Chaos gefunden haben, eiligst aus diesem Ort der Pein hinwegnehmen und vor Jeû bringen. Derselbe prüft sie und lässt sie durch παραλήμπται in eine Metensomatose zurückbringen (p. 333. 285). Auch hat er, damit nicht der Drache der Finsternis sein Werk durch Unbotmässigkeit vernichte, einen Engel über jedes Thor der zwölf ταμιεῖα als Wächter eingesetzt (p. 322). Eine

[1] Nicht hat er aus dem ersten Baume des Lichtschatzes reines Licht hervorgehen lassen, wie K. meint.

wichtige Rolle spielt Jeû in der Christologie, da er „Vater von Jesu Vater" genannt wird (Buch vier p. 360. 364. 365). Zu bemerken ist noch, dass sein Name in dem Gebete Jesu an den „Vater aller Vaterschaft" vorkommt (p. 357).

Diese Stellung, welche Jeû jetzt im Universum einnimmt, kann nicht die ursprüngliche gewesen sein, dies erkennt man schon aus der Thatsache, dass ein Werk in zwei Büchern seinen Titel von ihm erhalten hatte; und in der That war er in diesem, wie wir gesehen haben, der König des ganzen Lichtschatzes.

Der zweite Herrscher ist der „Wächter des grossen Lichtes" (p. 192) oder „Wächter des Topos der Rechten" (p. 193), aus dem zweiten Baume des Lichtschatzes emaniert; seine Funktionen sind nicht genauer bezeichnet.

Der dritte und vierte Gebieter sind die beiden „grossen προηγούμενοι"[1] (p. 192. 193. 215), aus dem dritten und vierten Baume des Lichtschatzes emaniert.

Dann folgt Melchisedek, mit dem Beinamen ζοροκοθορα[2] (p. 365. 369), der „grosse παραλήμπτης des Lichtes" (p. 34. 292. 215. 338) oder nur „παραλήμπτης des Lichtes" (p. 35. 36. 37) oder „Reiniger des Lichtes" (p. 36) oder „πρεσβευτής aller Lichter, die in den Archonten gereinigt werden" (p. 365), aus dem fünften Baume des Lichtschatzes emaniert (p. 193). Wie schon erwähnt, ist er in hervorragender Weise bei der Sammlung des Lichtes in den Lichtschatz beteiligt, denn er steigt zu den Archonten hinab und bewegt den σπουδαστής, ihre Kreisbewegungen zu beschleunigen, um dadurch reines Licht zu gewinnen (p. 35. 337. 365). Unter ihm stehen eine Reihe παραλῆμπται, welche ebenfalls reine Lichtelemente zum Lichtschatz bringen (p. 36), Seelen den Züchtigungen der Archonten der Mitte entreissen und der Lichtjungfrau zuführen (p. 327. 329. 292).

---

[1] K's. Vermutung, dass ζαραζαζ, der von den Archonten mit dem Namen eines gewaltigen Archonten ihres Topos „Maskelli" genannt wird und für die Rettung von Seelen aus den Qualen der Archonten der Mitte Sorge trägt, mit einem von diesen προηγ. identisch sei (p. 370), ist sehr ansprechend.

[2] Derselbe Name findet sich unter den Titulaturen des höchsten Gottes (p. 357).

Diese Gestalt des ζοροχοϑορα Melchisedek ist unserm zweiten Buche Jeû nicht unbekannt. Auf P. 61 bittet nämlich Jesus seinen Vater, denselben zum Zeichen der Erhörung des Gebetes senden zu wollen, damit er das Wasser der Lebenstaufe in einen der Weinkrüge bringe, ebenso das Wasser der Feuertaufe der Lichtjungfrau (P. 63. 64).

Als sechster und letzter Herrscher erscheint Sabaoth[1], im Unterschied von dem „kleinen Sab. dem Guten" der „Grosse" und von „Sab. Adamas" der „Gute" genannt; er ist aus Jeû emaniert (p. 193). Sein Sitz ist zuunterst im Topos der Rechten an dem „Thore des Lebens" (p. 215. 292), denn wer in dieses eintritt, wird das ewige Leben der ἀνάπαυσις im Lichtschatze erlangen; auch rettet er die Seelen aus den Qualen der Archonten der Mitte (p. 367) und sorgt für den Wiedereintritt in das irdische Leben. Derselbe ist der „Vater" Jesu (p. 193. 292), aus dem Jesus seine Seele empfangen und in den Mutterleib der Maria gestossen hat (s. Christol.). Sein Name erscheint auch unter den Namen des Vaters (p. 357).

Durch das „Thor des Lebens" treten wir in den Topos der „Mitte"[2] ein, der in unendlicher Entfernung vom Orte der „Rechten" liegt (p. 186).

An der Spitze dieser Sphäre steht der „grosse ἡγούμενος", der von den Archonten der Äonen gemäss dem Namen eines grossen Archonten in ihrem Topos „der grosse Jaô"[3] genannt wird (p. 194), auch der „Gute" (p. 371). Wie die Herrscher der Rechten rettet er die in den Qualen des Jachthanabas befindlichen Seelen und bewirkt ihren Wiedereintritt in die Sphära. Ihm zur Seite stehen zwölf διάκονοι. Koestlin stellt diese der Lichtjungfrau zur Seite; dies beruht auf einem Irrtum, der durch die lateinische Übersetzung hervorgerufen ist, denn eius bezieht sich, wie der koptische Text lehrt, nur auf ἡγούμενος.

[1] Dieser ist identisch mit Sabaoth P. 70 (s. o.), nimmt aber daselbst eine höhere Stellung ein.

[2] Die μεσότης wird auch sonst in gnostischen Systemen angeführt, wenn auch in anderer Bedeutung. cf. Iren. I. 5, 4; I. 6, 4; I. 7, 1.

[3] Derselbe Jaô befindet sich nach P. 70 im Lichtschatz.

Aus ihnen hat Jesus auf Befehl des ersten Mysteriums die Seelen der zwölf Jünger geformt (p. 14. 194).

Ausser ihnen befindet sich noch im Topos der Mitte der „kleine Jaô der Gute“, aus dem Jesus bei seiner Herabkunft eine Lichtkraft genommen und sie in Elisabeth, die Mutter Johannes des Täufers, gesenkt hat (p. 12).

Neben ihm steht der „kleine Sabaoth, der Gute“. Aus ihm hat Jeû bei der Einrichtung der Archontenwelt eine Kraft genommen und sie in den Planeten „Zeus“ gebunden (p. 361), darum auch Jupiter der kleine Sabaoth-Zeus genannt wird (p. 367. 368. 369. 371). Er empfing die Kraft von „Sabaoth von der Rechten“ und leitete sie in den Ort der Linken über (p. 127); in seinem Topos stellt die Lichtjungfrau diejenigen Seelen auf, welche zwar gut auf Erden gelebt, aber die Mysterien nicht gefunden haben, bis eine für ihren Eintritt in das Erdendasein günstige Sternkonstellation eintritt (p. 388). Darum reicht sein *παραλήμπτης* den Seelen einen Becher, angefüllt mit Einsicht, Weisheit und Nüchternheit, dar (p. 388).

Ausserdem werden noch Engel der Mitte (p. 194. 215) und *παραλῆμπται* (p. 215) erwähnt, ihre Funktionen aber nicht angegeben.

Unter allen Wesen nimmt die hervorragendste Stelle im Topos der Mitte die Lichtjungfrau[1] ein. Hier thront sie als Seelenrichterin, vor die alle Seelen geführt werden, um von ihr das endgültige Urteil der Verdammnis oder der ewigen Seligkeit zu empfangen. Sie wird darum die *κριτής* (p. 285. 295. 296) genannt, welche die Gerechten und die Sünder richtet (p. 379. 381. 382. 383. 384. 388) und die Seelen prüft, ob sie die Mysterien des Lichtes und die Siegel der Taufen empfangen haben (p. 239. 240. 262 etc.). Hat die Seele die Mysterien empfangen, so besiegelt sie dieselbe mit ihrem Siegel; ist sie deren nicht teilhaftig, aber doch rein von Fehlern, so übergiebt sie dieselbe

---

[1] Auch Origen. contra Celsum 6, 31. kennt bei den Ophiten eine mythische Gestalt der Jungfrau in der Anrede der zum Himmel wandernden Seele an den *ἄρχων Ἀσταφαιός*: *πάρες με παρθένου πνεύματι κεκαθαρμένον* und darauf *πάρες με τῆς σῆς μητρὸς φέροντά σοι σύμβολον*. Eine grosse Rolle spielt die Lichtjungfrau bei den Manichäern.

ihren παραλήμπται, um sie ins Erdendasein zurückzuschicken (p. 12. 239. 240 etc.); wenn aber die Seele voll Frevel ist, wird sie in die äussere Finsternis zu ewiger Qual und schliesslicher Vernichtung gestossen.

In ihrem Topos befindet sich das Licht in seiner wahren Gestalt und übertrifft das Licht, welches sich in dem Topos der 24 ἀόρατοι, des grossen ἀόρατος προπάτωρ und der grossen göttlichen Tridynamis befindet, myriadenmal; von hier aus gehen die Lichtfunken durch das All, werden aber wegen der vielen Vorhänge an Kraft vermindert, so dass der Mensch das Sonnenlicht nur in einer höchst getrübten Gestalt schauen kann (p. 184). Dies weist darauf hin, dass ursprünglich die Sonne mit der Lichtjungfrau in naher Beziehung gestanden haben muss, u. z. zu einer Zeit, wo das System, wie noch im vierten Buche ganz deutlich hervortritt, auf astrologischer Grundlage aufgebaut war[1]. Dieser altertümliche Zug tritt nach p. 389 hervor, wo es von gewissen Konstellationen zu der Lichtjungfrau abhängt, ob die in die Palingenesie herabgeführte Seele der Mysterien teilhaftig werden wird oder nicht; nach p. 262 wird die Seele auf dem Wege des Lichtes der Sonne zu der Lichtjungfrau geführt cf. p. 285[2].

---

[1] Ob sie mit dem Sternbild der παρθένος, wie Koestlin annimmt, etwas zu thun hat, erscheint mir sehr zweifelhaft.

[2] Den Sonnendiskus, um dies hier anzufügen, stellt sich der Verfasser als einen grossen Drachen vor, der seinen Schwanz im Munde führt (Gegenbild des Drachens der Finsternis) und zu sieben Dynameis hinaufsteigt; ihn ziehen vier Dynameis der Linken in Gestalt von weissen Rossen. Die Basis des Mondes hat den Typus eines Schiffes, welches ein männlicher und ein weiblicher Drache lenken und zwei weisse Stiere ziehen, hinten besitzt der Mond die Gestalt eines kleinen Kindes, das die Drachen lenkt, welche das Licht von den Archonten rauben, vorn dagegen hat er ein Löwengesicht. So giebt sich die Sonne als der gute Genius zu erkennen, deren Licht jeden Morgen die höllische Finsternis verscheucht (p. 359). Die Archonten und Paralemptores des Sonnen- und Monddiskus hauchen auch der Seele die von Christus stammende Lichtkraft ein (p. 338f.) und übergeben den παραλ. des Melchisedek die den Archonten entrissenen Lichtelemente (p. 35).

Erwähnen will ich noch, dass nach p. 116 Maria, die Mutter Jesu, und Maria Magdalena Gestalt aus der Lichtjungfrau entsprechend dem Lichte erhalten haben, und dass nach p. 284 die Lichtkraft, welche allen Menschen anhaftet, bei den in die Unterwelt verdammten Seelen zu ihr zurückweicht, andererseits den in das Erdendasein zurückgesandten wieder eingeflösst wird.

Dieselbe hervorragende Stellung in Bezug auf die Menschheit nimmt im zweiten Buche Jeû die Lichtjungfrau ein. Auch hier dieselbe Vorstellung als einer κριτής P. 63. 64, auch hier wird sie mit den Taufen und Siegeln in Verbindung gebracht (cf. P. Soph. 291. 195) P. 63. 64 (s. u.).

Ihr zur Seite stehen die sieben Lichtjungfrauen, die der Taufe vorgesetzt sind, darum von ihnen die Seelen nach der δοκιμασία durch die Lichtjungfrau getauft, mit dem Zeichen des Reiches des Ineff. besiegelt und mit dem χρῖσμα πνευματικόν gesalbt werden (p. 195. 291. 292. 327. 328. 334). Bei diesem Geschäfte unterstützen sie die fünfzehn παραστάται (p. 194), dieselben sind identisch mit den im vierten Buch p. 375f. genannten „Sündenvergebern und Reinigern der Missethaten", welche Jesus bittet, die Sünden der Seelen seiner Jünger zu vergeben und ihre Missethaten zu reinigen (ihre fünfzehn unvergänglichen Namen werden daselbst angerufen [1]); ebenso sind sie mit den grossen Dynameis des Vaters des Lichtschatzes identisch; zählt man nämlich die aufgeführten Namen zusammen, so ergiebt sich ebenfalls die Anzahl fünfzehn.

Diese Identificierung wird aufs Beste durch das zweite Buch Jeû P. 61 bestätigt. Wie in der P. Sophia bei der Taufe mit dem Lebenswasser, so werden auch hier fünfzehn παραστάται erwähnt, die den sieben Lichtjungfrauen dienstbar sind, und mit ihren unaussprechlichen Namen angerufen, das Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen herbeizubringen.

Wie schon ersichtlich, kommen auch die sieben Lichtjungfrauen vor, die der Lebenstaufe vorgesetzt sind (P. 61) — ein

Die ganze Vorstellung von einem Sonnen- und Monddiskus und ihren Fahrten am Himmel auf Barken deutet auf ägyptischen Ursprung.

[1] cf. Harnack, Untersuchungen über das gnostische Buch P. S. p. 90.

Ausdruck, der sich wörtlich in der P. S. p. 327 wiederfindet —; mit ihrem Siegel besiegelt Jesus die Stirn der Jünger, vermöge dessen sie zu den Erben des Lichtreiches gerechnet werden.

III. Die Äonenwelt oder der κερασμός.

War den Bewohnern der Rechten und der Mitte das Geschäft übertragen, das Licht aus den niedrigen Regionen in den Lichtschatz zu sammeln, so muss notwendigerweise vorausgesetzt sein, dass Wesen in den letzteren hausen, in denen das Lichtelement seine ursprüngliche Reinheit verloren hat, denen es darum durch Läuterung wieder gewaltsam entrissen werden muss. Diese Welt wird als die Äonen- oder Archontenwelt dargestellt; in ihr hat der Prozess stattgefunden, der mit innerer Notwendigkeit erfolgen musste, dass nämlich das Licht infolge der grossen Entfernung vom Urlicht immer mehr geschwächt wurde und sich schliesslich mit ganz fremdartigen, materiellen und hylischen Bestandteilen vermischte. Dies ist in des Wortes wirklichster Bedeutung der κερασμός oder Kosmos des Unterganges. — Sehr oft haben die Kirchenväter diese Äonenspekulationen dem Gespött ihrer Leser ausgesetzt und ihre Absurdität nachgewiesen, aber so absurd sie auch erscheinen mögen, so müssen wir, um ihnen nicht ungerecht zu werden, die Ursachen und Gedanken, welche die Gnostiker auf solche Irrwege geleitet haben, genauer ins Auge fassen. Es hatte ein Ende gefunden jenes goldene Zeitalter des reinen Griechentums, welches unter dem ewig heiteren Himmel lebte und von einer wunderbaren Natur umgeben war; dahin war jener heitere, lebenslustige Charakter, jener Sinn für alles Schöne und Herrliche in dieser Welt, der ihn sogar das ungeheure Elend vergessen liess. Denn durch die Hellenisierung des Orients war ein Umschwung eingetreten, die hellenische und orientalische Gedankenwelt hatten sich die Hand gereicht, und die eigentümliche neue Ideenwelt des Hellenismus war aus dieser Befruchtung entstanden. Dies sollte auch auf die Reflexion über die umgebende Welt seine Wirkung ausüben, denn den orientalischen Völkern war von Anfang an eine grosse Schwermütigkeit eigen; seufzend unter der schweren Last launenhafter Despoten lernten sie das Leben nur von seiner rauhen Seite kennen, daher diese eigentümliche Melancholie, welche sich durch alle ihre Schöpfungen, durch alle ihre religiösen Vorstellungen zieht. In

liesen spiegelte sich der Kampf des Lichtes und der Finster-
ais wieder, die nur Variationen einer und derselben Stimmung
waren. Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkte den Gnosti-
:ismus, so erkennt man ganz deutlich, wie sehr er von den
orientalischen Spekulationen beeinflusst ist, daher auch manche
Forscher seinen Ursprung aus ihnen allein abzuleiten versucht
aben. Darum der sich durch alle Systeme hindurchziehende
Dualismus, der bei den meisten Gnostikern zur Trennung des Welt-
schöpfers und des höchsten Gottes führte; darum die Vorstellung,
lass die Welt von bösen Mächten geschaffen sei, aus deren Ge-
walt man befreit werden müsse; deswegen auch der enkratitisch-
asketische Zug, um sich des sinnlichen Körpers zu entledigen.
Die ganze Äonenwelt sollte das Problem, welches die Gnostiker
m tiefsten Grunde des Herzens bewegte, nämlich den Gegensatz
von Geist und Materie, Gutem und Bösem, Gott und Welt auf
pekulativ-philosophischer Grundlage begreifen helfen.

In der Pistis Sophia treten uns diese Gegensätze nicht mehr
n so schroffer Weise entgegen — ein charakteristisches Zeichen,
lass sie einer späteren Zeit bereits angehört — da sie manche
Herbheiten, die eine Folge dieser Weltanschauung waren, ver-
nieden hat.

Nach ihrer Lehre gab es einst eine Zeit, in der jener folgen-
eiche Bruch und Abfall von dem höchsten Prinzipe noch nicht
tattgefunden hatte; aber nur zu bald sollte derselbe eintreten.
Ehe denn überhaupt der Kosmos entstanden, regte sich in diesen
Wesen der egoistische Trieb und hatte, wie wir sehen werden,
ine Umgestaltung der bisherigen Weltordnung zur Folge. Im
Anfang gab es nämlich nur zwölf Äonen (p. 360), welche unter
wei Herrscher gleichmässig verteilt waren, sechs unter Sabaoth
Adamas und die sechs andern unter seinem Bruder Jabraoth.
hre Archonten waren syzygienhaft mit einander verbunden, die
Folge konnte nicht ausbleiben: der Trieb der geschlechtlichen
Vereinigung und damit verbunden die Herrschsucht, sich aus
niedrigen Wesen ein von ihnen abhängiges Reich zu schaffen,
brachte sie zu Fall, d. h. sie vollzogen nicht mehr das Mysterium
les Lichtes, sondern das der *συνουσία*[1]) (p. 360); nicht aber sind

[1] Ähnliche Ansichten über die Entstehung der Dämonen finden
wir auch bei den vornicänischen Vätern (cf. Justin), nur nahmen sie

sie, wie K. bemerkt, durch ihre vis luminis übermütig gemacht worden. Ein furchtbares Strafgericht trat ein. Jeû als das Organ des ersten Mysteriums trat unter sie und band sie in ihre unverrückbaren Himmelssphären. Nur Jabraoth mit seinen Archonten (p. 127. 195. 196. 197. 213) erkannte seinen Fehltritt und that Busse: zur Belohnung dafür wurde er und seine Archonten in einen reinen Lufttopos oberhalb des dreizehnten Äons versetzt (p. 360). Zu ihnen lässt Jesus die Seelen des Abraham, Isaak und Jacob bringen, nachdem er diesen ihre Sünden vergeben und die Mysterien des Lichtes mitgeteilt hatte (p. 356).

Ihnen zunächst steht als die oberste Region innerhalb der Äonenwelt der dreizehnte Äon [1], der die untere Welt wieder zu einer grösseren Einheit zusammenfasst. Er ist dadurch Herr [2] über den zwölften Äon (12 Äonen) und das Licht aller Äonen (p. 144). Infolge seiner unmittelbaren Angrenzung an den Lichtschatz stehen seine Bewohner noch mit dem reinen Lichte in lebendigerem Kontakt.

Daher wird bei ihnen zuerst das Streben zur Wiedervereinigung mit dem Urprinzip wachgerufen, wie die Geschichte der Pistis Sophia lehrt; darum wird der dreizehnte Äon „Topos der δικαιοσύνη" genannt (p. 92. 102), welcher für die hylischen προβολαί des Authades verschlossen bleibt (p. 51. 107). Ihm strebt die Seele der Menschen zu, die noch einen kleinen Teil der höheren Lichtwelt in sich bergen. Aber in ihn hat bereits die Materie ihren Eingang gefunden und sich mit dem reinen Lichte vermischt, daher er auch der „Topos der δικαιοσύνη, der gemischt ist, d. h. Topos der σύγκρασις" (p. 282) [3] genannt wird; freilich hat die Materie noch nicht eine solche Gestaltung angenommen, dass sie ganz überwiegt.

eine Vermischung mit den Weibern der Menschen an; aber auch sonst wurde die Entstehung der Sünde von πορνεία abgeleitet.

[1] Er liegt in unendlicher Entfernung vom Orte der Mitte (p. 185).

[2] Die Behauptung K's., dass infolge dieser seiner Stellung die ἀόρατοι beordert werden, die Äonen nach links zu führen, beruht auf einer mangelhaften Übersetzung (p. 359).

[3] Dies bestätigt unsere oben vorgetragene Behauptung, dass der Begriff des κερασμός sich nur auf die Äonenwelt bezieht.

Die erste Stelle im dreizehnten Äon nimmt der Topos des „grossen ἀόρατος“[1] und des „grossen προπάτωρ“ oder des „grossen ἀόρατος προπάτωρ“ (p. 2. 18. 24. 43. 44. 184. 214. 229. 360. 373. 379) ein, aus dem Jeû eine Dynamis nahm und sie in Kronos band.

Neben ihm stehen drei τριδυνάμεις (p. 2. 19. 24. 106 etc.), der Name eines derselben ist ἰψανταχουνχαϊνχουχεωχ, aus dem Jeû eine Dynamis in Ares gebunden hat (p. 361), ein anderer heisst χαϊνχωωωχ (p. 361), richtiger aber βαϊνχωωωχ[2] (p. 387), unter ihm stehen παραλήμπται, welche die Seelen solcher Menschen, die zwar gerecht gelebt, aber die Mysterien nicht empfangen haben, den παραλήμπται ἐριναῖοι entreissen und vor die Lichtjungfrau führen[3] (p. 261. 387). Der dritte im Bunde ist Authades, der sich von den anderen beiden dadurch unterscheidet, dass das materielle Prinzip bei ihm sehr stark hervortritt, wie schon sein Name „der Freche“ andeutet. Er hat sich zuerst offen gegen die weltregierende Macht aufgelehnt, denn er hat, während alle andern Archonten ihr reines Licht abgaben, auf den Befehl des Lichtes der Lichter nicht gehört und aus sich keine Emanationen hervorgehen lassen, da er die Herrschaft über den ganzen dreizehnten Äon begehrte (p. 44. 49). Sehr streng ist er darauf bedacht, dass alle Wesen seinen Befehlen Folge leisten und das Myst. des dreizehnten Äons vollziehen. Daher ist er von grossem Zorn erfüllt, als die Pistis Sophia, von unendlicher Sehnsucht nach dem Lichtschatze ergriffen, in gläubiger Hingebung diesem zustrebt, und beschliesst ihr Verderben. Er emaniert zu diesem Zwecke eine grosse löwenköpfige Dynamis und aus seiner Hyle eine Menge anderer böser hylischer Existenzen und schickt dieselben zu den Topoi des Chaos, welche

---

[1] Nach ihm heisst sogar der dreizehnte Äon selbst der ἀόρατος τόπος (p. 164).

[2] Sein Name kommt auf Gemmen und in den Zauberpapyri vor.

[3] Es verdient der Beachtung, dass dieselbe Frage über das Schicksal sündloser, aber der Myst. nicht teilhaftiger Menschen wie im vierten Buch von Johannes, so im dritten Buch von Maria an Jesus gerichtet ist und in fast derselben Weise beantwortet wird — ein Umstand, der doch dentlich lehrt, dass das vierte Buch den übrigen gegenüber eine Sonderstellung einnimmt.

die P. S., da sie in ihnen das lang ersehnte Licht zu erkennen glaubt, anlocken und im Chaos quälen (p. 45ff.), daher dieselben auch seine *πιστοί* genannt werden (p. 214).

Dass nun in der That Authades vor diesen Emanationen sich keineswegs an der allgemeinen Emanation beteiligt, sondern in selbstsüchtiger Absicht sein reines Licht bei sich behalten hat, geht deutlich daraus hervor, dass die nächste Klasse von Wesen, die 24 *ἀόρατοι,* von dem grossen *ἀόρατος προπάτωρ* und zwei Tridynameis emaniert sind (p. 43). Dieselben sind identisch mit den 24 *προβολαί* des „grossen *ἀόρατος*" (p. 2. 43. 44. cf. 68. 69. 85), was K. nicht bemerkt hat. Alle diese sind syzygienhaft mit einander verbunden, d. h. ein männliches und ein weibliches Wesen bilden ein Paar (p. 63. 85. 91. etc.), die von der Pistis Sophia als „Brüder" (p. 44. 49. 85) oder „Genossen" (p. 69. 176) bezeichnet werden, mit denen sie freveInd ihr Verhältnis gebrochen hat. An dieser Stelle wirft Koestlin die Frage auf, wie man vereinigen könne, dass nach p. 44 die 24 *προβολαί* insgesammt weiblich seien (sorores Sophiae), nach p. 43 aber ein als *σύζυγος* der P. S. bezeichnetes Wesen nur als männlich gedacht werden könne, er vermutet daher an erster Stelle eine Unrichtigkeit des Textes. Hier liegt nur eine falsche Übersetzung von Schwartze vor, da der koptische Text richtig „Brüder" bietet. Grössere Schwierigkeit bietet die Notiz in p. 49: „ich wurde fremd meinen Brüdern, den *ἀόρατοι* und auch den grossen *προβολαί* der Barbelo". Es hat danach den Anschein, als ob letztere von den *ἀόρατοι* verschieden wären, doch ist von „grossen *προβολαί*" der Barbelo sonst gar nichts bekannt, darum ich der Vermutung von K. zustimme, dass vielleicht unter diesen *προβ.* die weiblichen unter den 24 *προβ.* zu verstehen sind. Diese Ansicht wird bestätigt durch p. 361, wo die P. S.[1] die Tochter der Barbelo ist. Zu weit gehend ist dagegen die Behauptung, dass die Barbelo ein *σύζυγος* des grossen *ἀόρατος* sei.

Denn diese Barbelo — auch Barbelos genannt (p. 361. 373) —, welche ebenfalls ihren Wohnort im dreizehnten Äon hat, ist nur eine grosse Dynamis des *ἀόρατος* Gottes (p. 373). Sie ist schon

[1] Aus ihr nimmt Jeû eine Dynamis und bindet sie in Aphrodite (p. 361).

stark mit Hyle vermischt (p. 116. 121. 127. 128) und spielt eine Rolle in der Christologie (s. u.).

Daneben befindet sich in diesen Topoi noch eine unzählige Menge anderer Archonten (p. 43) und anderer Wesen, sonst aber erhalten wir kein deutliches Bild von der Bestimmung dieser Sphäre im Universum.

Bevor wir uns zu der Darstellung der eigentlichen Äonenwelt wenden, müssen wir noch einen wichtigen Punkt besprechen, nämlich das Verhältnis der Archonten der Äonen zum Lichtschatz. Wie schon oben gezeigt, sind die Bewohner des Lichtschatzes, ebenso wie die der Rechten und der Mitte, einzig und allein dazu da, das Licht in die untere Welt hinüberzuleiten und umgekehrt wieder zurückzubringen. Für uns handelt es sich hier um die Beantwortung der Frage, ob schon im Lichtschatz Hyle gewesen ist oder nicht. Nirgends giebt das Buch darüber deutliche Auskunft. Aus p. 247. 365. 373 kann man nichts entnehmen, wie K. richtig bemerkt, p. 249 scheint sogar gegen die Annahme einer Hyle im Lichtschatz zu sprechen. Nur aus p. 252: „ihr (Jünger) seid die Hefe ihrer Hyle“ hat K. den Schluss gezogen, dass das Licht nicht an sich selbst das schlechthin Reine bezeichnet, sondern in den Lichtregionen verschiedene Grade von Reinheit des Lichtes vorhanden sind, d. h. die *προβολαί* des Schatzes, die in der Rechten und in der Mitte sind zwar reine, aber doch nicht bloss aus dem Stoffe des Lichtes, sondern auch aus materiellen Elementen bestehende Wesen; es ist also die *ὕλη* hier schon in ihrem Anfang vorhanden und kein absoluter Gegensatz zwischen dem Lichtschatz und den Äonensphären. Letztere sind schon geistig und physisch bereits in einem solchen Grade materiell, dass sie geradezu *αἰῶνες ὑλικοί* genannt werden können (p. 64), während in betreff der ersteren nur von einer *ὕλη* als accidentiellem Bestandteil, nicht aber als von einem Grundelement ihres Wesens gesprochen wird. Der *κερασμός* ist also die Welt, in der Licht und Materie in einer Reihenfolge verschiedener Mischungen zusammentreten. So scharfsinnig auch die Ausführungen K's. sind, so können sie doch nach unsern obigen Erörterungen über den *κερασμός* nicht als richtig angesehen werden. Nirgends findet man eine deutliche Stelle — und dazu fehlt es nicht an Gelegenheit —, die von einer Hyle des Lichtschatzes spricht, sind doch vielmehr die

προβ. des Lichtes rein (s. o.). Die Hyle hat erst in den Äonen durch den Abfall vom Lichte ihren Anfang genommen. Wie nun im Einzelnen diese Materie gedacht, darüber giebt der Verfasser keine bestimmte Antwort, nur so viel ist klar, dass sie nicht, wie in einigen gnostischen Systemen, als ewiges, neben dem höchsten Urwesen bestehendes Princip aufgefasst wird, vielmehr gab es eine Zeit, wo sie noch nicht war; sie ist aber schon in der Urzeit in die Erscheinung getreten (p. 216).

In unendlicher Entfernung vom dreizehnten Äon liegen die zwölf Äonen (p. 185). Diese hat Jeû bei der Weltordnung in ihre festen Bahnen verwiesen, denn Sabaoth Adamas mit seinen Archonten widersetzte sich dem Lichte und fuhr fort, vermittelst des Mysteriums der *συνουσία* Archonten, Erzengel, Engel, Liturgen und Dekane zu erzeugen. Er wird der „grosse Tyrann" (p. 25 cf. 38. 136. 137. 144 etc.) oder der „König Adamas" (p. 291. 293. 294) genannt, der in dem Topos der *κεφαλή* der Äonen sein Reich regiert (p. 336). Wie Authades duldet er aus Herrschsucht keinen Widerstand, daher auch er die P. Sophia hasst und aus sich eine Dynamis zur Unterstützung der *προβολαί* des Authades zum Chaos hinabsendet (p. 136. 137. 138 etc). Ja selbst als die P. S. von Jesus in einen Topos unterhalb des dreizehnten Äons geführt wird, wird er von solcher Wut entflammt, dass er in seinem eigenen Topos einen Finsternistopos errichtet und Emanationen hervorgehen lässt, um sie in dieser Finsternis quälen zu lassen (p. 170 ff). Daher trifft ihn ein hartes Strafgericht.

Diese Äonen haben Thore und Vorhänge, die von Wächtern bewacht werden (p. 23. 45. 213), ihre *τόποι*, *οἶκοι* und *τάξεις* sind von einer Anzahl niedriger Wesen angefüllt:

1) *τριδύναμοι* (*τριδυνάμεις*) p. 23. 41. 214. 229.
2) *προπάτορες* p. 23. 41. 214.
3) *ἀόρατοι* p. 14. 23. 200. 214. 229.
4) *ἀγέννητοι* p. 2. 41.
5) *αὐτογενεῖς* ibid.
6) *γεννητοί* (nicht *εὐγέννητοι*) ibid.
7) *τύραννοι* p. 23. 41. 229.
8) *ἄρχοντες* p. 2. 19. 23 etc.
9) Götter p. 23. 41. 75 etc.
10) Erzengel p. 2. 19. 23 etc.

11) Engel ibid.
12) Herren ibid.
13) Gewalten ibid.
14) Kräfte (p. 23. 358).
15) *σύζυγοι* (p. 214).
16) *χωριςσύζυγοι* (p. 2. 23 etc.)
17) *φωστῆρες* (p. 2. 23. 41 etc.)
18) *σπινθῆρες* (p. 23. 41. 214).
19) *φύλακες* (p. 45. 213).
20) *δεκανοί* (p. 2. 75. 213).
21) *λειτουργοί* ibid.

Weit getrennt von den zwölf Äonen liegt die *εἱμαρμένη* (p. 185 cf. 19. 35. 38 etc.) oder die zweite *σφαῖρα* (p. 22), die von Archonten und Liturgen bevölkert ist (p. 34. 184. 185 etc.) und ebenso wie die nächstfolgende Region von den Archonten der Äonen beherrscht wird (p. 25. 26. 27 etc.). Die Archonten der *εἱμ.* sind durchaus menschenfeindlich, sie zwingen den Menschen zur Sünde (p. 336), bestimmen seinen Tod (p. 277. 278) und binden das *ἀντίμιμον πνεῦμα*, welches ihnen gehört (p. 287. 290. 294), mit Banden und Siegeln in die Seelen (p. 284. 286), um dieselben in ihrer Gewalt zu behalten.

Daran schliesst sich die erste *σφαῖρα* (p. 21) oder kurzweg die *σφαῖρα* (p. 19 etc.), ebenfalls von Archonten (p. 12. 36. 37 etc.), Dynameis (p. 359), Liturgen (p. 35. 344. 345) und Dekanen (p. 14) bewohnt, die insbesondere bei der Schöpfung von Menschenseelen beteiligt sind (s. u.).

Dieser Region entsprechen im vierten Buche die Äonen der *σφαῖρα* (p. 361. 378), d. h. unseres Zodiakus, der in zwölf *οἶκοι* zerfällt (p. 366 ff.). Der erste *οἶκος* der *σφαῖρα* ist der Widder, der zweite der Stier, der dritte die Zwillinge, der vierte der Krebs, der fünfte der Löwe, der sechste die Jungfrau (kommt nicht vor), der siebente die Wage, der achte der Skorpion, der neunte der Schütze, der zehnte der Steinbock, der elfte der Wassermann, der zwölfte die Fische (kommt nicht vor).

Eine andere Frage aber, die aufgeworfen werden muss, ist die, ob diese beiden Regionen identisch sind.

Nach p. 366 ff. band Jeû 18000 Archonten des Adamas in jeden Äon der *σφαῖρα*, setzte über diese 360 Archonten und über diese und die Gebundenen wieder fünf grosse Archonten, d. h.

Kronos, Ares, Hermes, Aphrodite, Zeus[1]. Dann nahm er eine Dynamis aus dem grossen ἀόρατος und band sie in Kronos, eine andere aus ἰψαντaχουνχαϊνχουχεωχ in Ares, eine dritte aus βαϊνχωωωχ in Hermes, eine vierte aus der P. Sophia in Aphrodite, um durch sie den Kosmos und die Aonen der Sphära zu lenken, auf dass sie diese nicht durch ihre πονηρία verdürben. Dann nahm er eine Dynamis aus dem kleinen Sabaoth dem Guten der Mitte und band sie in Zeus[2], „da dieser ein guter (sc. Stern) ist, auf dass er sie in seiner Güte lenke; und er stellte den Umkreis seiner Taxis so, dass er elf Monate in jedem Äon zubrachte, indem er feststeht (στηριζόμενος), damit er alle Archonten, über welche er kommt, von der Schlechtigkeit ihrer πονηρία befreie; und er gab ihm zwei Äonen zum Wohnort, die sich vor denen des Hermes befinden".

Aber mit der Einrichtung der εἱμαρμένη σφαῖρα war das Organisationswerk noch nicht vollendet. Jeû nahm nämlich noch einmal 360 aus der Mitte der Archonten des Sabaoth Adamas und fesselte sie in einen Lufttopos unterhalb der σφαῖρα; über sie setzte er ebenfalls fünf grosse Archonten, die auf dem Wege der Mitte sind (p. 364. 359).

Die fünf Archonten sind folgende:

1) Die Paraplex (p. 364), ein Archon mit Frauengestalt, deren Haar bis auf die Füsse reicht; unter ihrer Gewalt stehen 25 Archidämonen, die ihrerseits wieder über eine Menge Dämonen herrschen. Diese Dämonen gehen in die Menschen ein, um dieselben zum Zürnen, Fluchen und Schmähen zu verführen, tragen nach dem Tode die Seele raubend davon und schicken sie durch böse Qualen.

2) Die Ariuth, die „Äthiopierin", ein weiblicher Archon, ganz schwarz; unter ihrer Gewalt stehen 14 Dämonen, die wieder eine

---

[1] Über die ophitischen Planetengeister cf. Baudissin: Studien zur semit. Religionsgeschichte. S. 232 ff.

[2] Die Vorstellung von Zeus und Aphrodite als ἀγαθοποιοί, Saturn und Mars als κακοποιοί ist eine alte astrologische Lehre, die schon bei den Chaldäern herrschte, s. Sext. Empiricus adv. Astrol. § 29 ed. Fabr. Hermetis aphorismi (in Junctin. speculum astrol. Tom. I p. 840) § 4: Jupiter configuratus malevolis mutat eorum malitiam in bonum; Venus non potest hoc facere, nisi adiuvetur a Jove (Koestl.).

Menge anderer beherrschen. Sie verleiten die Menschen zu Zank, Krieg und Mord (p. 367).

3) Die dritte Taxis ist Hecate mit drei Gesichtern; unter ihr sind 27 Dämonen, welche die Menschen zu falschen Schwüren und Diebstählen verführen (p. 368).

4) Es folgt Parhedron Typhon, unter dessen Gewalt 32 Dämonen stehen, die zu Begierde, Hurerei und Ehebruch verleiten (p. 369).

5) Die fünfte Taxis ist Jachthanabas, ein gewaltiger Archon mit einer Menge anderer Dämonen, die zu Ungerechtigkeit Parteilichkeit und Bestechung verführen (p. 370); p. 262 wird Jachth. der „Unbarmherzige“ genannt.

Diese Archonten und Dämonen sind heftige Gegner des Lichtes, und ihr Hauptzweck ist der, dass sie die Menschen zu allen Sünden verführen und die Seelen nach dem Tode durch furchtbare Qualen peinigen lassen. Zwar ist dafür Sorge getragen, dass sie nicht allzu grosse Macht erlangen, denn Jeû und Zorokothora kommen in gewissen Zeitpunkten herab und entziehen ihnen Teile ihrer Lichtkraft, aber kaum sind sie gegangen, so setzen jene ihr altes Unwesen fort. Freilich auch diese Qualen haben ein Ende; wenn gewisse Konstellationen eintreten, so müssen sie die Seelen freigeben. In dieser Region hat die *μοῖρα*, die dem Menschen den Tod bestimmt, ihren Sitz (p. 285. 287. 290).

„In diesen archontes viae medii stellt sich folglich das Negative in dem Wesen und Charakter der Weltherrscher dar; wie auch die bessern unter ihnen mit Eifersucht ihre Macht über die Menschenseelen zu bewahren und später die Erlösung zu verhindern suchen, so gehen nun diese auf gar nichts Anderes mehr aus als darauf, zur Rache dafür, dass sie des Lichtes beraubt worden, nun auch Andere des ihrigen zu berauben, das Licht überall zu vernichten, ihren Grimm wegen des Verlustes ihrer Herrschaft und Gewalt durch Zerstörung des Menschen, d. h. derjenigen Menschen zu befriedigen, welche sie einerseits als ein blosses Gebilde der Weltherrscher, zu denen sie selbst gehören, ansehen, in welcher sie aber andererseits doch mit Neid und Missgunst etwas Höheres, eine erhabenere, der ihrigen weit überlegene Bestimmung anerkennen müssen“ (Koestl.).

Wenden wir uns jetzt wieder unserer oben aufgeworfenen Frage zu, so müssen wir gestehen, dass die zwölf *οἶκοι* der

σφαῖρα nicht ohne Weiteres mit der *σφαῖρα* in den drei ersten Büchern zu identificieren sind. Zu deutlich erkennt man noch die astrologische Grundlage des Systems im vierten Buche, welche auf der Einteilung des Jahres beruht und auf ein höheres Alter schliessen lässt. Irren wir uns nicht, so sind die zwölf Äonen nicht von den zwölf *οἶκοι* der *σφαῖρα εἱμ.* zu trennen, da sie in naher Beziehung zu den fünf Planeten stehen; dafür spricht die Thatsache, dass stets statt der Archonten der Äonen die Archonten der *σφαῖρα εἱμαρμένη* aufgeführt werden. In den andern Büchern hat man die alten zwölf Äonen wieder aufgenommen, hat aber das System nach der Seite hin weiter entwickelt, dass man *σφαῖρα εἱμαρμένη* oder *εἱμαρ. σφαῖρα* in zwei verschiedene Regionen zerlegt hat. Im dritten Buche p. 287. 336. 337. 338. findet man noch einen Nachklang einer älteren Vorstellung; hier wird nämlich neben den Archonten der *εἱμαρμένη* von Archonten der grossen *εἱμαρμένη* gesprochen, insbesondere werden fünf darunter hervorgehoben, die in den Topoi der *κεφαλή* der Äonen d. h. in dem Topos des Reiches des Adamas sich befinden und die Seelenbildung ebenso wie die Archonten der *εἱμαρμένη* besorgen. Die übrigen beiden Bücher wissen weder etwas von einer grossen *εἱμαρμένη* (im Gegensatz zu einer „kleinen"), noch von fünf grossen Archonten im Topos des Adamas d. h. im zwölften Äon. Hier liegt der Widerspruch klar auf der Hand, der meiner Meinung nach nur durch die Annahme gelöst werden kann, dass dem Verfasser noch ein älteres Stadium der Systembildung bekannt war, in welchem über den zwölf Äonen die fünf Planetenfürsten d. h. die fünf grossen Archonten standen. Freilich muss ihm noch bei aller Unklarheit soviel bewusst gewesen sein, dass er diese beiderlei Archonten nicht identificiert, sondern die Archonten der grossen *εἱμ.*[1] mit denen der *εἱμαρμένη* zusammengebracht hat, die freilich nicht im Topos des Adamas ihren Sitz haben, sonst aber ganz dieselben Funktionen verrichten.

In Anknüpfung daran will ich nicht unerwähnt lassen, dass die Archonten des Weges der Mitte nur im vierten und dritten

[1] Es ist nicht unmöglich, dass zu ihrer Bildung die fünf grossen Archonten des Weges der Mitte beigetragen haben, da dieselben eine ähnliche Funktion besitzen.

Buch (p. 262. 285. 287 etc.), niemals aber in den beiden ersten Büchern genannt werden. Ist dies Zufall oder nicht?

Die Äonenwelt in den beiden Büchern Jeû.

Sehr viel interessante Angaben bieten uns diese beiden Abhandlungen, die um so interessanter sind, weil uns in jeder derselben die gesammte Äonenwelt vor die Augen geführt wird und zwar, wie der Augenschein lehrt, in selbständiger Fassung. Eingehend handelt von ihr das erste Buch in P. 35—38[1]. Danach giebt es zwölf Äonen, an deren Spitze der dreizehnte Äon steht. Dieselben hat Jeû (s. o.) auf Befehl des ersten Mysteriums eingesetzt, in jedem befinden sich Archonten, Dekane und Liturgen, in welchen die Glieder Jesu seit der Erschaffung der Welt zerstreut sind.

Wie können nun dieselben „Glieder" Jesu genannt werden? In der Abhandlung selbst erhalten wir nirgends auf diese Frage Antwort, da diese Blätter ohne allen Zusammenhang mit den vorhergehenden und nachfolgenden stehen. Zur Aufhellung können wir zum Glück die Pistis Sophia herbeiziehen; dort heisst es, wie wir oben gesehen, dass Jesus im Anfang eine Kraft von sich habe ausgehen lassen, die der letzte *παραστάτης* in den *κερασμός* gestossen, in welchem sie sich mit den *ἀόρατοι* und Archonten vereinigt habe. Hieraus erhellt, in welchem Sinne Jesus, da ein Teil seines eigenen Ich's in diesen Wesen Wohnung gefunden hatte, berechtigt war, von „Gliedern" zu reden, die in ihnen zerstreut sind. Darum müssen dieselben bei der evectio universi wieder gesammelt und in das Lichtreich aufgenommen werden.

Jeder dieser Äonen hat einen unvergänglichen Namen, die vier ersten sind nicht mehr erhalten; der fünfte heisst *ψαμαζαζ*, der sechste *ζαουζα*, der siebente *χαζαβραωζα*, der achte *βαναζα..*, der neunte *δαζαωζα..*, der zehnte *τανουαζ*, der elfte *πλουζααα*, der zwölfte *παρναζα..*, eine Taxis im dreizehnten *ωαζαναζαω*, der dreizehnte *λαζαζααα*, der reine Lufttopos *χαχαζαωραζα*.

Dies sind dieselben Äonen wie die in der P. Sophia. Von

[1] Es ist zu berücksichtigen, dass diese beiden Blätter vielleicht gar nicht zum ersten Buche gehören.

den zwölf Äonen wird weiter gar nichts gesagt, nur im dreizehnten Äon befindet sich eine Taxis der 24 unsichtbaren Emanationen (identisch mit den 24 *ἀόρατοι* oder *ἀόρατοι προβολαί* in der P. S.) mit ihren Archonten, Göttern, Herren, Erzengeln, Engeln, Dekanen und Liturgen. In dem wirklichen dreizehnten Äon wohnen die drei Götter (das sind die *τριδυνάμεις*-Götter s. o.) und der Unsichtbare (d. i. der *ἀόρατος προπάτωρ* s. o.). Oberhalb desselben liegt ein reiner Lufttopos, in den Jabraoth mit seinen Archonten, die geglaubt haben, versetzt ist (s. P. S.). Also herrscht auch hier die Vorstellung von einem Fall der Archonten, von der Busse des Jabr. und seiner Archonten und ihrer Belohnung dafür, wie auch von der Einrichtung der zwölf Äonen durch Jeû. Von einer weiteren Einteilung der Äonenwelt in *εἱμαρμένη* und *σφαῖρα* war aller Wahrscheinlichkeit nach noch nicht die Rede, diese Unterscheidung scheint erst durch das vierte Buch angebahnt und in den drei andern Büchern weiter ausgebildet zu sein. Trotz alledem ergiebt sich aus diesen Angaben eine vollkommene Identität der systematischen Grundlage mit der Pistis Sophia.

Betrachten wir nun das zweite Buch, in dem wir von P. 77 an eine ausführliche Darstellung erhalten. Jesus teilt nämlich hier seinen Jüngern die Mysterien der zwölf Äonen d. h. die Namen der Archonten, ihre Siegel und deren Namen, die Art ihrer Anrufung und ihre Apologien mit.

Die Archonten des ersten Äons sind *προτεθπερσομφων* und *χους*, des zweiten *χουνχεωχ*, des dritten *ϊαλδαβαωθ* und *χουχω*, des vierten *σαμαηλω*[1] und *χωχωχουχα*, vom fünften *ϊαλθω*, *αιωκα* und *νυωαλ*? (daneben *ϊαλθω*, *αιωχ* und *αισωαλ*), sechsten *ζωζαωχα*, *χωζωαζαω*, *ωβαωθ*. — Dieser sechste Äon wird auch die „kleine Mitte“ genannt, denn sie gehört zu den

---

[1] Derselbe Samael erscheint auch in dem System der Ophiten. Iren. I, 30, 9: Sanctam autem hebdomadam septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt; et proiectibilem serpentem duo habere nomina, Michael et Samael (Theodoret haer. fab. 14 Samanna) dicunt; er entstammt der semitischen Mythologie סַמָּאֵל aus סם venenum und אל vis s. potentia cf. Buxtorf lexic. chald. talm. rabb. II. S. 749, Eisenmenger: Entd. Judentum, Teil I. c. 18. S. 820.

sechs Äonen, welche geglaubt haben, darum haben die Archonten jener sechs Äonen ein kleines Gut in denselben. — Vom siebenten: χωζωαζαχω, ἴαζω, vom achten ἴαω, ασαχω, αωειω (daneben ἴαως, ναχοι, αωειω), vom neunten βωζηωθ, ωζαι, ηξαναθα, vom zehnten ωβαθωι (daneben ωεβθωι), οωσαωθ (ἴωσαωθ), θωιαζ, vom elften αγεωνε, ζωτεωζ, ζησεων (daneben γενηζω, αυτοζωχ, κιατευζαχω). Im zwölften Äon befindet sich der unsichtbare Gott, die βάρβηλος und der Ungezeugte; der erstere wohnt in einem Topos für sich, darum sind Vorhänge vor ihn gezogen. Daneben giebt es in jenem Äon noch eine Menge anderer Götter, welche in dem Lichtschatz „Archonten" genannt werden d. h. die grossen Archonten, welche über alle Äonen herrschen und dem unsichtbaren Gotte [1], der Barbelos und dem Ungezeugten dienstbar sind. Die Namen der angeführten Archonten sind χαρβυωθω, αρζωζα, ζαζαξαωθ (daneben auch ζαμηωαι, εωνιζα, βαρβωην).

Im dreizehnten Äon finden wir den „grossen unsichtbaren Gott", den „grossen jungfräulichen Geist" und die „24 προβολαί des unsichtbaren Gottes", deren 24 unvergängliche Namen uns angegeben werden (P. 83).

In dem vierzehnten Äon wohnen der „zweite unsichtbare Gott" und der „grosse Gott" oder der „grosse gerechte [2] Gott", letzterer ist eine Dynamis der gleich zu nennenden drei Archonten des Lichtes. Daneben giebt es noch eine Menge Dynameis in diesem Topos, aber sie sind nicht so zahlreich wie diejenigen, welche sich ausserhalb von ihnen in den Äonen befinden.

Ausserhalb der Lichtschätze und diesen sich anschliessend giebt es drei Archonten. Diese sind innerhalb von allen Unsichtbaren und allen Äonen, auch übertreffen sie bei weitem alle in den Äonen wohnenden Götter. Es sind dies die drei τριδύναμοι-Götter, welche der Mysterien des Lichtschatzes gewürdigt worden sind.

---

[1] Nach ihm werden die Götter und Herrschaften der Äonen die „zwölf Äonen des unsichtbaren Gottes" genannt (P. 54. 68). Was der Verfasser unter den „sechs grossen Äonen" versteht, ist nicht klar, wahrscheinlich die sechs oberen.

[2] Die koptische Abbreviatur χς ist m. E. nicht in χριστός, sondern in χρηστός aufzulösen.

Denn, als die erste Dynamis[1] herauskam und ihnen das Lichtreich verkündigte, waren sie die ersten, welche in ihr geblieben sind; zum Lohn dafür hatten sie die Mysterien erhalten, ausgenommen nur das Mysterium der Sündenvergebung, darum konnten sie noch nicht in den Lichtschatz aufgenommen werden. Aber Jesus giebt die Versicherung, dass er ihnen, weil sie an das Mysterium des Lichtreiches geglaubt haben, dieses noch fehlende Mysterium bei der Aussonderung aller Äonen geben werde. In ihren Topoi ist die Seele keinen Qualen ausgesetzt und ihre παραλήμπται nehmen sie zu sich und führen sie zum Lichtschatz[2] (Jungfrau?).

Schon die Lehre, dass nicht dreizehn, sondern vierzehn Äonen vorhanden sind, zeigt deutlich die Differenz zwischen den beiden Büchern Jeû, doch würde ich darauf kein so grosses Gewicht legen, wenn nicht im Einzelnen so merkwürdige Verschiedenheiten auftauchten. Der Verfasser des zweiten Buches kennt wohl einen Bruch der Äonenwelt mit der Lichtwelt, ihm ist nicht unbekannt, dass einige Archonten u. z. die sechs ersten Äonen bei der Verkündigung des Lichtes sich gläubig diesem zugewandt haben, aber von einer Belohnung derselben, von einer Versetzung des Jabraoth und seiner Archonten in einen reineren Lufttopos durch Jeû ist nicht die leiseste Andeutung vorhanden, ja alle Anzeichen sprechen direkt dagegen. Vom sechsten Äon wird nämlich gesagt, dass er „die kleine Mitte" genannt werde, denn diese gehöre zu den sechs Äonen, deren Archonten an das Lichtreich geglaubt haben und in ihnen (sc. Äonen) ein kleines Gut besitzen. Welches sind nun diese sechs Äonen, und was bedeutet „die kleine Mitte"? Man könnte leicht geneigt sein, unter ihnen die Äonen von eins bis sechs zu verstehen, aber dies ist meiner Meinung nach unmöglich, denn betrachtet man die Archonten derselben, so treffen wir auf zwei uns auch sonst bekannte Namen: Jaldabaoth und Samaelo, die bei den ophitischen Sekten eine für die Menschheit so verderbliche Rolle spielten; an dieser Thatsache scheitert also eine Identificierung. Alles

[1] Ist diese mit der Lichtkraft, welche von Jesus ausging, identisch?

[2] Leider bricht hier der Text für immer ab, da der Schluss des Werkes nicht erhalten ist.

spricht vielmehr für die nächsten oberen Äonen. Zwar können wir aus den wunderlichen Archontennamen nichts Bestimmtes schliessen, aber im zwölften Äon finden wir uns geläufige Namen: den „unsichtbaren Gott", die „Barbelos" und den „ungezeugten Gott", denen, so weit uns bekannt, niemals eine menschenfeindliche Tendenz zugeschrieben wird. Ist nun unsere Auslegung richtig, so erklärt sich auch der sonderbare Ausdruck „kleine Mitte". Innerhalb der zwölf Äonen kann nämlich von einer Mitte nicht gesprochen werden, der Verfasser kann daher den siebenten Äon (sc. von oben an gerechnet) nur als die „kleine Mitte" bezeichnen, indem durch ihn auf der einen Seite fünf, auf der andern Seite sechs Äonen verbleiben, ihn selbst rechnet er noch zu den ersten sechs Äonen (von oben); darum nehmen auch seine Archonten eine Sonderstellung gegenüber denen der fünf unteren Äonen ein, werden also aller Wahrscheinlichkeit nach einer besonderen Gnade teilhaftig werden. Es bedarf wohl nach diesen Angaben kaum der Erwähnung, dass uns in dem zweiten Buche eine noch ältere Phase der Systembildung vorliegt, ja, um gleich einen Schritt weiter zu gehen, dass das zweite Buch nicht von einunddemselben Verfasser herrühren kann, wir müssten denn annehmen, dass die beiden Blätter (P. 35—38) nicht zum ersten Buche gehören: eine Annahme, der ich meine Zustimmung jetzt nicht versagen möchte. Einen sehr altertümlichen Zug zeigt die Thatsache, dass die guten und schlechten Archonten der Äonen noch nicht in verschiedene Regionen geschieden sind, sondern noch neben einander wohnen. Dies bestätigt uns die Aussage Jesu, dass er einst eine Aussonderung der Äonen vornehmen werde, um dann den drei *τριδύναμοι*-Göttern die Mysterien des Lichtes zu verleihen. Nach dieser Lehre hat also nicht Jeû in der Urzeit auf Befehl einer höheren Macht die Scheidung vorgenommen, sie wird vielmehr erst durch Jesus selbst zum Abschluss gebracht werden. Wir können an dieser Stelle noch den Gedankengang verfolgen, der zu der Fortbildung des Systems anregte, es war nämlich der tiefe religiöse Gedanke, dass der aufrichtigen *μετάνοια* eine entsprechende Belohnung zuteil werden müsse; die Folge war, dass man Jabraoth und seine Archonten in einen reinen Lufttopos versetzte und der Äonenwelt eine neue Einrichtung gab. Diesen zweiten Schritt, der mit logischer Folgerichtigkeit gethan werden musste, zeigen

die beiden genannten Blätter. Aber nicht allein in dem allgemeinen Grundriss des Systems ergeben sich Differenzen, sondern auch im Aufriss desselben. Die höchste Stellung in der Äonenwelt nehmen die drei τριδύναμοι-Götter ein, dieselben sind ohne Zweifel mit den drei τριδυνάμεις-Göttern identisch, aber während hier sich alle drei dem Lichtschatz gläubig zuwenden, tritt uns in der P. S. der dritte von ihnen als von einer unbändigen Herrschaft getrieben entgegen, welcher sogar die an das Lichtreich gläubigen Seelen der Vernichtung anheimzugeben versucht. Ohne auf alle die Einzelheiten näher einzugehen, da die Differenzen ja klar auf der Hand liegen, möchte ich nur auf den „grossen jungfräulichen Geist" und die Stellung der Barbelos und des Jaldabaoth hinweisen. Der erste ist weiblich aufgefasst und ohne Zweifel mit dem πνεῦμα ἅγιον identisch, da der heilige Geist (wie im A. T.) als ein weibliches Wesen vorgestellt wurde. Sehr merkwürdig ist es, dass die Barbelos (d. i. Barbelo) im zwölften Äon ihren Wohnsitz hat, die 24 προβολαί des unsichtbaren Gottes dagegen sich im dreizehnten Äon befinden. Wir können daraus schliessen, dass der ganze Mythus[1] der P. S. hier noch keinen Eingang gefunden hatte, also derselbe erst einer jüngeren Epoche angehört. Charakteristisch ist auch die Stellung des Jaldabaoth; nach Lehre der Pistis Sophia (cf. viertes Buch) befindet er sich im Chaos mit seinen 49 Dämonen (s. u.), um die Seelen zu peinigen. Hier gehört er vielmehr den Archonten des dritten Äons an, der Verfasser kennt mithin noch nicht jene unheimliche Welt der Archonten des Weges der Mitte, des Amente, des Chaos und der äusseren Finsternis. Diese eines Dante würdige Höllenbeschreibung gebührt einem jüngeren Verfasser zugeschrieben zu werden, der den Ort der Verdammnis so schrecklich als möglich ausmalen wollte und der katholischen Kirche ein prachtvolles Bild hinterlassen hat, denn vergleicht man die Lehren des späteren Katholicismus über Hölle und Fegefeuer, so wird man den Einfluss des Gnosticismus nicht verkennen können. Freilich darf man nicht der Meinung sein, als wenn das zweite Buch Jeû keine Qualen der Seelen von

[1] Nicht unwahrscheinlich ist es mir, dass die valentinianische Gnosis für die Entstehung, beziehungsweise Einverleibung dieses Mythus in das System von grossem Einfluss gewesen ist.

seiten der Archonten kennt, — es giebt vielmehr in demselben noch keine ex professo zu diesem Zwecke geschaffenen Regionen, — auch das erste Buch giebt keine Andeutung darüber —, denn an dem Mysterium, die Unbill der Archonten von den Jüngern zu beseitigen (P. 56. 66 ff.), ersieht man deutlich, dass die Seelen von Sabaoth Adamas und seinen Archegoi beim Durchgang durch die Äonen Züchtigungen zu erwarten haben. In dieser Hinsicht ist die Bemerkung interessant, dass im Topos der drei *τριδύναμοι*-Götter kein Züchtigungsort vorhanden ist; der Verfasser hat wahrscheinlich in allen Äonen, selbst in den sechs oberen noch böse Archonten, die zur Peinigung bestimmt sind, angenommen. Ihr Oberhaupt ist Sabaoth Adamas, (cf. P. S.), der im zwölften Äon seinen Platz haben muss. Dies ist nun freilich nicht bestimmt angegeben, aber lässt sich mit voller Sicherheit aus der Bemerkung schliessen, dass sich im zwölften Äon ausser dem „unsichtbaren Gott", der Barbelo und dem „Ungezeugten" noch eine Menge anderer Götter befinden, welche von den Bewohnern des Lichtschatzes „Archonten" genannt werden. Dies sind die „grossen Archonten", welche über alle Äonen herrschen; zu diesen gehört auch Sabaoth Adamas. Auch hier schimmert noch der embryonale Zustand unseres Buches durch. Die Stellung des sich gegen das Lichtreich auflehnenden Sabaoth neben dem wirklichen Herrscher dieses Topos, dem „unsichtbaren Gotte", war eine wenig aufgeklärte, darum verselbständigte man in logischer Weise sein Reich, versetzte aber auch die Barbelo und den „unsichtbaren Gott" eine Stufe höher in den dreizehnten Äon.

Möge es uns vergönnt sein, im Anschluss an diese Erörterungen einen kleinen Streifzug auf ein sehr gefährliches Gebiet zu unternehmen, d. h. den Versuch zu wagen, den Entwicklungsgang der vor uns liegenden Systeme weiter zu verfolgen; freilich wird hier die grösste Vorsicht am Platze sein, um nicht unversehens in einen Hinterhalt gelockt zu werden. Im vierten Buche der Pistis Sophia zeigt sich schon ein bedeutender Gedankenfortschritt, der Verfasser hat noch eine dunkle Kunde, dass es ursprünglich zwölf Äonen gegeben hat, die unter die Herrschaft des Sabaoth Adamas und Jabraoth geteilt waren. Auf Grund seiner gewonnenen Anschauung von der Bestrafung des Bösen und Belohnung des Guten versetzt er Jabraoth in den Lufttopos;

das Reich des Adamas wird dagegen durch Jeû vernichtet. Nun versucht der Verfasser die Bildung eines neuen Systems und errichtet dies auf astrologischer Grundlage, wie wir es oben geschildert haben. Auf diese Weise entsteht eine σφαῖρα εἱμαρμένη aus zwölf Äonen und unterhalb derselben die Archonten des Weges der Mitte; Sabaoth Ad. bleibt wahrscheinlich im zwölften Äon, aber er wird durch die fünf grossen Archonten d. h. die Planetenfürsten beherrscht. Von diesem vierten Buch aus erfolgte die Weiterentwicklung. Dies lehren deutlich die drei ersten Bücher. In ihnen wurde der astrologische Charakter des Systems etwas abgestreift, die σφαῖρα εἱμαρμένη in zwei getrennte Regionen geschieden, in εἱμαρμένη und σφαῖρα, dann aber die ursprüngliche Zwölfzahl der Äonen wiederhergestellt, u. z. als Beherrscher der beiden niedrigeren Sphären. Auf diese Weise hat es die himmelstürmende Phantasie dahin gebracht, aus einer Sphäre drei ungeheure neue Regionen hervorzuzaubern; im Grunde sind zwei von diesen ganz überflüssig, da, sobald man genauer prüft, sie alle dasselbe Schicksal, dieselbe Funktion im Universum haben. Das dritte Buch bezeichnet in dieser Entwicklung ein Übergangsstadium, welches noch manche Unklarheiten in sich birgt. Nur in ihm wird von einer grossen εἱμαρμένη und von fünf grossen Archonten derselben gesprochen, aber sie finden nirgends eine organische Verbindung mit dem zu Grunde liegenden System und entstammen an dieser Stelle einer längst veralteten, aber noch nicht ganz überwundenen Anschauung.

Die ersten beiden Bücher haben das System zur vollen Reife entwickelt; hier sind vier unter einander liegende, aber durch ungeheure Entfernungen getrennte Regionen vorhanden: die zwölf Äonen, die εἱμαρμένη, die σφαῖρα und der Topos des Weges der Mitte [1].

Fassen wir noch einmal die gewonnenen Resultate zusammen, so ergiebt sich folgende Abfolge der einzelnen Bücher: Das älteste Werk machen die beiden Bücher Jeû aus, etwas später versucht das vierte Buch der Pistis Sophia eine neue Lösung des Problems auf astrologischer Grundlage, einer viel späteren

[1] Ich muss an dieser Stelle noch einmal bemerken, dass dieser Topos in den ersten Büchern nicht genannt wird, dies kann aber durch den Inhalt bedingt sein.

Periode gehören die drei ersten Bücher an. Diese Abfolge möchte auf den ersten Blick sehr viel Bedenken hervorrufen, aber in einer Sekte, wo neue Bücher in kurzer Zeit wie Pilze aus dem Erdboden hervorwuchsen, konnte die Qualität und Originalität der Schriften nicht der Quantität entsprechen, vielmehr begnügten sich die Verfasser mit einer wüsten kompilatorischen Arbeit. Andererseits ist es sehr zweifelhaft, ob die Verfasser selbst schon diese einzelnen Bücher zu einem Ganzen vereinigt haben, oder ob sie nicht, was mir viel wahrscheinlicher klingt, erst in späterer Zeit von Anhängern der Sekte gesammelt worden sind.

Zum Schluss wollen wir noch etwas eingehender das dritte Buch und seine Stellung zu den andern Büchern der P. S. beleuchten.

Dem Scharfsinn Koestlin's war die merkwürdige Thatsache nicht entgangen, dass dem dritten wie dem vierten Buche der Titel *μέρος τῶν τευχῶν τοῦ Σωτῆρος* voranstehe (S. 15 Anm.). „Man könnte infolge dieses Umstandes vermuten wollen“, führt er aus, „auch jenes gehöre nicht mehr zu dem Cyklus der im elften Jahre nach der Auferstehung erteilten Belehrungen; ja man könnte hierfür nicht ohne Schein anführen die auffallende Stelle im Eingange des Buches (haec quae scripsi vobis *κατὰ* similitudinem etc. p. 254), nach welcher hier (dem Titel beider letzten Bücher entsprechend) Christus selbst als der vorgestellt wäre, von welchem das nun Folgende niedergeschrieben worden, während im ersten Buch (p. 32. 69 ff.) Philippus und neben ihm Thomas und Matthaeus als diejenigen genannt sind, welche die Belehrungen Jesu aufzuzeichnen haben. Allein von jenem Eingange (p. 252—254 med.) abgesehen, beschäftigt sich das dritte Buch ganz in derselben Weise, wie die beiden ersten, gerade mit den höchsten Mysterien, welche nach p. 1 ff. erst im elften Jahre den Jüngern mitgeteilt werden, es behandelt von p. 254 med. an in unmittelbarer Anschliessung an lib. 2 p. 252 und ganz in derselben Weise wie dieses (p. 202 ff.) die Lehre von der Notwendigkeit der Busse und von den verschiedenen Graden der Mysterien, und es kann folglich in keiner Weise von den beiden ersten Büchern getrennt werden. Der Eingang p. 252—254 lin. 19 steht ganz isoliert, er hängt weder mit dem Schluss des zweiten Buchs, noch mit dem von p. 254 lin. 21 an Folgenden zusammen, sondern unterbricht den Zusammenhang

zwischen dem hier beginnenden Abschnitt des dritten und dem Schluss des zweiten Buchs; das, was seinen Hauptinhalt bildet, nämlich einige Andeutungen über die μέλη Ineffabilis, steht, obwohl es auf p. 228. 241 zurückweist, doch seinem nähern Inhalte nach ganz abgerissen und zusammenhangslos da, und die schon erwähnte Hinweisung auf scripta Jesu hat im Vorhergehenden ganz und gar nichts, auf was sie sich beziehen liesse. Alle diese Schwierigkeiten (welche noch dadurch vermehrt werden, dass Anfangs- und Schlussworte dieses Eingangs fehlen) sind wohl durch die Annahme zu heben, dass der Eingang entweder durch irgend einen Zufall, etwa aus einem spätern verlornen Buche, das die Lehre vom Ineffabilis und seinen μέλη und μυστήρια ausführlicher behandelte, hierher gekommen ist, oder dass der Verfasser selbst hier ein Bruchstück dieser spätern Darstellung anticipirend einschob, entweder um zum Voraus auf die Aufschlüsse, die er noch in Bereitschaft habe, hinzuweisen und wenigstens vorläufig über den p. 228 und 241 erwähnten Begriff der μέλη Ineffabilis etwas zu sagen, oder um sich vorläufig dagegen zu verwahren, dass seine Lehre von diesen μέλη eine anthropomorphistische Vorstellung von Gott in sich zu schliessen scheine (p. 252f. lin. 15—27). Möglicherweise gehört auch die Überschrift μέρος τ. Σ. blos zu diesem Fragment am Eingang, so dass also das dritte Buch nicht, wie es auf den ersten Anblick scheint, durch einen andern Titel vom ersten und zweiten, mit denen es seinem Inhalte nach zusammengehört, getrennt wäre. Eine ähnliche Einschiebung findet sich am Schlusse des ersten Buches, indem hier ohne allen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden kabbalistische Bezeichnungen des ἀθάνατος (Gottes?) und der höheren Mysterien durch Buchstaben, wie wir sie auch bei den Ophiten u. A. finden, gegeben werden. — Es bedarf kaum der Erwähnung, dass auch der Titel μέρος τευχῶν Σωτῆρος auf einen Cyklus älterer Darstellungen, von dem S. 5 die Rede war, hinweist, indem ja die Unbestimmtheit dieses „μέρος" nur unter der Voraussetzung erklärbar ist, dass der Verfasser oder Kompilator des Ganzen einzelne Teile oder Fragmente aus einem Schriftwerk „τεύχη Σωτῆρος" in das Seinige aufnahm, wie z. B. Buch 4 und vielleicht auch noch andere verlorengegangene. Diesen Titel konnte er sodann, falls derselbe nämlich nicht blos zu dem Fragment p. 252ff. gehört, auch

auf sein eigenes drittes Buch übertragen, um dasselbe durch diese Bezeichnung jenen ältern τεύχη gleichzustellen. Bei den beiden ersten aber zog er die Bezeichnung Pistis Sophia vor, um auf den Hauptgegenstand derselben, den er mit so grossem Interesse schildert, gleich von vorn herein hinzuweisen".

Soweit Koestlin. Wer mit Aufmerksamkeit unsern früheren Auseinandersetzungen gefolgt ist, wird erkennen, dass wir uns den hier vorgetragenen Ansichten nicht anschliessen können. Es ist unrichtig, dass der Verfasser den beiden ersten Büchern den Titel Pistis Sophia gegeben hat, denn das erste Buch führt überhaupt gar keinen Titel, das zweite hat die Überschrift: „Der zweite Topos der Pistis Sophia". Im koptischen Texte findet man zu dieser Stelle von Petermann folgende Notiz: „Titulus multo lucidiori atramento. Scripsit, ni fallor, recentior quidam Coptita, etsi haud dubie satis antiquus". Hieraus ergiebt sich mit voller Evidenz, dass irgend ein späterer Schreiber diesen Titel eingefügt hat u. z. auf eigene Hand, indem er aus dem Hauptinhalt sich einen Titel zurecht konstruierte. Dies zeigt schon die unklare Fassung, denn welcher Verfasser würde wohl sein Buch mit einem Titel „τόποι der Pistis Sophia" versehen haben? Verstehe ich diesen recht, so soll wohl mit dem ersten τόπος der Aufenthalt der P. S. in der Unterwelt, mit dem zweiten τόπος ihre Rettung aus derselben durch Jesus, ihre Versetzung in einen Topos unterhalb des dreizehnten Äons und zum Schluss ihre Einführung in ihren ursprünglichen Wohnsitz bezeichnet werden; aber damit ist der Inhalt noch lange nicht erschöpft. Wir gelangen daher mit Notwendigkeit zu dem Resultat, dass die Benennung des ganzen Buches mit dem Namen Pistis Sophia, wie sie bis heute allgemein üblich geworden ist, durchaus jeder Berechtigung entbehrt und vom Verfasser nicht beabsichtigt gewesen sein kann; daher hat die Behauptung von K. sehr wenig Wahrscheinlichkeit, dass der Verfasser der ersten beiden Bücher den Titel „μέρος τευχῶν" auf sein eigenes drittes Buch übertragen habe. Die Titel des dritten und vierten Buches sind von derselben Hand, die den ganzen Kodex geschrieben hat, denn Schwartze-Petermann berichten nicht das Gegenteil, der Abschreiber fand sie also schon in seinem Original vor. Nun findet sich am Eingang des dritten Buches ein merkwürdiger Einschub, der, wie ich eingestehen muss, den Zusammenhang in lästiger

Weise unterbricht; würde derselbe fehlen, so möchte er nicht vermisst werden, und das dritte Buch könnte sich unmittelbar an das vorhergehende anschliessen. Wie ist dieser Einschub entstanden und zwar gerade an dieser Stelle? Der Text beginnt mitten in einem Satz: „und die, welche der Mysterien, die in dem Ineffabilis wohnen, würdig sind“. Der Inhalt sticht trotz aller Anklänge an p. 228. 241 von dem sonstigen Thema ab, indem die höchsten Mysterien, d. h. die Mysterien des Ineffabilis in eigentümlicher Weise behandelt werden. Die Meinung, welche auftauchen könnte, dass diese Seiten durch irgend einen Zufall in den Kontext hineingeraten sind, u. z. aus einem später verlorenen Buche, ist sehr sonderbar und durchaus unhaltbar, denn unerklärt bliebe, warum es gerade an dieser Stelle eingeschoben, ja noch unerklärter, warum uns ein abrupter Anfang vorliegt. Denn gesetzt den Fall, dass irgend ein Leser, um einige im vorhergehenden Buche gegebene Anspielungen aufzuklären, aus einem früheren Werke einen zusammenhängenden Teil ausgeschrieben hätte, so würde er doch wohl schwerlich mitten im Satze angefangen haben. Aber hat nicht Koestlin bei alledem das Richtige getroffen? Findet sich nicht am Schluss des ersten Buches ein ähnlicher, ganz unmotivierter Einschub? Zum Glück lässt sich dieser Einwand ohne Mühe entkräften, denn wie aus der Bemerkung von Schwartze: „haec verba alia addidit manus literis pulchrioribus, sed atramento minus nigro“ zu erkennen ist, gehört dieses Einschiebsel der prima manus gar nicht an. Selbst wenn diese äusseren Merkmale der Unechtheit nicht vorhanden wären, würden wir auf den ersten Blick die Hand eines späteren Interpolators erkennen. Denn einmal gehören diese Spekulationen nicht zum Ideenkreis der übrigen Bücher, andererseits hat der Verfasser uns ein zusammenhängendes Ganze mit Anfang und Ende überliefert. Hier ist auch die Ursache mit Händen zu greifen, weshalb er seine müssigen Gedanken gerade an dieser Stelle der Nachwelt überliefert hat. Er fand nämlich das letzte Blatt des ersten Buches nur auf der einen Seite beschrieben und suchte daher die letzte Seite mit seinem eigenen kabbalistischen Unsinn auszufüllen. Diese äusseren Indicien fehlen bei unserm in Frage stehenden Stücke gänzlich. Ebenso wenig kann uns die Annahme Befriedigung gewähren, dass die Überschrift *μέρος τ. Σ.* nur zu dem Fragmente am Eingang gehöre; wir müssen vielmehr

einen andern Ausweg zur Lösung des Problems suchen, und dieser kann meiner Meinung nach nur der sein, dass wir annehmen, es habe ursprünglich das dritte Buch nicht mit den vorhergehenden Büchern ein Ganzes gebildet, gehöre also nicht einem Verfasser an, sondern sei erst durch Kompilation mit diesen in Verbindung gebracht. Dieses Buch, aus welchem der Redaktor schöpfte, führte den Namen: *τεύχη τοῦ Σωτῆρος*; aus ihm hob er unsere beiden letzten Bücher heraus und gab diesen den passenden Titel: *μέρος τῶν τευχῶν τοῦ Σωτῆρος*. Freilich hat der Kompilator diese Manipulation ungeschickt verdeckt, denn aus irgend einer unbekannten Ursache sind noch die letzten Seiten[1] der vorhergehenden Abhandlung stehen geblieben. Dies bestätigt der Inhalt selbst; betrachtet man nämlich diesen etwas genauer, so zeigt sich deutlich, dass die Behauptung von K., es fehlten die Schlussworte dieses Eingangs, ganz unbegründet ist; bilden doch die Worte: „Denn die Gnosis der Erkenntnis des Ineffabilis ist es, in der ich heute mit euch gesprochen habe" einen sehr passenden Abschluss. Dieselben lehren uns zugleich, dass einen Hauptinhalt dieser verlorenen Abhandlung die Lehre vom Ineffabilis bildete, von dem wir in unsern Büchern eine ungenügende und unklare Kunde überliefert fanden. Auch verlangt die Einleitung des Verfassers der ersten Bücher gebieterisch ein anderes Werk als die beiden Bücher Jeû, da sonst gewisse Andeutungen Jesu über frühere Mitteilungen ganz unverständlich wären.

Doch wird es zur Lösung dieser Hypothese noch einmal einer gründlichen handschriftlichen Untersuchnng, insbesondere aber einer erneuten Übersetzung, verbunden mit einem eingehenden Studium des Inhaltes selbst, bedürfen.

b. Der Kosmos. Die Anthropologie.

Die transcendente Welt wird durch das *στερέωμα* (Firmament) abgeschlossen, es ist mit Vorhängen (*καταπετάσματα*) (p. 213) und Thoren versehen und von Archonten, Gewalten (*ἐξουσίαι*) und Engeln bewohnt. Dieselben bilden die niedrigsten Gestirnssphären und sind mit Banden an die *τάξεις* gebunden.

[1] Wie ich vermute, standen diese auf einem Blatte des Archetypus geschrieben.

In weiter Entfernung von ihm liegt der κόσμος, die Wohnstätte der Menschheit. Auf welchem Wege derselbe entstanden ist, erfahren wir nirgends. Wenn wir aber aus den andern gnostischen Systemen [1] Rückschlüsse ziehen dürfen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass auch nach Lehre der P. S. diese Welt von den Engelmächten [2] geschaffen ist, darum der Vergänglichkeit wieder anheimfallen wird. Denn ein Charakteristikum aller gnostischen Lehren ist der eigentümlich ausgestaltete Pessimismus, der sich bald in schrofferen, bald in milderen Formen ausprägt, jene Weltanschauung, die sie zu der Erkenntnis trieb, dass die Welt kein Produkt des einen guten Gottes, sondern nur das der bösen Dämonen sein könnte. Diese pessimistische Weltanschauung ist keine genuin gnostische, sondern tritt auch bei den ältesten Christen kräftig hervor, aber diese lebten in einer zu enthusiastischen Stimmung, um die letzten Konsequenzen zu ziehen, haben daher die Identität des Weltschöpfers und des höchsten Gottes niemals anzutasten gewagt. Der Gnosticismus zeigt an dieser Stelle deutlich seinen hellenisch-spekulativen Charakter; er versuchte auf seine Weise die Lösung eines Problems, welches die denkenden Geister aller Zeiten beschäftigt hat, nämlich unde malum et quare [3]? et unde homo et quomodo? (Tertull. de praescript. haer. cap. VII), denn das Christentum konnte ihm dieses Rätsel keineswegs in befriedigender Weise erklären helfen.

„Sehr ausführlich dagegen verbreitet sich der Verfasser über die Schöpfung des Menschen und seine Stellung im Universum. . . . . . . Der Mensch ist dasjenige Wesen im gesammten Reiche des Daseins, welches, auf der letzten Stufe der aus Licht und Materie gemischten Schöpfung stehend, alle Kräfte, alle guten und bösen Elemente sämmtlicher über ihm befindlichen Stufen

[1] Simon Magus Iren. I, 23, 3. Menander Iren. I, 23, 5, Tertullian de resurr. carnis 5. Saturnin Iren. I, 24, 1. Basilides Iren. I, 24, 4. Carpocrates Iren. I, 25, 1. (cf. Iren. II, cap. 1 ff.). Valentin Clemens Al. Strom. II, 8.

[2] Daher wird die Welt auch „Kosmos der Archonten" (p. 281) genannt.

[3] Dieses πολυθρύλλητον ζήτημα, wie Euseb. h. e. V, 27 sagt. cf. Epiph. h. 24, 6. Tertullian adv. Marc. I, 2.

in sich vereinigt, und um welches sich daher das gute und böse Princip (die Lichtwelt und die Weltherrscher) streiten, so dass die Menschheit der Boden ist, auf welchem der Kampf zwischen beiden schliesslich ausgekämpft wird. Licht und Materie, Göttliches und Dämonisches (Archontisches) ist im Menschen zur Einheit verbunden und ebendamit zu innerem Widerstreit zusammengethan; dieser Widerstreit muss wie alle Disharmonie im Universum gelöst werden, aber der Mensch selbst vermag es nicht, weil er, trotz der in ihm wohnenden göttlichen und archontischen Kräfte, doch eben im Gegensatze zu den *ἄρχοντες*, zu diesen mächtigen und gewaltigen Beherrschern der Welt, das Moment der unselbstständigen Endlichkeit, das im Universum nicht fehlen durfte, darzustellen bestimmt ist; die Lösung jenes Widerstreits hängt vielmehr einzig und allein davon ab, welches der beiden Principien, das Göttliche oder das Archontische, die Macht hat, das andere zu besiegen und so auch im Menschen dem einen oder andern die Oberhand über das ihm entgegenstehende zu verschaffen" (Koestl. S. 85 f.). Zu diesem Zwecke ist eine Erlösung durch ein höheres Wesen, d. h. Christus statuiert worden.

1. Entstehung des Menschengeschlechts.

Durch den Abfall der Archonten war eine Disharmonie im Universum entstanden, Lichtteile des Urwesens waren in der Materie eingekerkert und mussten wieder ihrer Gefangenschaft enthoben werden. Zu diesem Geschäfte wurden mehrere Geisteswesen eingesetzt, besonders Jeû und Melchisedek. Zu bestimmten Zeiten tritt daher letzterer in die Mitte der Äonenwelt und reinigt die in den Archonten befindliche Kraft, den Hauch ihres Mundes[1], das Wasser ihrer Augen, den Schweiss ihrer Körper

---

[2] Zur Vergleichung kann man die Lehre der Valentinianer von der Sophia herbeiziehen Iren. I, 4, 2: *Ταύτην σύστασιν καὶ οὐσίαν τῆς ὕλης γεγενῆσθαι λέγουσιν, ἐξ ἧς ὅδε ὁ κόσμος συνέστηκεν. Ἐκ μὲν γὰρ τῆς ἐπιστροφῆς τὴν τοῦ κόσμου καὶ τοῦ Δημιουργοῦ πᾶσαν ψυχὴν τὴν γένεσιν εἰληφέναι, ἐκ δὲ τοῦ φόβου καὶ τῆς λύπης τὰ λοιπὰ τὴν ἀρχὴν ἐσχηκέναι. Ἀπὸ γὰρ τῶν δακρύων αὐτῆς γεγονέναι πᾶσαν ἔνυγρον οὐσίαν· ἀπὸ δὲ τοῦ γέλωτος τὴν φωτεινήν· ἀπὸ δὲ τῆς λύπης καὶ τῆς ἐκπλήξεως τὰ σωματικὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα.* cf. Clemens Al. excerp. ex script. Theod. § 45.

und trägt das gewonnene Licht in den Lichtschatz. Das bei dieser Operation „sich abwärts senkende hylische Residuum jener Elemente" sammeln dann die Liturgen der Archonten, und die von der εἱμαρμένη und σφαῖρα fangen es auf, machen daraus Menschenseelen, Seelen von Tieren, Reptilien, wilden Tieren und Vögeln und senden sie zum Kosmos der Menschheit (p. 34 ff). Dieses Geschäft der Entleerung und Seelenbildung wird nun stets fortgesetzt, bis die Archonten zu schwach und ohnmächtig werden, um ihre Herrschaft noch aufrecht erhalten zu können. Als treue Gehülfen des Melchisedek beweisen sich die παραλήμπτορες der Sonne und des Mondes[1], denn diese führen die hylische Hefe zu der σφαῖρα und bereiten daraus Menschen- und Tierseelen entsprechend dem Kyklus der Archonten jener σφαῖρα (Zodiacus) und allen σχήματα ihrer Kreisbewegung; es besteht also nach dieser Lehre zwischen Menschen- und Tierwelt in Bezug auf die Seelensubstanz[2] kein Unterschied.

Auf diese Weise soll den Archonten das weniger reine Licht, welches ihnen noch immer geblieben ist, entzogen werden, um es „in niedere, der Abhängigkeit von der höheren Welt sich besser fügende, leichter zur Bekehrung und Sehnsucht nach dem Lichtreich zu vermögende Geschöpfe, d. h. in die Menschheit überzuleiten und es so einst mittelst der an diese Empfänglichkeit des Menschen für die Wahrheit anknüpfenden christlichen Erlösung in die oberen Regionen, denen es ursprünglich angehört, zurückzuführen".

Anfangs waren die Archonten sich des Zweckes, welches das Urwesen verfolgte, nicht bewusst, sie dachten nur an sich selbst und wollten durch diese niederen Wesen ihre Herrschaft auf Erden begründen, aber lange konnte ihnen die wahre Absicht dieses Prozesses nicht verborgen bleiben. Darum liessen

[1] Dass Sonne und Mond bei der Reinigung der Welt beteiligt sind, lehrten auch die Manichäer.

[2] Die Lehre, dass einunddieselbe Weltseele in der ganzen Natur verbreitet sei, findet sich auch bei den Gnostikern des Epiph. haer. XXVI. cap. 9., ist aber in schmutzige Handlungen umgesetzt worden; doch unterscheidet sich die P. S. dadurch, dass sie die menschliche Seele mit einem höheren Lichtfunken versehen sein lässt.

sie, als ihre Kraft sehr geschwächt wurde, die Hyle ihrer Hefe nicht zum Kosmos gelangen, um Seelen zu werden, sondern drehten sich in ihrem Laufe um und verzehrten sie. Dadurch gelang es ihnen in der That, das Zustandekommen der bestimmten Anzahl von vollkommenen Seelen und infolge dessen die Vernichtung ihrer Weltherrschaft auf eine längere Zeit hinauszuschieben. Zu diesem Zwecke tritt, wie wir sehen werden, der Erlöser als das Weltprincip in die Welt ein und bereitet dem jetzigen Zustande der Dinge ein jähes Ende.

Sehr ausführliche Nachrichten über die Entstehung und über die Bestandteile der menschlichen Natur erhalten wir im dritten Buche. Die gesammte Lehre vom Menschen kann eine trichotomische genannt werden, denn man betrachtet ihn als ein Kompositum von *ψυχή*, *σῶμα* und vis luminis; und dies wird nun im Einzelnen sehr weitläufig auseinandergesetzt u. z. in sehr phantastisch-rationalistischer Weise, die keineswegs bei den Gnostikern [1] unerhört war.

Da nach Lehre der Gnostiker die Seele einer Wanderung in andere Körper unterliegt, so giebt es alte und neue Seelen. Was die ersteren anbetrifft, so geben die Archonten der grossen *εἱμαρμένη* der alten Seele (cf. p. 338) aus dem *σπέρμα* der *κακία* einen Lethetrank [2], der mit allen verschiedenen Begierden und mit Vergesslichkeit angefüllt ist. Die nun davon trinkende Seele vergisst alle Topoi, zu welchen sie gegangen ist, und zugleich alle Strafen, deren sie teilhaftig geworden ist. Dieser Lethetrank wird zu einem besonderen, das Äussere der Seele bildenden

[1] S. Harnack: Unters. S. 82f.

[2] Die Ansicht eines Lethetrankes ist in die griechische Philosophie durch Plato eingeführt; der Einfluss desselben ist unverkennbar. Gegen diese Lehre Plato's wendet sich Irenaeus II, 33, 2: Ad haec Plato, vetus ille Atheniensis, qui et primus sententiam hanc introduxit, quum excusare non posset, oblivionis induxit poculum, putans se per hoc aporiam huiusmodi effugere; ostensionem quidem nullam faciens, dogmatice autem respondens, quoniam introeuntes animae in hanc vitam ab eo, qui est super introitum, daemone, priusquam in corpora intrent, potantur oblivione. Irenaeus macht sich im Folgenden über diesen Einfall lustig.

Körper, welcher der Seele in allen Gestalten gleicht und ähnelt, darum auch ἀντίμιμον πνεῦμα (nicht πνεύματος) genannt wird (cf. p. 338).

Wenn es dagegen eine neue Seele ist, so nehmen die fünf grossen Archonten der grossen εἱμαρμένη von dem Schweiss, der Thränenfeuchtigkeit oder dem Hauch des Mundes der Archonten einzelne Teile, kneten sie mit einander und machen Seelen daraus, u. z. legt jeder der 365 Archonten[1] auf diese Weise seinen Teil in die Seele. Darauf muss die Seele, um sie ihres höheren Ursprungs vergessen zu machen und den Keim der κακία in sie hineinzulegen, den Lethetrank geniessen, der ihr von Jaluha (p. 380), einem παραλήμπτης des Adamas, gereicht wird; dadurch entsteht das ἀντίμιμον πνεῦμα[2], das die Seele gleichsam wie ein Kleid und Hülle umgiebt und ihr in jeder Art gleicht. Dann blasen die fünf grossen Archonten und der Archon des Sonnen- und Monddiskus in die Seele hinein, und es kommt in sie ein Teil von Jesu Kraft[3] (s. o.); dies ist das höhere Element, welches den Menschen zum Bürger einer anderen Welt macht und seine Sehnsucht zu jeder Zeit auf das Licht der Höhe gerichtet sein lässt (cf. p. 130. 134. 182. 285). Ohne Zweifel geschieht dies, wie K. richtig gesehen, auf Anordnung der Lichtjungfrau, in deren Gebiet wahrscheinlich die vires aller Menschen ihre letzte For-

[1] Nicht richtig ist die Behauptung von Koestlin, dass die fünf grossen Archonten allein das Ihrige hinzuthun und so ein jeder Anspruch auf ihren Besitz hat.

[2] Man kann hierzu wohl die προσαρτήματα des Basilides vergleichen cf. Clemens Alex. Strom. II, 20, 112 und die seines Sohnes Isidor περὶ προσφυοῦς ψυχῆς Clem. Al. Strom. II, 20, 113 p. 488.

[3] Sehr eingehend haben sich die Gnostiker mit der Zweinaturenlehre (göttlich-archontisch) beschäftigt, um den Menschen für die Erlösung empfänglich zu machen. Dieselbe Vorstellung, dass ein höherer Lichtkeim in den Menschen von einer engelfeindlichen Macht niedergelegt sei, um ihm einen festen Halt zu geben, finden wir auch bei den Ophiten Iren. I, 30, 6. Pseudo-Tertullian de praescr. haer. LXVII und Saturnin Iren. I, 24, 1. Theodoret haer. fab. I, 3, ebenso bei den Valentinianern Iren. I, 5, 6. Clemens Al. exc. ex script. Theod. § 2 p. 966 und § 53. Clemens Strom. II, 8, 38 p. 449.

mierung erhalten, denn zu ihr kehrt nach dem Tode die vis zurück (p. 284), und umgekehrt giebt sie solchen Seelen, die ins Erdendasein zurückkehren, auch ihre Lichtkraft wieder mit (p. 285). Während das *ἀντίμιμον πνεῦμα* nur äusserlich der Seele anhaftet, gleichsam als Wächter für die schlechten Handlungen, befindet sich die Kraft innerhalb derselben. Das erstere binden die Archonten mit ihren Siegeln und Banden an dieselbe, damit es sie zwingt, ihre *πάθη* und *ἀνομίαι* zu jeder Zeit zu verrichten, auf dass dieselbe ihnen dient und in der *ὑποταγή* zu ihnen bleibt (p. 343 ff). Auf diese Weise verbleiben die Menschenseelen ihr Eigentum und werden nach dem Tode wieder in den Kosmos geschickt. Die Archonten, die Eltern der Seele (p. 341. 342), übergeben nun dieses mixtum compositum ihren 365 Liturgen, zugleich mit dem Befehl, diesen Typus in den Körper der Hyle des Kosmos zu legen, d. h. in den *ἀντίτυπος* (p. 345 [1]). Ihrem Befehle gemäss führen die 365 Liturgen die drei Teile: „Kraft, Seele und *ἀντίμιμον πνεῦμα*“ hinab zum Kosmos, aber unterwegs treffen sie die Archonten der Mitte, welche noch als viertes Element die *μοῖρα* (s. o.) hinzufügen. Darauf geht die Bekleidung der Seele mit dem *σῶμα ὑλικόν* der Archonten vor sich, d. h. die Ausgeburt ins leibliche Dasein. Die Liturgen der Sphära mischen alle vier Elemente, machen zwei Teile daraus und geben, wenn sie einen Mann und eine Frau im Kosmos gefunden haben, welche durch Zeichen kenntlich gemacht sind, einen Teil dem Manne und einen Teil der Frau in einer Nahrung des Kosmos, oder dem Hauche der Luft oder Wasser oder in irgend einem *εἶδος*, welches sie trinken [2]. Sobald dies geschehen ist, werden sie durch die Liturgen insgeheim gezwungen, mit einander in einer *συμφωνία* des Kosmos zu *συμφωνεῖν*, mögen sie auch noch so sehr von einander entfernt wohnen. Die Em-

---

[1] Die Seele des Menschen wird also präexistent gedacht, der irdische Körper ist nur die äussere Hülle, das vestimentum pelliceum (p. 150), der *χιτὼν δερμάτινος* (Genes. 3, 21) in den Excerpt. ex script. Theod. § 55 p. 982; schon Justin kämpfte gegen diese Auslegung in seinem *λόγος περὶ ἀναστάσεως* cf. Procopius v. Gaza comm. ad Genes. VII (bei A. Mai Class. auct. e Vat. codd. VI, p. 204).

[2] Genauere Angaben werden auf eine spätere Zeit verschoben.

pfängnis geht in der Weise vor sich, dass das im Manne befindliche ἀντίμιμον πνεῦμα zu dem Teile kommt, welcher dem Kosmos in der Hyle seines Körpers anvertraut ist, dieser stösst es (das ἀντ. πν.) in den Mutterleib der Frau, welches dem σπέρμα der κακία[1] anvertraut ist. Sofort gehen die 365 Liturgen[2] in den Leib, wohnen in ihm, führen beide Teile zu einander, nehmen das Blut aller Nahrung, welche die Frau essen und trinken wird, in Besitz und halten sich in ihr 40 Tage auf. Dann mischen sie das Blut der Kraft der τρυφαί in dem Mutterleibe und bauen während 30 Tage die Glieder nach dem Bilde des menschlichen Körpers, ein jeder eins von diesen. Ist der Körper fertig, so rufen die Liturgen in denselben zuerst das ἀντίμιμον πνεῦμα,

[1] Die Zeugung gilt schon als Sünde, dies ist die Lehre der meisten Gnostiker.

[2] Die Zahl von 365 Himmeln ist eine besonders dem basilidianischen System charakteristische Lehre, die noch den alten Zusammenhang mit der Astrologie deutlich zeigt, wie es schon Irenaeus bemerkt hat (Iren. I, 24, 7). Von ihm aus haben auch die späteren Valentinianer die Zahl aufgenommen (Epiph. haer. 31, 4), ebenso die „Gnostiker" (Epiph. haer. 26, 9). Sehr interessant aber ist die Stelle aus Epiph. haer. 24, 7 über Basilides: Εἶτα ἐντεῦθεν, φησί, καὶ ὁ ἄνθρωπος ἔχει τριακόσια ἑξήκοντα πέντε μέλη, ὡς ἑκάστῃ τῶν δυνάμεων ἀπονέμεσθαι ἓν μέλος. Ὅθεν καὶ ἐν τούτῳ πέπτωκεν αὐτοῦ ἡ ἐπινενοημένη καὶ νόθος διδασκαλία· ἐν γὰρ τῷ ἀνθρώπῳ ἔστι τξδ' μέλη. Statt ἐν lesen die meisten Herausgeber εἰ. Schwierigkeit bereitet die Ansicht des Epiph., dass der Mensch aus 364 Gliedern bestehe; daher hat Petavius εἰ in οὐ ändern wollen und τξδ' in τξέ „non esse 365 membra". Dies ist aber durchaus unstatthaft, weil dann der Rhythmus des Gedankens gestört würde, denn vorher heisst es: δεικνύντες δι' αὐτοῦ (sc. Ἀβρασάξ) τὸ ἔχειν τὸν ἐνιαυτὸν τριακοσίων ἑξήκοντα πέντε ἡμερῶν ἀριθμὸν κατὰ περίοδον. Πέπτωκε δὲ αὐτοῦ ὁ ληρώδης λόγος. Εὑρίσκεται γὰρ ὁ ἐνιαυτὸς τριακοσίων ἑξήκοντα πέντε ἡμερῶν καὶ ὡρῶν τριῶν. Daraus ist zu schliessen, dass die Behauptung von 364 Gliedern die Basilidianer widerlegen soll, oder dürfen wir hierin eine Ironie erblicken? Denn so weit mir bekannt, ist niemals eine derartige Ansicht im Altertum aufgestellt worden, nur Elias Thisbi soll nach Petavius 248 Glieder angenommen haben.

dann die Seele, in diese das *μῖγμα* der Kraft und ausserhalb von ihnen allen die *μοῖρα*. Sodann siegeln die Liturgen alle an einander mit den Siegeln, welche sie von den Archonten empfangen haben: den Tag, an welchem sie in der Frau wohnten, in die linke Hand des *πλάσμα*, in die rechte den Tag der Vollendung des Körpers, den Tag der Übergabe der Bestandteile von seiten der Archonten in die Mitte des Schädels, den Tag des Herausgangs der Seele aus den Archonten in den Schädel, den Tag, an welchem sie die Glieder gemischt und zu einer Seele getrennt haben, in den rechten Schädel, den Tag der Anknüpfung des *ἀντίμιμον πνεῦμα* hinten am Kopf, den Tag, an welchem sie die Lichtkraft in den Körper geblasen haben, in das Gehirn und in das Herz, die Zahl der Jahre des Lebens an die Stirn. Darauf übergeben die Liturgen das ganze *ἴδιον* der Siegel den *ἐριναῖοι* Archonten, die den Strafen vorgesetzt sind, jene wiederum ihren *παραλῆμπται*, damit diese die Zeit wissen, wann sie die Seele aus dem Körper führen sollen und wann die Geburt gewesen ist, auf dass sie ihre Liturgen senden, die der Seele folgen und Zeugnis für die begangenen Sünden ablegen.

Nach Erfüllung ihrer *οἰκονομία* weichen die Liturgen zurück, um ihr Geschäft von neuem zu beginnen. Bei der Geburt des Kindes ist in ihm das *μῖγμα* der Kraft, die Seele und das *ἀντίμιμον πνεῦμα* gering, gross dagegen die *μοῖρα*, welche den Menschen bis zu seinem Tode begleitet, und deren einzige Aufgabe darin besteht, für die Menschen den ihnen durch die Archonten der grossen *εἱμαρμένη* bestimmten Tod herbeizuführen. So sind in dem Menschen die Keime der bösen Natur angelegt, er steht ganz unter dem Einfluss der *εἱμαρμένη*[1]. In dem ersten Kindesalter[2] tritt die böse Natur noch nicht hervor, da das Unterscheidungsvermögen von Gutem und Bösem fehlt, aber da der Körper zu seiner Existenz und Fortentwicklung der Nahrung bedarf, so nimmt das hylische Element an Umfang zu, denn die Nahrung ist ein Produkt der Archonten und birgt die Sünde in sich. Infolge dessen werden die Kraft, die Seele und das *ἀντί-*

---

[1] Man erkennt hier deutlich den Einfluss der griechischen Vorstellung von *μοῖρα* und *εἱμαρμένη*.

[2] S. Harnack, Unters. etc. S. 75f.

μιμον πνεῦμα gross, und jede von diesen nimmt entsprechend seiner Natur wahr, die Kraft[1] forscht nach dem Lichte der Höhe, die Seele nach dem Topos der *δικαιοσύνη*, d. h. dem dreizehnten Äon, und das *ἀντίμιμον πνεῦμα* nach allen Schlechtigkeiten, Begierden und Sünden. Letzteres hat das Übergewicht, zwingt als Feind die Seele, fortwährend in Sünden zu wandeln, und reizt die *ἐριναῖοι* Liturgen, von den begangenen Sünden sorgfältig Notiz zu nehmen, um nach dem Tode gegen dieselbe Anklage erheben zu können. Denn selbst der Tod befreit den Menschen nicht von ihrer Knechtschaft, es kommen nämlich die *παραλήμπται ἐριναῖοι* (p. 227. 234. 235. 287 ff.), führen die Seele aus dem Körper und wandeln mit derselben drei Tage in allen Topoi, um ihr alle Äonen der Welt zu zeigen; das *ἀντίμιμον πνεῦμα* folgt ihren Spuren, während die Lichtkraft zur Lichtjungfrau zurückgeht.

Nach Verlauf dieser Zeit führen sie die Seele hinab zum Amente und zum Chaos — vorausgesetzt, dass sie nicht gleich in den untersten Strafort versetzt wird — und übergeben sie ihren Peinigern, sie selbst aber begeben sich wieder an ihr altes Geschäft. An ihrer Stelle wird nun das *ἀντίμιμον πνεῦμα* der *παραλήμπτης* der Seele, um sie wegen der begangenen Sünden anzuklagen und bestrafen zu lassen. Ist dies geschehen, so führt es sie nach oben zu dem Wege der Mitte, hier fragen die Archonten nach den Mysterien der *μοῖρα*; da sie dieselben nicht gefunden hat, wird sie bestraft. Zum Schluss bringt das *ἀντ. πν.* die Seele auf Befehl Jeû's vor den Richterstuhl der Lichtjungfrau; dieselbe erkennt sie als eine sündige Seele, teilt ihr die Lichtkraft mit, damit sie aufrecht stehen kann, und übergiebt sie einem ihrer *παραλήμπται*, der sie in einen Körper stösst, welcher der von ihr begangenen Sünden würdig ist (p. 281 ff.).

[1] Unverkennbar tritt an dieser Stelle die trichotomische Anlage des Menschen, wie sie sich insbesondere schroff in den valent. Systemen zu erkennen giebt, hervor, d. h. die Einteilung der Menschen in *πνευματικοί*, *ψυχικοί* und *χοϊκοί* (*ὑλικοί*), aber den fatalistischen Zug hat die P. S. vermieden, da sie allen Menschen dieselbe Naturanlage zuteil werden lässt, sie nähert sich mehr der christlichen Lehre, die die gesammte Menschheit der Erlösung teilhaftig werden lässt.

Ergänzend tritt das vierte Buch p. 379 ff. hinzu, wo uns in ısuistischer Weise und mit einem ganz katholischen Gepräge e Strafen der Seelen für bestimmte Sünden geschildert werden.

1) Das Schicksal eines Fluchers[1] ist, dass seine Seele in dem mente sechs Monate und acht Tage gepeinigt wird, ebenso im ıaos und von jedem Archonten des Weges der Mitte. Die ıngfrau richtet sie, übergiebt sie bei Wendung der Sphära[2] ren *παραλήμπται*, die sie in die Äonen der Sphära stossen. ie Liturgen der Sphära führen sie heraus zu einem unterhalb s Sphära befindlichen Wasser, wo sie von einem wallenden euer gereinigt wird. Dann giebt ihr Jaluha, der *παραλ.* des damas, den Lethetrank, und sie wandert in einen Körper, dessen erz beständig betrübt ist.

2) Schicksal eines beständigen Verleumders (*καταλαλῶν*). 'enn seine Zeit durch die Sphära vollendet ist, so holen ihn biuth und Charmon[3], die *παραλήμπται* des Ariel, aus dem örper, führen seine Seele drei Tage umher, um sie über die eschöpfe des Kosmos zu belehren, dann zum Amente zum Ariel, elcher sie 11 Monate 21 Tage peinigt, darauf zum Chaos zu ldabaoth und seinen 49 Dämonen, — jeder von diesen geisselt sie it feurigen Peitschen, quält sie in feurigen Flüssen und brolnden Flammenmeeren wiederum 11 Monate 21 Tage, — zuletzt den Archonten der Mitte; hier geschieht dasselbe wie oben.

3) Strafe eines Mörders. Seine Seele holen die *παραλήμπται* s Jaldabaoth, binden sie mit ihren Füssen[4] an einen pferdepfigen Dämon, der mit ihr drei Tage im Kosmos wandelt, hren sie zu den Örtern der Kälte und des Schnees, um drei

---

[1] In der vorhergehenden Lücke war, wie man auf Grund von 366 schliessen kann, das Schicksal eines Jähzornigen beschrieben.

[2] Hier zeigt sich wiederum die astrologische Grundlage, die ırstellung, dass die Sterne bei der Geburt des Menschen beteiligt ıd und auf ihn einwirken. cf. Clem. exc. ex scr. Theod. § 25. *ὑπ' :ίνων* (sc. *τῶν* 12 *ζωδίων*) *ἡ γένεσις διοικεῖται* cf. § 70. 71 und die ısichten eines Tertullian de anima c. 37 und Clemens Al. ecl. ex scr. ɔph. §. 50.

[3] Dies sind die vorher genannten *παραλήμπται ἐριναῖοι*.

[4] Die Seele wird also noch körperlich gedacht.

Jahre und 6 Monate gequält zu werden, dann zu dem Chaos des Jaldabaoth und seiner 49 Dämonen, darauf zum Chaos zu der Persephone und schliesslich zu den Archonten der Mitte. Die Lichtjungfrau lässt sie bei Wendung der Sphära in die äusserste Finsternis stossen, damit sie vernichtet werde.

4) Strafe eines Räubers. Nach seinem Tode führen die *παραλήμπται* des Adonis die Seele zum Amente des Ariel, wo sie 8 Monate 8 Tage und 2 Stunden gepeinigt wird, zum Chaos des Jald. und seiner 49 Dämonen und zum Wege der Mitte. Bei der Palingenesie wird sie in den Körper eines Lahmen, Krüppels oder Blinden gestossen.

5) Das Schicksal eines Hochmütigen. Die *παραλ.* des Ariel bringen die Seele zum Amente des Ariel, der sie 20 Monate straft, etc.

6) Schicksal eines Lästerers. Seine Seele führen die *παραλ.* des Jaldabaoth, binden seine Zunge an einen grossen pferdeköpfigen Dämon, bringen sie nach dem Ort der Kälte und des Schnees zu elfjähriger Pein, zum Jaldabaoth und sofort in die äusserste Finsternis, in der die Seele verzehrt wird.

7) Ganz dieselbe Strafe erleidet die Seele eines Päderasten, die im Chaos während 11 Jahre durch Feuerflüsse und Pechmeere, die mit schweineköpfigen Dämonen angefüllt sind, gequält wird und sodann in die äusserste Finsternis gelangt.

8) Die härtesten Qualen warten einer bestimmten Sorte Menschen[1] wegen ihrer exorbitanten Unsittlichkeit, denn sie werden ohne Gnade zu der äussersten Finsternis gebracht, an einen Ort, in dem kein Erbarmen noch Licht herrscht, sondern Heulen und Zähneklappern[2].

Sehr bezeichnend für den ethischen Standpunkt der P. S. ist der Umstand, dass sie zwischen groben und leichten Sündern unterscheidet und in ausgleichender Gerechtigkeit den ersten ewige Verdammnis, den letzteren[3] nur vorübergehende Strafen zu-

[1] cf. Harnack, Unters. etc. S. 68f.

[2] Man vergleiche die neutestamentliche Vorstellung von der Hölle Matth. 8. 12 etc.: *οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐξελεύσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.*

[3] Dies ist auch die Ansicht der orthodoxen Kirchenlehrer.

erkennt; in dieser Beziehung hat sie ihre Ethik streng durchgeführt, da uns auch in dem dritten Buche[1] dieselbe rigorose Haltung entgegentritt.

c. Die Unterwelt.

Aus den eben angeführten Erörterungen wird schon deutlich geworden sein, dass diese Gnostiker ihre Unterwelt wieder in drei Regionen zerfallen lassen: Amente, Chaos und äusserste Finsternis. Zugleich ersieht man den unglaublichen Synkretismus, den sie beim Ausbau ihres phantastischen Systems zu Hilfe nahmen. Ein Ort der Qual konnte ihnen nicht genügen; aber woher sollte man die zwei übrigen nehmen? Ohne viel Skrupel benutzte man die Nomenklatur der Unterwelt aus den verschiedenen Völkern, ohne sich bewusst zu sein, dass dies nur verschiedene Namen für einunddieselbe Sache sind. So stellte man den Amente der Ägypter, das Chaos der Griechen und das *σκότος τὸ ἐξώτερον* der Juden unvermittelt neben einander.

Im Amente herrscht Ariel (p. 255 f. 380. 383) mit seinen *παραλήμπται* und Strafgeistern; ein Ort, der durch Feuerströme und Flammenmeere furchtbar ist (p. 255 f.); das hier befindliche Feuer ist neunmal gewaltiger als das im Kosmos (p. 324).

Schon furchtbarer ist das Feuer im Chaos oder im „grossen Chaos“ (p. 324), in welchem Jaldabaoth mit seinen 49 Dämonen herrscht (p. 257. 380. 382. 383. 385). Derselbe ist ein Archon mit Löwengesicht, dessen eine Hälfte Flamme, dessen andere Hälfte Finsternis ausmacht (p. 47), neben ihm steht wahrscheinlich als weibliches Gegenbild die Persephone; ob auch Adonis, ist fraglich, vielleicht gehört dieser zum Amente. In diesem Orte sind schreckliche Feuerströme, Flammen- und Pechmeere, die mit drachen- und schweineköpfigen Dämonen angefüllt sind. Auch Jaldabaoth hat seine *παραλήμπται* (p. 382. 385) und Liturgen (p. 257).

Der Ort der Verdammnis ist die „äusserste Finsternis“ (p. 318 319 etc.), der „grosse Archon mit dem Drachengesicht, welcher die Finsternis umgiebt“ (p. 385. 258). Derselbe wird p. 319 f. genauer beschrieben: Dieser Drache hat nämlich seinen Schwanz

[1] cf. Harnack s. o. S. 67 f.

in seinem Munde, der sich ausserhalb des ganzen Kosmos befindet und diesen ganz umgiebt. In ihm befinden sich zwölf *ταμιεῖα* als Topoi der *κρίσεις*, in jedem derselben ist ein Archon. Der Archon des ersten *ταμ.* hat ein Krokodilsgesicht[1] (cf. p. 257), mit seinem authentischen Namen *ενχθονιν* genannt; aus seinem Munde kommen Frost, Staub, Kälte und alle Krankheiten; seinen Schwanz hat er im Munde. Der Archon des zweiten *ταμ.*: *χαραχαρ* hat ein Katzengesicht, *αρχαρωχ* im dritten *ταμ.* ein Hundegesicht, *αχρωχαρ* im vierten *ταμ.* ein Schlangengesicht, *μαρχουρ* im fünften *ταμ.* hat das Gesicht eines schwarzen Stieres, *λαμχαμωρ* im sechsten *ταμ.* das eines Bergschweines, *λουχαρ* im siebenten *ταμ.* das eines Bären, *λαραωχ* im achten *ταμ.* das eines Geiers, *αρχεωχ* im neunten *ταμ.* das eines Basilisken; im zehnten *ταμ.* befinden sich viele siebenköpfige Drachen, ihr Oberhaupt heisst *ξαρμαρωχ* ebenso befinden sich im elften *ταμ.* viele katzenköpfige Archonten, jeder hat sieben Köpfe, ihr grosses Oberhaupt ist *ρωχαρ*; im zwölften *ταμ.* sind sehr viele Archonten mit sieben Hundeköpfen, der Herrscher ist *χρημαωρ*. Ein jeder von diesen im Drachen befindlichen Archonten hat stundenweise einen Namen und wechselt auch stundenweise sein Gesicht, aber, obwohl diese Namen verschieden sind, bilden doch alle ein Ganzes, denn sobald man einen Namen nennt, nennt man sämmtliche Namen. Ein jedes *ταμ.* hat ein Thor, welches nach oben hin geöffnet ist, an jedes derselben hat Jeû einen Engel der Höhe als Wächter aufgestellt, damit nicht der Drache nebst seinen Archonten die Weltordnung durch seine Unbändigkeit vernichte. Auch an dieser Stelle erkennen wir klar die astrologische Grundlage, denn der Drache mit seinen zwölf *ταμιεῖα* ist nichts weiteres als die zwölf Stunden der Nacht. Dies bestätigt p. 335, denn wenn die Sonne scheint, so bedeckt sie die Finsternis des Drachen, geht sie aber unter, so verschleiert der Drache die Sonne, und der Hauch der Finsternis

[1] Auch in dem ophitischen System, welches uns Orig. cont. Cels. VI, c. 30 schildert, treten uns Dämonen mit Tierköpfen entgegen: Michael der löwenförmige, Suriel der stierförmige, Raphael der schlangenförmige, Gabriel der adlerförmige, Thauthabaoth der bärenförmige, Erataoth der hundsköpfige, Thaphabaoth oder Onoel der eselsköpfige. cf. Orig. l. c. VII, 40.

dringt wie ein Rauch in der Nacht in die Welt ein; daher könnte der Kosmos, sobald die Sonne ihre Strahlen einziehen würde, die Finsternis des Drachen in seiner wahren Gestalt nicht ertragen, sondern müsste sogleich untergehen.

Diese drei Straförter gehören nicht mehr der transcendenten Welt an, sie müssen vielmehr unterhalb oder den Kosmos ringsum umgebend gedacht sein. Über den Ursprung der Höllengeister können wir nichts Genaueres sagen, da merkwürdiger Weise nirgends davon die Rede ist. Betrachtet man aber das vierte Buch, so wird man mit Bestimmtheit behaupten können, dass diese Wesen ursprünglich im Universum noch nicht bestanden haben, erst der Abfall der Engel hat sie an diesen Ort versetzt, da sie wahrscheinlich die schlimmsten unter allen waren. Dies geben uns die beiden Bücher Jeû an die Hand, da denselben noch gar nichts von diesen schrecklichen Regionen bekannt ist, ja Jaldabaoth noch in der Äonenwelt ansässig ist. Nur auf einem einzigen Blatte, welches auf Grund unserer obigen Erörterungen ursprünglich mit keinem der beiden gnostischen Werke in Zusammenhang gestanden hat, finden wir eine Erwähnung der Archonten der Mitte und zwar nur auf der verso-Seite des betreffenden Blattes (P. 88). Leider ist dieselbe sehr lückenhaft überliefert, nur so viel erkennt man, dass die Seele, um von den furchtbaren Qualen befreit zu werden, den Verderben bringenden Gewalten der Mitte das Mysterium ihrer Furcht[1] giebt. So giebt sie einem Archonten, — sein Name ist nicht erhalten —, welcher sie raubend hinweggetragen hat[2], das Mysterium der Furcht *χαριηρ*; dann gelangt sie zu der Taxis der Paraplex, die auf dem Wege der Mitte ausgebreitet ist — ein weiblicher Archon wie in der P. S. s. o. —, das Mysterium ihrer Furcht ist *αχρω*.... darauf zum Typhon[3] (ebenfalls in der P. S. s. o.). Von hier aus

---

[1] In derselben Weise heisst es P. S. p. 294: „Wenn die Seele zu dem Topos der Archonten des Weges der Mitte kommt, dann treten die Archonten des Weges der Mitte vor sie in sehr grosser Furcht, und die Seele giebt ihnen das Mysterium ihrer Furcht."

[2] Derselbe Ausdruck „*στερεσίμως* auferre" wird p. 262 bei den Archonten der Mitte gebraucht.

[3] Der im Text verstümmelte Name muss m. E. zu Typhon ergänzt werden.

raubt sie Jachthanabas (cf. P. S. s. o.), derselbe ist ein gewaltiger Archon, der von Zorn angefüllt ist und der διάδοχος[1] des Archon der äusseren Finsternis genannt wird. Das Mysterium seiner Furcht ist αυηρυεβρωαθρα.

Damit hört das Verständnis des Textes auf, aber wir haben erkannt, dass dieses Blatt viel näher steht der P. S. als den beiden Büchern Jeû. Zugleich muss uns auch klar werden, durch welchen Umstand dieses Blatt in den Kodex Brucianus gekommen ist, nämlich, um es kurz zu sagen, dadurch, dass es als ein Fragment aus einem Werke einunddderselben Sekte von dem Sammler der Aufbewahrung für würdig gehalten wurde.

Der Mensch hat also jegliche Selbständigkeit verloren, er ist als Kind der Archonten diesen ganz zugethan, seine sittliche Freiheit ist dahin, seine Seele, in diesen verabscheuenswerten Körper gefesselt und eingekerkert, steht unter der „dira necessitas" oder εἱμαρμένη; trotz des höheren Lichtfunkens kann sie sich ihrer Fesseln nicht entledigen und ist daher rettungslos dem Verderben preisgegeben, wenn nicht Hülfe von einer höheren Macht naht. Welchen nachteiligen Einfluss eine solche Weltanschauung auf das sittliche Leben haben musste, lehrt die Geschichte des Gnosticismus selber und hat von allen Seiten die heftigste Polemik hervorgerufen.

Freilich suchten die Gnostiker ihren pessimistischen Standpunkt in Bezug auf die Menschenseele dadurch zu mildern, dass sie aus der griechischen Philosophie[2] die Lehre von der Seelenwanderung entnahmen; dies kehrt auch in der P. S. wieder. Denn nicht ewig wird die sündige Seele wegen ihrer Vergehen von den verschiedenen Gewalten gepeinigt, vielmehr gelangt sie nach bestimmter Zeit zu der Lichtjungfrau, der κριτής, wird zu

[1] Auch nach Lehre der P. S. ist Jachthanabas (p. 360) der Beherrscher der fünften und letzten Taxis; bei dieser Übereinstimmung können wir schliessen, dass der an erster Stelle angeführte Archon die Hecate oder Ariuth gewesen ist.

[2] Diese hat die Lehre der aegypt. Religion entnommen, aber vergeistigt; Iren. II, 33, 2 ist im Irrtum, wenn er Plato als den Urheber der Lehre von der Seelenwanderung hinstellt „qui et primus sententiam hanc introduxit", dies waren vielmehr die Pythagoräer.

der Metensomatose [1] verurteilt und von den *παραλήμπται* in einen ihres früheren Lebens würdigen Körper [2] gestossen (p. 286. 323 etc.), um ein neues Leben beginnen zu können und der hohen Gnadengüter teilhaftig zu werden. Diese *μεταβολή*, *μεταγγισμός*, *μετεμψύχωσις* oder *ἐνσωμάτωσις* dauert eine bestimmte Anzahl von Wiederholungen; ist aber auch diese Gelegenheit verscherzt, so giebt es kein Mittel mehr, die Seele ihrem Verderben [3] zu entreissen, ohne Gnade wird sie in die äusserste Finsternis gestossen (p. 319. 323. 324 etc.), um am Tage des Gerichts vernichtet zu werden (p. 259), ein Schicksal, welches auch den groben Sündern zuteil wird (p. 258. 382. 385. 386). Seine Seelenwanderung findet der biedere Gnostiker auch von Jesus in Matth. 5, 25 sq. (Luc. 12, 58 sq.) gelehrt (p. 296). Merkwürdigerweise berief sich auf dieselbe Stelle Carpocrates [4] cf. Irenaeus I, 25, 4 (Iren. II, 33, 1) Epiph. 27, 5: *φασὶ γάρ, δεῖ πάντως πᾶσαν χρῆσιν τούτων ποιεῖσθαι, ἵνα μὴ ἐξελθοῦσαι καὶ ὑστερήσασαί τινος ἔργον, τούτου ἕνεκα καταστραφῶσιν εἰς σώματα πάλιν αἱ ψυχαὶ εἰς τὸ πρᾶξαι αὖθις ἃ μὴ ἔπραξαν. Καὶ τοῦτό ἐστι, φασίν, ὅπερ ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ εἶπε διὰ παραβολῆς ὅτι „ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου, ἐν ᾧ ἧς ἐν τῇ ὁδῷ μετ' αὐτοῦ καὶ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ,*

---

[1] Von derselben sind nach p. 248 die bösen Wesen der oberen Regionen ausgeschlossen.

[2] Die Lehre der Aegypter, dass die Seele nach dem Tode zur Läuterung durch Tierleiber wandern müsse, ist nicht ganz aufgegeben, denn aller Wahrscheinlichkeit nach wird der Verfasser bei den Worten: „die *παραλ.* bringen mit ihr drei Tage zu, indem sie dieselbe über die Geschöpfe des Kosmos belehren" auch daran gedacht haben.

[3] Freilich hat auch diese Härte die P. S. zu vermeiden gesucht cf. Harn. Unters. etc. S. 72 f.

[4] Schon Simon Magus muss eine Seelenwanderung behauptet haben, wie aus seiner Lehre von der Helena hervorgeht cf. Iren. I, 23, 2. Tertull. de anima cap. 36. Epiph. haer. 21, 2. Ausser den andern Gnostikern haben sich dieser Lehre auch die Manichäer angeschlossen cf. Epiph. haer. 66 passim. und Toll. Insign. Itin. Ital. 1696, p. 144 ff., doch vergleiche Kessler „Mani" S. 362 Anm. 2.

μή πως ὁ ἀντίδικος παραδῷ σε τῷ κριτῇ, καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ, καὶ ὁ ὑπηρέτης βάλλῃ σε εἰς φυλακήν. Ἀμὴν, ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν, ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην“ [1] *... καί φασιν εἶναι τὸν ἀντίδικον ἐκεῖνον τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων ἀγγέλων ἕνα, καὶ εἰς αὐτὸ τοῦτο κατεσκευάσθαι, εἰς τὸ ἀπάγειν τὰς ψυχὰς πρὸς τὸν κριτήν, τὰς ἐντεῦθεν ἐξερχομένας ἐκ σωμάτων ... παραδίδοσθαι δὲ ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος τῷ ὑπηρέτῃ ... εἰς τὸ φέρειν τὰς ψυχὰς πάλιν καὶ εἰς σώματα καταγγίζειν διάφορα ... φασὶ γὰρ εἶναι τὴν φυλακὴν τὸ σῶμα* etc. Auch hier dieselbe allegorische Methode, wie wir sie in der P. S. finden.

Auch Basilides [2] schloss sich der Idee der Seelenwanderung an und berief sich zur Stütze seiner Ansicht auf Paulus Röm. 7, 9 cf. Origenes comment. in epist. ad Romanos lib. V. „Sed haec Basilides non advertens de lege naturali debere intelligi, ad ineptas et impias fabulas sermonem Apostolicum traxit, et in *μετενσωμα-*

---

[1] Carpocrates hat in sein Lehrsystem sehr viele platonische Gedanken aufgenommen (Kommunismus); so hat er auch seiner Lehre von der Seelenwanderung eine echt platonische Grundlage gegeben, dass nämlich die Seele schon auf Erden sich ihres göttlichen Ursprungs erinnern und alle Stufen des Daseins durchlaufen müsse, um zu Gott zurückkehren zu können. Mag nun Carpocrates und sein Sohn Epiphanes diese Lehre noch in ihrer rein geistigen Seite entwickelt haben (dies ist fraglich), so haben seine Anhänger es libertinistisch ausgelegt, daher Useners Bemerkung (Weihnachtsfest S. 110 Anm. 9), dass Iren. die Lehre „boshaft entstellt und Epiph. die übliche Stinkbrühe hinzugegossen“, durchaus unberechtigt ist.

[2] Ebenso die Ophiten Orig. c. Celsum VI, cap. 21 und Marcion u. A. cf. Clemens Al. Strom. 3, 3 p. 516; 4, 12 p. 601; 6, 4 p. 757. Epiph. haer. 42, 4 und haer. 42 p. 602 (Öhler) *ἔλεγχ. κδ'*: *νομίζει δὲ ὁ ἐλεεινὸς οὗτος ἅμα τοῖς οὕτω φρονοῦσιν ὅτι ἡ αὐτὴ ψυχὴ ἐν τοῖς ἀνθρώποις καὶ ζώοις ὑπάρχει. Τοῦτο γὰρ παρὰ πολλαῖς τῶν πεπλανημένων αἱρέσεων μάτην ὑπολαμβάνεται. Καὶ γὰρ καὶ Οὐαλεντῖνος καὶ Κολόρβασος, Γνωστικοί τε πάντες καὶ Μανιχαῖοι, καὶ μεταγγισμοὺς εἶναι ψυχῶν φάσκουσι, καὶ μετενσωματώσεις τῆς ψυχῆς τῶν ἐν ἀγνοίᾳ ἀνθρώπων.* Man beachte an allen diesen Stellen den Gebrauch von *μεταγγισμός* wie in der P. S.

τώσεως dogma, id est, quod animae in alia atque alia corpora transfundantur, ex hoc Apostoli dicto conatur adstruere. Dixit enim, inquit, Apostolus, quia ego vivebam sine lege aliquando, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis [1]. Einige Basilidianer deuteten auf die Seelenwanderung die Vergeltung der Sünden bis ins dritte und vierte Glied cf. Clemens Alex. Exc. ex script. Theod. § 28 p. 976: *Τὸ „θεὸς ἀποδιδοὺς ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν τοῖς ἀπειθοῦσι" φασὶν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου κατὰ τὰς ἐνσωματώσεις.*

Auch noch in anderer Beziehung wird die Freiheit des Menschen durch die Archonten beschränkt, nämlich dadurch, dass sie sich ihm gegenüber als die Götter kundgeben, denen er seine Anbetung zuteil werden lassen müsse, ohne ihm eine Ahnung von der Existenz eines höheren Wesens zu geben. Zu diesem Zwecke haben gewisse Engel [2], die einen Fehltritt begangen hatten, die Mysterien der Äonen, d. h. die Magierkünste zu den Menschen gebracht (p 25. 27. 29. 31), und infolge dessen war die Religion der vorchristlichen Menschen ein Sterndienst, verbunden mit Magie und Wahrsagerei. In diesen Gedanken ist klar das Urteil niedergelegt, welches der Verfasser der P. S. von seinem gnostischen Standpunkt aus über den religiösen Wert des Heidentums [3] fällte; wir sind ihm dafür um so dankbarer, als wir aus den übrigen gnostischen Sekten nur sehr un-

---

[1] Hier also ist noch die ältere Vorstellung benutzt worden.

[2] Dieselbe Lehre vertritt das Buch Henoch bei Georgios Synkellos Chron. p. 22. (Dillmann, Das Buch Henoch S. 83): *ἔτι δὲ καὶ ὁ πρώταρχος αὐτῶν Σεμιαζᾶς ἐδίδαξεν εἶναι ὀργὰς κατὰ τοῦ νοὸς καὶ ῥίζας βοτανῶν τῆς γῆς. ὁ δὲ ἑνδέκατος Φαρμαρὸς ἐδίδαξε φαρμακείας, ἐπαοιδίας, σοφίας καὶ ἐπαοιδῶν λυτήρια· ὁ ἔνατος ἐδίδαξεν ἀστροσκοπίαν· ὁ δὲ τέταρτος ἐδίδαξεν ἀστρολογίαν· ὁ δὲ ὄγδοος ἐδίδαξεν ἀεροσκοπίαν· ὁ δὲ τρίτος ἐδίδαξε τὰ σημεῖα τῆς γῆς· ὁ δὲ ἕβδομος ἐδίδαξε τὰ σημεῖα τοῦ ἡλίου· ὁ δὲ εἰκοστὸς ἐδίδαξε τὰ σημεῖα τῆς σελήνης· πάντες οὗτοι ἤρξαντο ἀνακαλύπτειν τὰ μυστήρια ταῖς γυναιξὶν αὐτῶν καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν.* cf. Dillmann, Buch Henoch **8**, 3. **9**, 6. 7. **10**, 7. **16**, 3.

[3] Sehr viele interessante Ansichten darüber bieten die Pseudoclementin. Homilien IV—VI, VIII—IX und sonst.

sichere und geringfügige Nachrichten besitzen, die uns ihren Standpunkt zum Heidentum näher charakterisieren. Die Vernichtung dieses unheilvollen Treibens der Archonten ist das erste grosse Werk des erhöhten Jesu; er hat die Himmelssphären in andere Bahnen gebracht, so dass die Wahrsager aus ihnen ihre Künste nicht mehr schöpfen können, wie Jesaia 19, 1. 3. 12 geweissagt hat (p. 27). Aber es war der Dämonenkult und die Sterndeuterei zu fest mit der alten Kultur verbunden, um diese Stücke des Volksglaubens ohne weiteres über Bord zu werfen. So ist auch Christus kein unbedingter Feind der Astrologie, er hat vielmehr das Mysterium der Magie des dreizehnten Äons[1] auf Befehl des ersten Mysteriums bestehen lassen und ist der festen Überzeugung, dass die Anrufungen von Erfolg gekrönt sein werden; ja derjenige, welcher den jetzigen Gang der zwölf Äonen bemerkt, wird nach wie vor ihre ἀποτελέσματα mit Bestimmtheit wissen. Man erkennt auch aus dem Umstande, dass das Verhältnis zur Magie so eingehend behandelt wird (p. 25—33), das Interesse, welches für diese Dinge in unserm gnostischen Kreise herrschte; wissen wir doch, dass die Astrologie und Magie von Simon Magus an in den gnostischen Kreisen eine grosse Rolle spielten; zugleich lernen wir daraus, dass die P. S. kein Produkt des aufstrebenden Gnosticismus sein kann, da sie sich vom Volksaberglauben schon weit entfernt hat. Diese Stellung tritt deutlich im Lasterkatalog hervor, in dem gleich an zweiter, dritter und vierter Stelle die Anbetungen der Archonten[2] verboten werden, noch merklicher aber dadurch, dass die Totenauferweckungen und Krankenheilungen[3] als Werkzeuge der Archonten angesehen werden. Auch im zweiten Buche Jeû (P. 57) wird geboten, „nicht den Namen der Archonten noch den Namen ihrer Engel um irgend eine Sache anzurufen"; ὀνομασίαι sind also Teufelswerke.

---

[1] Dies ist der τόπος der δικαιοσύνη, in dem das psychische Element herrscht. Es wäre wohl die Behauptung nicht zu kühn, hierin eine Anspielung auf das Christentum zu erblicken.

[2] cf. Harn. Untersuch. etc. S. 67.

[3] cf. Harn. l. c. S. 73 ff.

Allgemeines über das System.

Bevor wir von dem System scheiden, müssen wir noch einen kurzen Rückblick auf die in ihm enthaltenen Ideen werfen.

Betrachtet man das Ganze, so weiss man im ersten Augenblick nicht, ob man mehr den philosophischen Geist oder die himmelstürmende Phantasie bewundern soll. Von einer wirklichen philosophischen Spekulation kann freilich nicht die Rede sein, werden doch die einzelnen Begriffe in eine Menge von mythenhaften Gestalten, die ein wirkliches Leben führen, umgesetzt. Dies ist ein charakteristisches Merkmal aller gnostischen Systeme; es zeigt nur zu deutlich, wie wenig produktive Kraft das abstrakte Denken in der damaligen Zeit entwickeln konnte. Man betrachte nur den Neuplatonismus, welch' einen weiten Abstand bekundet er von dem reinen Platonismus! Die Zeiten haben sich gewaltig geändert, der orientalische Geist hat seinen siegreichen Einzug in die griechisch-römische Welt gehalten, die üppige orientalische Phantasie hat sich mit dem kalten Verstande vermählt und aus ihrer Vermählung ist ein wunderbares Kind geboren, von dem man nicht behaupten kann, ob es dem Vater oder der Mutter ähnlicher ist. Dies ist der neue Zeitgeist, der uns in zwei mächtig emporstrebenden Erscheinungen, in dem Gnosticismus und Neuplatonismus, entgegentritt, zwei Erscheinungen, die gleich bei ihrer Geburt, da sie einer unnatürlichen Verbindung entstammten, den Stempel des schnellen Siechtums an der Stirn trugen; war doch schon einem edleren Spross die herrliche Siegespalme zuerteilt worden, der darum auch kräftigere Wurzeln schlagen konnte. Aber seine beiden Nebenbuhler waren eine geschichtliche Notwendigkeit, denn erst im heissen Kampfe mit diesen Gewaltigen sollte sich der Jüngling zum Manne entfalten, im heftigen Ringen mit ihnen sollte er sich seiner selbst bewusst werden, sollte die erprobten Waffen der Gegner in seine Rüstkammer heimführen, um sie in Zukunft für sich selber verwerten zu können. Denn wer wird ableugnen können, dass die Grosskirche die herrlichsten Schöpfungen derselben in sich aufgenommen und sich mit ihnen geschmückt hat, nachdem sie ihre Feinde zu Grabe getragen?

Die gnostischen Systeme verdienen kaum den Namen eines Systems, da wir etwas anderes mit diesem Begriffe zu bezeichnen

pflegen, vielmehr gleichen sie erhabenen Dichtungen, die vom orientalischen Geiste ersonnen sind; sie gleichen einem grossen Drama, welches sich aber nicht auf den Brettern der Bühne, sondern in dem ganzen Universum abspielt. Gott hat Wesen, die seine unendliche Machtfülle darstellen, aus sich hervorgehen lassen, aber einige derselben haben das schützende Vaterhaus verlassen, sind, auf ihre eigene Kraft vertrauend, in die Ferne gegangen, um aus sich selber neue Welten und Geschöpfe, die ihnen unterthan sind, entspriessen zu lassen. Auf diese Weise ist die Erde entstanden, auf der als das vornehmste Geschöpf der Mensch wandelt. Aber derselbe ist zugleich das unglücklichste Wesen, er wird gepeinigt und geknechtet, kann sich aber durch sich selber nicht aus den schrecklichen Banden befreien. Darum sucht der Urvater den verlorenen Sohn zu retten, aber dieser ist für ewig abgefallen; jetzt sendet er den Erlöser aus, um die Kinder und Enkel des ungeratenen Sohnes aus der Knechtschaft zu entführen und sie in seinen Schoss aufzunehmen. Die Ankunft jenes Erretters ist der Kulminationspunkt des ganzen Dramas, welches sich von nun an auf Erden abspielt, dessen Abschluss die Vernichtung der feindlichen Weltmächte und die Heimkehr der bis dahin Gefangenen bildet. Dieses Sujet liegt allen Gnostikern vor; nur ist es von jedem seinem Geiste gemäss verschieden bearbeitet worden, darum kehren auch in den so mannigfaltigen Systemen stets dieselbe Scenerie, stets dieselben Grundgedanken wieder.

Unsere vorliegenden Werke können nicht mehr in der Blütezeit des Gnosticismus entstanden sein, denn damit würde man nicht in Einklang bringen können, dass die Zahl der Nebenpersonen geradezu in das Ungeheure gewachsen ist, während dies, soviel wir unsern anderweitigen Quellen entnehmen können, in den älteren Stadien seiner Entwicklung nicht der Fall war. Wir müssen die spielende Phantasie, welche die Namen so vieler Figuren ersinnen konnte, bewundern; noch mehr aber sind wir darüber erstaunt, wie überhaupt der Verfasser diesen ungeheuren Apparat in Bewegung setzen konnte, ohne sich bei der Komposition in grössere Widersprüche zu verwickeln. Auf der andern Seite können wir nur unser lebhaftes Bedauern aussprechen, dass soviel Scharfsinn zur Erfindung dieses „systematischen Unsinns“ aufgewendet ist. Freilich wird es, um den Gnostikern gerecht zu werden, nötig sein, uns die damals herr-

schende Weltanschauung zu vergegenwärtigen. Der Mensch war zum Bewusstsein seines höheren Ich's gelangt, dabei hatte er die Unzulänglichkeit dieses Kosmos, das in ihm herrschende Elend erkannt und war von Ekel gegen seinen irdischen Körper und die ihn umgebende Welt erfüllt. Was Wunder, wenn er darüber nachzudenken begann, wie dieser Äon entstanden, in welchem Verhältnis derselbe zum höchsten Urwesen stehe! Kein spekulatives Interesse, kein besonderer Kitzel, wie man es oft behauptet, hat ihn zur Aufstellung eines Weltsystems getrieben, vielmehr sein tiefes Sündengefühl, seine Erkenntnis der bösen Natur im Menschen. Er konnte nicht fassen, wie dieser Äon ein Werk des vollkommenen Urwesens sein könnte, in dem das Böse belohnt, das Gute bestraft würde. Man lese nur die ergreifende Episode aus Valentin's Leben[1], dann wird man über ihn und die Gnostiker ein gerechteres Urteil fällen. — Um nun alle diese Gegensätze vermitteln zu können, nahm man zu einem Gedanken Zuflucht, der damals die spekulativen Geister beherrschte, d. h. zu der Emanationstheorie[2]. Dieselbe ist die Signatur aller gnostischen Systeme, das Hauptdogma der gnostischen Lehre; eine Evolutionstheorie ist mit dem Wesen des Gnosticismus unvereinbar, würde ihm geradezu ins Gesicht schlagen, darum müssen wir eine Darstellung, wie sie uns Hippolyt Philos. VII, 14 vom Basilidianischen System[3] giebt, als eine durchaus unhaltbare hinstellen.

Diese Emanationstheorie tritt uns sehr deutlich in den hier vorliegenden Werken entgegen. An der Spitze des gesammten Universums steht ein einziges unnennbares Wesen, der Urgrund, der, aus einer Menge vollkommener Attribute zusammengesetzt,

---

[1] cf. Grabe Spicileg. ss. Patr. ut et haeret. saec. II, p. 55.

[2] Ritter: „Über die Emanationslehre". Abhandlungen der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen Bd. 3 S. 243 ff.

[3] Jacobi: Basilidis philos. gnostic. sententias ex Hippolyti libro nuper rep. etc. Berol. 1852; derselbe: Zeitschr. f. Kirchen-Gesch. Bd. I. Heft 4. S. 481—544. Uhlhorn: Das basilid. System mit bes. Rücksicht auf die Angaben des Hippolyt. Götting. 1855. Hilgenfeld: Tüb. theol. Jahrbb. 1856 I S. 36 f. und Zeitsch. f. wiss. Theol. Jahrg. 21. 1862. IV. S. 452 f. und ebdas. 1878. II. S. 228—250 etc.

ganz in dem Gedanken seines Ich's aufgeht. Aber dieses ewige absolute Wesen unterliegt selbst wieder einer Naturnotwendigkeit, da es erst durch die Realität von andern neben ihm existierender Wesen zum Bewusstsein seiner selbst gelangen kann. Auf diese Weise tritt aus ihm die Idee zu eigener Existenz, der Uräon entäussert sich eines Teils seiner Machtfülle; von ihm gehen eine Reihe Äonen aus, von denen jeder für sich die ewige Gottheit abspiegelt. Aber in der Entfaltung des Absoluten liegt schon die Negation seiner eigenen Natur, denn wie in der Gestirnswelt sich mit dem Grad der Entfernung auch die Abhängigkeit von einander vermindert, so verlieren auch die Lichtgeister, je weiter sie sich vom Urquell entfernen, an Vollkommenheit ihres Wesens. Eine notwendige Folge davon ist, dass fremdartige, materielle Bestandteile eindringen, bis schliesslich das böse Prinzip [1] in Einigen die Oberhand gewinnt. Dies ist der Demiurg und seine Genossen, oder, wie hier, der Sabaoth Adamas und sechs Äonen, deren Werk die Schöpfung dieser hylischen Welt ist. So läuft die ganze Betrachtungsweise der Gnostiker auf die Statuierung eines mehr oder minder schroffen Dualismus, eines fortwährenden Antagonismus zweier feindlichen Mächte, des höchsten Urwesens und der Weltmächte hinaus, ein Kampf, der auf der Welt zum Austrag kommt. Denn der Mensch, die letzte Kette in der langen Entwicklung, soll den Weltmächten entrissen, für die höhere Welt gewonnen werden; daher bricht durch die Herabkunft des Erlösers in der Geschichte der gesammten Weltentwicklung eine Katastrophe herein; das Reich der Planetenmächte wird vernichtet, der Mensch wird der Gnade und Erlösung teilhaftig. In diesem Punkte tritt das religiöse Bewusstsein des Gnostikers in den Vordergrund, nämlich die Idee der Erlösung. Von diesem Gesichtspunkte aus erkannte er das Christentum als die einzig wahre und absolute Religion an, sah in Jesus seinen Erlöser von den Banden der Materie und Sünde, aber, zu sehr befangen in seinen kosmologischen Ideen, suchte er dieselben in das Christentum hineinzutragen, betrachtete die rein religiösen Gegensätze als Gegensätze kosmischer Gewalten, stellte den Erlöser in den Dienst des Gott-Weltprozesses und versetzte dadurch

[1] Einige Gnostiker nahmen eine ewige Existenz der Hyle an.

der Eigentümlichkeit der christlichen Religion den Todesstoss. Darum können wir die heftige Polemik der Kirchenväter begreifen, die die schönsten und wertvollsten Güter in diesem Kampfe zu vertheidigen hatten, wenn nicht an die Stelle des überlieferten Evangeliums ein ganz neues gesetzt werden sollte.

B. Soteriologie.

a. Der präexistente Erlöser.

Eins der interessantesten Kapitel innerhalb der gnostischen Lehren ist ohne Zweifel ihre Ansicht über die Person Christi. Auf diesem Gebiete hat der Gnosticismus seine ganze schöpferische Kraft bewiesen, und man kann nicht leugnen, dass er die Fragen, welche in den späteren Jahrhunderten zu den heftigsten Streitigkeiten und Spaltungen führten, zum ersten Male angeregt und dogmatisch behandelt hat. Es wäre dies wohl noch ein Kapitel, welches einer besonderen Monographie würdig wäre [1].

Dasjenige Wesen, durch welches der Erlösungsprozess vollführt wird, ist das erste Mysterium (s. o.), denn es wird als der Vater Jesu [2] bezeichnet, der ihn emaniert hat (p. 128. 166.). Aber im Grunde besteht zwischen beiden kein durchgehender Unterschied, vielmehr stellt sich das erste Mysterium als eine Doppelnatur dar, deren eine Hälfte transcendent, deren andere Hälfte der Welt zugekehrt ist, darum wird im zweiten Buche (p. 127—175) das erste Mysterium das primum mysterium introspiciens, Jesus das primum mysterium prospiciens genannt. Er ist das Mysterium des Ineffabilis (p. 206. 231. 348.) und auch das Mysterium des ersten Mysteriums (p. 317.); heisst es doch auf

---

[1] Vergleiche die Bemerkungen von Harnack Dogmengeschichte I[2] S. 220, 1,

[2] Es ist merkwürdig, dass der Erlöser in allen Büchern stets den Namen Jesus führt, nur an zwei unmittelbar auf einander folgenden Stellen auch „Christus" (P. 45. 46). Dies hängt ohne Zweifel mit der altgnostischen Anschauung von dem ἄνω χριστός zusammen. Auch Irenaeus beklagt sich darüber, dass die Valentinianer den σωτήρ nicht *κύριος* nennen wollen cf. I, 1, 3: *καὶ διὰ τοῦτο τὸν Σωτῆρα λέγουσιν* (*οὐδὲ γὰρ Κύριον ὀνομάζειν αὐτὸν θέλουσι*) etc.

p. 16 von ihm: „Das Mysterium, welches ausserhalb im Kosmos ist, durch welches das All entstanden ist etc.“, deshalb hat ihm auch sein Vater von Anfang ein Licht-ἔνδυμα gegeben (p. 10). Von ihm ging im Uranfang der erste Lichtstrahl aus und wurde in die unteren Regionen hinübergeleitet (p. 14. 339), um sich schon in der Urzeit als der künftige Erlöser zu offenbaren (cf. P. 35—38). Sonst erfahren wir über seine Thätigkeit bei der Emanation des Universums gar nichts. Einige Aufklärungen gewährt uns das erste Buch Jeû, doch sind leider die ersten Blätter des betreffenden Abschnitts verloren gegangen, in welchen Jesus ohne Zweifel sein Verhältnis zum Vater näher besprochen haben muss. Einen Ersatz bietet uns der Schluss des Buches (P. 43 ff), denn als die Jünger fragen, wodurch alle Topoi entstanden sind, giebt Jesus ihnen zugleich eine genaue Auskunft über seine Person. Der Vater, der unnahbare Gott, hat alle Ideen an sich angezogen mit Ausnahme einer einzigen u. z. der kleinsten. In dieser kleinen Idee strahlte Jesus auf, er wallte auf und entband sich von dem Vater. Auf diese Weise ist er die erste Probole, die Ähnlichkeit und das Abbild des Vaters. Ganz dieselben Gedanken kehren auch in dem Schlusshymnus wieder (P. 48 ff.). Hier ist die Christologie im Grunde höher gefasst als in der Pistis Sophia, indem Jesus als das höchste und erste Wesen gilt, das zwar nicht von Ewigkeit her mit dem Vater existiert, aber doch schon als ein Teil desselben von Anfang an ihm immanent war, wenn auch die individuelle Existenz erst durch die ἔννοια erfolgte. Durch diese kleine Idee wird nun der weitere Weltprozess vermittelt; in P. 8 ruft er den Namen seines Vaters an, dass derselbe den wahren Gott[1] bewege, andere Emanationen aus sich hervorgehen zu lassen. Auf seine Bitte hin bewegte die Dynamis des Vaters diesen Gott und strahlte in ihm durch diese kleine Idee[2] (d. h. durch Jesus) auf, welche aus den Schätzen gekommen war. In gleicher Weise ruft er den Namen des Vaters an, dass er andere

[1] Wahrscheinlich ist Jesus schon vorher bei der Emanation des wahren Gottes beteiligt gewesen.

[2] Es bedarf wohl kaum noch der besonderen Erwähnung, wie dies die Richtigkeit unserer Anordnung besiegelt, denn niemals kommt im zweiten Buch der Name „kleine Idee“ vor.

nanationen in den Schätzen entstehen lasse, ja er wählt sich
s der ersten Taxis des ersten Schatzes zwölf Emanationen aus
d stellt sie auf, damit sie ihm dienen (P. 9 f.). Sollte die Stelle
f P. 6 nicht verderbt sein, so liesse sich daraus entnehmen,
ss er eine Menge Väter als Häupter über die einzelnen Schätze,
: Jeû genannt werden, gesetzt habe. Dass aber diese Stelle un-
anstandet gelassen werden muss, bestätigt P. 39: „Deswegen
be ich zwei ausserhalb und zwei innerhalb gelegt, deren Ähn-
hkeit innerhalb von allen ist; aber wenn ich sie emaniere, so
;e ich zwei ausserhalb von ihm und zwei innerhalb von ihm
d eine (sc. Vaterschaftstaxis) in meine (? die) Mitte".

Welchen Anteil aber Jesus von Anbeginn in der Menschheit
sgeübt hat, wie sein Verhältnis zum Heidentum, zum theokra-
chen Judentum und dessen Propheten gewesen, darüber er-
lten wir fast gar keine Andeutungen. Es macht überhaupt
s Ganze den Eindruck, als wenn die Verfasser absichtlich die
handlung dieser Probleme, welche in früheren Zeiten so ein-
hend von den Gnostikern behandelt, mit so grosser Entschieden-
t verfochten wurden, vermeiden. Sie möchten sie gern ganz tot-
weigen; aber gänzlich liessen sich diese Punkte nicht umgehen,
zu waren sie während des ganzen Streites zu akut geworden.
n dem Fall des ersten Menschenpaares wissen wir nichts, doch
ahren wir, dass Jesus durch Henoch unsere beiden Bücher
ı habe im Paradies des Adam niederschreiben lassen, in denen
ihm die niedrigen Mysterien aus dem Baum der Erkenntnis und
ı Lebens mitteilte (p. 245 f.); er befahl ihm dieselben auf den
lsen Ararat niederzulegen, um hier von Kalapatauroth zum
ıutze gegen die Sintflut, wie gegen den Neid der Archonten,
gerne die Bücher vernichten wollten, bewacht zu werden
354). Die Stellung zum Judentum ist analog derjenigen zum
identum. Wie schon oben erwähnt, haben abgefallene Engel
25. 27. 29) die Mysterien der Magie und Sterndeuterei, d. h.
Kenntnis der einzelnen Bahnen und die Namen der einzelnen
ıneten den Menschen gebracht, ihr ganzer Kultus ist also im
unde nur Anbetung des Demiurgen und seiner Geschöpfe.
r allem aber drehte es sich in dem Streite um die Stellung
: Propheten oder des A. Testamentes zum höchsten Gott.
dritten Buche (p. 355) bringt Maria Magdalena diese Frage
Anregung, sie hat durch die mündliche Tradition erfahren,

dass die Propheten in das Lichtreich eingegangen wären. Jesus weist dies zurück, hätten doch die Archonten der Äonen aus diesen mit ihnen gesprochen und ihnen das Mysterium der Äonen (also nicht „des Lichtreiches") mitgeteilt (p. 355). Was der Verfasser unter dem Mysterium der Äonen versteht, verschweigt er. Wahrscheinlich ist er, wie Koestlin richtig bemerkt, der Ansicht, dass die obersten Weltherrscher sich den Propheten als Herren des Himmels und der Erde geoffenbart, sie mit derjenigen Verehrung, die sie von dem Volke als Bedingung ihres Schutzes verlangt (Opfergaben und dergl.), bekannt gemacht und ihnen über die Zukunft Manches, so weit sie selbst davon wussten, verkündigt und angedeutet hätten. Sie müssen aber zugleich, wenn auch unbewusst, den Willen des höchsten Wesens vollführt haben, da die Lichtkraft, welche aus Jesus geflossen ist, durch ihren Mund geweissagt hat[1]. Interessant ist auch die Stellung, welche der Verfasser zum Gesetzbuch Moses einnimmt, denn er teilt diesem volle Dignität zu (p. 342 f.).

Sehr ausführlich wird in den ersten beiden Büchern ein Punkt des grossen Weltdramas behandelt, nämlich die Geschichte der in das Chaos gelockten und daselbst gequälten Sophia. Das erste Mysterium hat zwar die Bestrafung derselben beschlossen, zugleich aber ihre Errettung nach festgesetzter Zeit in Aussicht gestellt und als Erlöser Jesum ausersehen. Als die Sophia in ihren ergreifenden Bussgebeten das Licht der Lichter um Hülfe anfleht, aber noch keine Erhörung findet, da zeigt sich die Güte und Barmherzigkeit des Erlösers; mit grossem Schmerze sieht er die Qualen der Gefallenen, ja sein Erbarmen ist so gross, dass er, obwohl er noch keinen Befehl von seinem Vater erhalten hat, auf eigene Faust ihre Pein dadurch zu erleichtern sucht, dass er sie in einen höheren Ort des Chaos führt[2] (p. 82 f.). Doch die Stunde der Erlösung ist nahe, das siebente[3] Bussgebet hat Erhörung gefunden; jetzt geht der Befehl vom ersten Mysterium an Jesum, sie aus den Banden des Chaos zu befreien.

---

[1] Vergleiche Harnack Untersuch. etc. S. 81 ff.

[2] Der Verfasser setzt schon voraus, dass Jesus im Chaos sich befindet, obwohl er erst später diese Herabkunft erfolgt sein lässt.

[3] Die Zahl „7" ist ohne Zweifel typisch aufgefasst.

Dieser verlässt sofort seinen Wohnsitz, aber in seinem strahlenden Lichtglanze würde bald seine Absicht von den Äonen bemerkt werden, darum geht er durch ihre Mitte im Verborgenen, ohne dass es eine Kraft bemerkt, weder die von dem Innern der Innern noch die von dem Äussern der Äusseren; nur das erste Mysterium weiss von dem Plan (p. 99). Als er zum Chaos gelangt, sendet er eine Lichtkraft hinab u. z. auf eigene Hand[1], um die Sophia in einen höheren Ort des Chaos zu bringen, bis ihm der Befehl durch das erste Mysterium zuteil wird, sein Werk ganz zu vollenden (p. 112). Jesus lässt diese Lichtkraft einen Kranz um ihr Haupt bilden, damit die *προβολαί* des Authades von dieser Zeit an keine Macht mehr über sie besitzen, indem die in ihr befindlichen hylischen Bestandteile gereinigt werden (p. 115). Als nun die Sophia das dreizehnte[2] Bussgebet ausgesprochen hatte, wurde ihre *μετάνοια* vom ersten Mysterium angenommen (p. 117 ff). Damals sendet er von der Höhe eine grosse Lichtkraft; Jesus erkennt das Zeichen; diese Lichtkraft geht in ihn ein und lässt sich auf die Lichtkraft, welche von Jesus ausgegangen war, herab, so dass beide eine grosse Licht-*ἀπόῤῥοια*[3] werden. Nach p. 128 dagegen bilden die Kraft, welche aus der Höhe herauskommt, d. h. Jesus, welchen der Vater geschickt hat, und auch die Lichtkraft, welche aus ihm selbst herauskommt, und die Seele, welche er von Sabaoth dem Guten empfangen, eine einzige *ἀπόῤῥοια*. Dies widerspricht durchaus dem vorhergehenden Buche, das von der Seele des Sabaoth noch gar nichts weiss; die Seele gehört gar nicht hierher, der Verfasser ist durch seine weit ausgesponnene Allegorie verwirrt geworden[4]. — Auf

---

[1] Hier wird dasselbe Ereignis noch einmal wie oben geschildert; an unserer Stelle aber ist alles motiviert, darum darf jene obere Darstellung nur als eine Vorwegnahme eines späteren Ereignisses gelten, erst nach dem siebenten Bussgebet kann der Erlöser aufgetreten sein.

[2] Auch diese Zahl ist typisch, sie entspricht den dreizehn Äonen; dies wird p. 110 ausdrücklich hervorgehoben.

[3] Dieses Verhältnis wird p. 118 ff. in fünffach verschiedener Weise durch den Psalm 85 allegorisch gedeutet, im Einzelnen ist Manches unklar.

[4] Wir finden an dieser Stelle unsere vorhin vorgetragene An-

Befehl des Vaters ruft Jesus Gabriel und Michael aus den Äonen und übergiebt ihnen die ἀπόῤῥοια, um die Sophia zu befreien (cf. p. 133). Diese führen den Befehl aus; die ἀπόῤῥοια umgiebt die Sophia auf allen Seiten, so dass ihr die feindlichen Mächte nicht nahen können; ja, Jesus steigt selbst auf höheren Befehl in Lichtgestalt hinab, nähert sich der löwenköpfigen Kraft des Authades und nimmt derselben ihre Lichtkraft, ebenso den andern προβολαί, auf dass sie nicht wieder zum dreizehnten Äon zurückkehren können. Er führt darauf die Sophia heraus, — u. z. geht zur Rechten von ihr Gabriel, zur Linken Michael (p. 139 f), — bringt sie zu einem Topos unterhalb des dreizehnten Äons, ihres früheren Wohnsitzes, und giebt ihr ein neues Lichtmysterium und einen Lichthymnus, damit von dieser Zeit an die Archonten der Äonen keine Macht über sie besitzen (p. 164); zu diesem Zwecke besiegelt Jesus die Topoi des Sabaoth Adamas und seiner Archonten.

Die ganze Episode, welche grösstenteils die beiden ersten Bücher ausfüllt, darum ein unbekannter Schreiber ihnen den Namen „Pistis Sophia" beilegen wollte, ist, wie leicht erkenntlich, erst späteren Ursprungs; sollte diese doch nur den ersten Akt der Wirksamkeit des Erlösers bilden, zugleich ein Vorbild der wirklichen Erlösung der Menschheit, wie überhaupt in der Figur derselben in gewisser Weise die Geschichte der Menschheit selbst verkörpert ist. Dies ist auch die Idee des Verfassers, wie uns ganz deutlich der wunderbare Schluss des ersten Hymnus[1] lehrt. „Jetzt nun, o Licht, welches in Dir ist, und welches mit mir ist, ich preise Deinen Namen, o Licht, in einem Lobliede, und mein Hymnus, o Licht, möge Dir gefallen wie ein vorzügliches Mysterium, welches zu den Thoren des Lichtes führt, und welches diejenigen, die Busse thun werden, sagen werden, und dessen Licht gereinigt wird. Jetzt nun mögen alle Hylen sich freuen; forschet

sicht, dass die ersten beiden Bücher einem Verfasser, aber der jüngsten Schicht angehören, bestätigt. Die Differenzen lassen sich aus der geistigen Unbedeutendheit des Verfassers erklären, der in Allegorien seine Hauptkunststücke zu zeigen versuchte.

[1] Über die gnostischen Oden Salomo's vergleiche die lehrreichen Erörterungen von Harnack Unters. S. 35 ff., besonders S. 46 Anm. 2.

ihr alle nach dem Lichte, damit die in euch befindliche Kraft eurer Seele offenbar werde, denn das Licht hat die Hylen vernommen, und nicht wird es irgend welche Hyle verlassen, die es nicht gereinigt hat. Mögen die Seelen und die Hylen den Herrn aller Äonen, der Hylen und der in ihnen allen Befindlichen preisen, denn der Herr wird ihre Seele aus aller Hyle retten, und man wird eine Stadt in dem Lichte bereiten, und alle Seelen, die gerettet werden, werden in jener Stadt wohnen und sie erlosen. Und die Seele derer, welche Mysterien empfangen werden, wird in jenem Topos sein, und diejenigen, welche in seinem Namen Mysterien empfangen haben, werden in ihr (sc. der Stadt) sein" (p. 51 f).

Dieselben Gedanken begegnen uns in dem Hymnus auf p. 64 f.: „Und dann in jener Zeit werden alle Archonten der hylischen Äonen sich vor Deinem Lichte fürchten, und alle Probolai des dreizehnten der hylischen Äonen werden sich vor dem Mysterium Deines Lichtes fürchten, dass die andern das Reine ihres Lichtes anziehen, denn der Herr wird nach der Kraft eurer Seele fragen. Er hat sein Mysterium offenbart, weil er die μετάνοια derer, die in den Topoi unterhalb sich befinden, schauen will; und nicht hat er ihre μετάνοια unbeachtet gelassen. Dies ist nun jenes Mysterium, welches Typus inbetreff des Geschlechtes, welches sie (sc. die Archonten) erzeugen werden, geworden ist, und das Geschlecht, welches sie erzeugen werden, wird die Höhe preisen, denn das Licht hat aus der Höhe seines Lichtes herabgeschaut. Es wird auf die gesammte Hyle schauen, um das Seufzen der Gebundenen zu vernehmen und die Kraft der Seelen, deren Kraft sie gebunden haben, zu lösen, damit es seinen Namen in die Seele und sein Mysterium in die Kraft legt".

Auch zeitlich sind die beiden Akte der Befreiung der Pistis Sophia und der Erlösung der Menschheit sehr nahe aneinander gerückt. Denn wenn auch Jesus nach Ablauf seiner Mission zu dem Lichte zurückkehrt (p. 166), so hören wir von der Veranlassung zu seiner zweiten Herabkunft gar nichts, doch könnte dies wie andere Dinge bei den Lesern vorausgesetzt sein; sehr auffällig aber ist, dass die Sophia bei ihrer Rückkehr den Brüdern die Wunder, welche Jesus mit ihr unterhalb auf Erden gethan, mitteilt (p. 176), während doch diese Episode im Chaos lange vor der Erlösung auf Erden stattgefunden haben sollte.

Wir gelangen dadurch zu dem Resultat, dass die Geschichte der P. S. nur das himmlische Gegenbild zu der irdischen Menschheitsgeschichte bilden soll und zu diesem Zwecke später eine besondere Behandlung erfahren hat.

b. Herabkunft des Erlösers in die Welt.

Aus dem Topos des ersten Mysteriums reisst er sich los (*σκύλλειν* p. 249. 351), um die *διακονία* (p. 8. 9. 20. 32. 37), die ihm vom Vater aufgetragen ist, zu übernehmen[1], aber er kann nicht das *ἔνδυμα*, welches er in den lichten Höhen trug, und welches ihm vom Vater geschenkt war, mit hinabnehmen, da die niedere Welt den strahlenden Lichtglanz nicht ertragen würde. Darum entkleidet er sich selbst seiner Herrlichkeit, um sein Erlösungswerk ungestört vollführen und unerkannt durch die feindlichen Äonenmächte hindurch gehen zu können, denn auch er kann trotz seiner hohen Vollendung nicht ohne weiteres zur Erde hinabfahren. Im vierundzwanzigsten Mysterium, d. h. im letzten Mysterium (s. o.), legt er es zur Aufbewahrung nieder, nimmt bei seinem Niedergang die Kräfte der zwölf *σωτῆρες* des Lichtschatzes aus dem Teil seiner Kraft, die er ihnen im Anfang mitgeteilt hat (p. 11), und gelangt auf diese Weise ausserhalb des Lichtschatzes zu dem Topos der Rechten. Hier beginnt die Formation zur Geburt. Er umarmte die in Sabaoth dem Guten befindliche Lichtkraft (p. 122 ff), welche der kleine Sabaoth von der Mitte empfing und in die Hyle der Barbelo stiess. Darum wird ersterer der „Vater" Jesu genannt (p. 193. 292) und, da dieser nach p. 193 von Jeû emaniert ist, wird letzterer mit Recht der „Vater von Jesu Vater" genannt (viertes Buch p. 360. 364. 365). Dies lehrt uns, dass wir keineswegs die Stelle (p. 363): „Und ich werde euch die Taufen der Rechten, unseres Topos, geben" in „eius *τόπου*" emendieren dürfen, wie Petermann es versucht hat, denn Jesus kann in Wirklichkeit von diesem Topos als von seinem Heimatsorte reden. Hat er aus dem Sabaoth die Seele genommen, so empfängt er seinen hylischen Körper aus

[1] Nach P. 1 ist der Erlöser Jesus der Lebendige, welcher aus dem Lichtäon durch den Vater gekommen ist.

der Kraft, welche er von der Barbelo genommen[1] (p. 116. 121. 127. 128).

In der Gestalt des Gabriel tritt er in die Äonenwelt ein; die Äonen erkennen ihn nicht, sondern sind in dem Irrtum befangen, dass er wirklich Gabriel, der Engel der Äonen, sei, darum kann er hier ungestört die Formation seiner eigenen irdischen Persönlichkeit vornehmen. Von hier aus blickt er auf Geheiss des ersten Mysteriums auf den Kosmos der Menschheit und findet Elisabeth, die Mutter Johannes des Täufers; er nimmt vor ihrer Empfängnis eine Kraft aus dem kleinen Sabaoth dem Guten (p. 12), führt die Seele des Elias, die sich in den Äonen der Sphära befindet, zu der Lichtjungfrau, welche sie ihren *παραλήμπται* übergiebt, damit die Archonten der Sphära diese Seele in den Mutterleib der Elisabeth stossen, und somit in realer Weise ein Elias vor Jesus den Weg bereite (p. 12 f. 355).

Ausser der Seele des Elias findet er daselbst auch noch die Seelen der übrigen alttestamentlichen Patriarchen und Propheten. Abraham, Isaak und Jacob empfangen schon in diesen Regionen die Vergebung aller ihrer Sünden und Missethaten, erhalten die Mysterien des Lichtes und werden in den Topos des Jabraoth und seiner Archonten (s. o.) versetzt; die übrigen aber sendet Jesus zur Erde in gerechte Körper hinab, damit sie hier die Mysterien finden und das Lichtreich ererben (p. 355 f.) Auch die Jünger erhalten ihre Formation (s. u.).

Darauf blickt Jesus zum zweiten Male auf den Kosmos herab und findet Maria, er spricht mit ihr in der Gestalt des Engels Gabriel (p. 124)[2] und, als sie sich glaubensvoll zu ihm nach oben wendet, stösst er in sie die Kraft von der Barbelo (d. i. den Körper) und die Kraft von Sabaoth dem Guten (d. i. die Seele).

---

[1] Unklar bleibt mir der Sinn der Stelle p. 128: Die *δικαιοσύνη* aber, welche aus dem Himmel herabblickte, bist Du, das erste Mysterium, das herausblickt, indem Du aus den *χωρήματα* der Höhe und den Mysterien des Lichtreiches gekommen bist. Und Du kamst über das *ἔνδυμα* des Lichtes, welches Du von der Barbelo empfangen hast, d. i. Jesus, unser *σωτήρ*, indem Du über ihn wie eine Taube kamst." Dies hat den Anstrich einer adoptianischen Christologie.

[2] Vergleiche Lucas 1, 26.

Auf diese Weise ist der Erlöser ein präexistentes Gebilde, das mit den kosmischen Mächten gar keine Gemeinschaft hat und mit Recht von sich aussagen kann, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου[1] (Joh. 17, 14 p. 11). Er ist nur als fremder Gast aus der Höhe bei der Maria eingekehrt, als die παραθήκη des ersten Mysteriums, damit durch diese alle Bewohner der Erde und der Höhe gerettet werden (p. 117).

c. Jesu Geburt und Wandel auf Erden.

Schon die vorhergehenden Bemerkungen belehren uns, dass der Verfasser eine wunderbare Geburt Christi angenommen habe, denn nirgends finden wir die Angabe, dass Joseph der Vater gewesen sei, obwohl er p. 120 f. dazu Gelegenheit gehabt hätte. Nur Maria wird seine Mutter κατὰ ὕλην od. κατὰ κόσμον (p. 13. 116. 120. 123) genannt. Sehr merkwürdig ist der Ausdruck auf p. 116: „Und die Finsternis ist durch dich (Maria) entstanden"; aus den nächsten Worten: „Und es kam aus dir der Körper der Hyle heraus, in welchem ich mich befinde, welchen ich gereinigt und geläutert habe", scheint sich mir der Sinn zu ergeben, dass Jesus bei der Geburt durch den hylischen Körper mit Dunkelheit übergossen sei, dass er aber diesen Zustand aufgehoben habe. Unter dem Akt der Läuterung kann der Verfasser nur die Jordantaufe verstehen. Auch er vertritt die Anschauung, wie sie noch in unsern Synoptikern vorliegt, dass Jesus erst durch die Johannestaufe zur Ausübung seiner Lehrthätigkeit berufen sei, während derselbe vorher ein Mensch an seinem Körper war; heisst es doch auf p. 373: „Und nach einer Weile hat mir mein Vater den heiligen Geist in Gestalt einer Taube gesandt". Auch die apokryphe Kindheitsgeschichte weist auf eine adoptianische Christologie[2]

---

[1] Dasselbe sagt Jesus P. 3: „Denn ich bin nicht aus dieser Welt und gleiche nicht den ἀρχαί und den [ἐξουσίαι, und] alles Böse stammt nicht von mir." Es beweist dieser Umstand von neuem, dass die Gnostiker alle auf die präexistente Natur Christi bezüglichen Stellen der Schrift wörtlich auffassten und ihnen innerhalb ihres Systems eine reale Grundlage zu geben versuchten.

[2] cf. Harnack, Unters. etc. S. 19f.

(p. 120. cf. 1. 122. 124). Wie nun auch immer die Reinigung des hylischen Körpers gedacht ist, einer doketischen Christologie kann der Verfasser nicht gehuldigt haben, wenigstens lässt er es nicht klar zu Tage treten; ob er nach Koestlin die Materie des Leibes Jesu als einen im Vergleich mit der irdischen Materie weit feineren, ätherischen, dessungeachtet aber wie alles Hylische nicht absoluten Stoff betrachtete, lasse ich dahingestellt. Ich möchte auch glauben, dass der Verfasser im Grunde seines Herzens Doket gewesen ist, aber er hütet sich, um gut christlich zu erscheinen, seine Meinung unverhüllt zu äussern. Ganz doketisch mutet uns eine Stelle im vierten Buche p. 373 an: „Wahrlich ich sage euch: Nicht habe ich irgend etwas zum Kosmos gebracht, ausgenommen dieses Feuer und dieses Wasser und diesen Wein und dieses Blut. Das Wasser und das Feuer habe ich aus dem Topos des Lichtes der Lichter des Lichtschatzes geführt, den Wein und das Blut aus dem Topos der Barbelos. Und nach einer Weile hat mein Vater mir den heiligen Geist in Gestalt einer Taube gesandt. Das Feuer aber, das Wasser und der Wein sind entstanden, alle Sünden des Kosmos zu reinigen; das Blut dagegen ist mir ein Zeichen inbetreff des Körpers der Menschheit geworden, welchen ich im Topos der Barbelos empfangen habe". Dieser Doketismus wird aber durch p. 374: „Und deswegen hat man in meine Seite die Lanze gestossen, und es kam Wasser und Blut heraus", wieder zerstört, denn mit demselben ist ein wirkliches Leiden und Sterben des Erlösers unverträglich. An jener Stelle ergiebt sich meiner Meinung nach eine gnostisch gefärbte Lehre der zwei Naturen; das präexistierende erste Mysterium, welches schon in den oberen Regionen seine Formation erhalten hat, ist bei seiner Geburt mit einem menschlichen Leibe bekleidet worden, derselbe verbleibt dem Erlöser auch nach seiner Taufe, darum ein wirkliches Leiden und Sterben des Gott-Menschen statthaben kann. Der auf Erden weilende Jesus ist hier die Inkarnation des ersten Mysteriums, wenn auf dem ἔνδυμα geschrieben stehet: „Das Mysterium, welches draussen im Kosmos ist" (p. 16)

Bei alledem ist die geschichtliche Persönlichkeit des Erlösers ganz verflüchtigt. Von seinen Wundern und Predigten, von der Bedeutung seines Leidens und Sterbens, d. h. von dem uns in den Evangelien geschilderten Heiland, weiss unser Verfasser gar nichts; alles dies existierte für einen Gnostiker nicht,

da es für ihn keinen Wert hatte. Die Lehrthätigkeit während seines wirklichen Erdenlebens beschränkt sich darauf, dass er zu seinen Jüngern nur *ἐν παραβολῇ* gesprochen habe, ohne dass diese den geheimen pneumatischen Sinn verstandeu hätten [1]. Nur der Abschluss dieser seiner Lehrthätigkeit findet Erwähnung, denn gemäss den Evangelien ist er gekreuzigt und am dritten Tage wieder auferstanden (p. 1. 10. 357. 372. 374); dieser Tod ist nicht, wie oben erwähnt, doketisch aufgefasst, da der *σωτήρ* selbst getötet wird. Aber durch welche Ursachen der Tod herbeigeführt, wie überhaupt der Gott-Mensch leiden kann, welche Güter die Menschheit durch den Kreuzestod erlangt habe, jene Fragen, die innerhalb der gnostischen Krisis eine so grosse dogmatische Bedeutung erhalten hatten, werden nicht beantwortet. Blickt man näher hinzu, so können diese geschichtlichen Thatsachen für den Verfasser nur leere Phrasen gewesen sein; er glaubt durch ihre Erwähnung seiner christlichen Pflicht Genüge gethan zu haben. Man erkennt hier deutlich den „greisenhaften Gnosticismus", der sich durch die äussere Autorität der Grosskirche gezwungen sieht, die allgemein anerkannten Glaubensthatsachen in sein System aufzunehmen, obwohl sie, dogmatisch betrachtet, gar keine Folgerung für die Ausprägung seines Christentums besitzen.

Das vierte Buch hebt sich auch in der Christologie von den übrigen ab, der Verfasser scheint in der That dem Kreuzestode Jesu eine erlösende Wirkung zugeschrieben zu haben. Denn gleich nach seiner Auferstehung versammeln sich seine Jünger um ihn und bitten um Vergebung ihrer Sünden. Wir können daraus schliessen, dass vorher ihm dazu noch keine Macht gegeben war; auch verheisst er ausdrücklich, den Jüngern jetzt die Schlüssel des Himmelreiches geben zu wollen (p. 372). Die Einsetzung des Abendmahls und das Herausfliessen von Wasser

[1] Koestlin verweist mit Recht auf Clem. Alexandr. Excer. ex Theod. § 66: *ὁ σωτὴρ τοὺς ἀποστόλους ἐδίδασκεν τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ ἠνιγμένως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας.*

[2] Die beiden Bücher Jeû geben in dieser Beziehung gar keine Ausbeute.

ıd Blut haben eine symbolische Bedeutung, denn sie sind die ysterien des Lichtes, welche die Sünden vergeben, und die ·ομασίαι und die Namen des Lichtes (p. 374). Freilich kennichnet sich sein gnostischer Standpunkt dadurch, dass er in m Tode noch nicht allein die entsühnende Kraft sieht, er muss ıch die Einsetzung besonderer Taufen und der mit diesen verındenen Riten vornehmen lassen, eine Vorstellung, die ihm e Evangelien an die Hand geben konnten.

Auch sonst tritt uns der Auferstandene als der Herr über immel und Erde entgegen, dessen Winke alles Folge leistet. ötzlich steht er mit seinen Jüngern an dem Wasser des Oke.os[1] (p. 357), im Besitz des Namens von dem Vater des Lichthatzes ruft er den Vater an, und alle Wünsche werden erfüllt. ie Himmel gehen nach Westen, ebenso alle Äonen, die Sphära, re Archonten und Dynameis, die Sonnen- und Mondscheibe scheinen in ihrer wahren Gestalt, und Jesus mit seinen Jüngern ird der Welt entrückt und gelangt zum Topos der Archonten :s Weges der Mitte, um den Jüngern die Orte der Pein zu igen (p. 358 ff.).

Jesus lobsingt in dem grossen Namen; da verbergen sich e Topoi des Weges der Mitte, er dagegen bleibt auf einer sehr ·ossen Lichtluft und lässt die Jünger die vier heiligen Elemente ır Mysterien schauen (p. 372 f.). Dann wieder befindet er sich it seinen Jüngern auf dem Berge von Galilaea (p. 374), später der Mitte des Amente, um ihnen auch diese Welt zu erhliessen (p. 379 ff), mit einem Wort: er ist ein grosser Magier, ım alle Geister und Welten dienstbar sind.

Diese Thaten fallen sämmtlich in die unmittelbar der Auf-

---

[1] Solche übernatürlichen Wunder sind echt gnostisch, dies zeigen ıs vor allem ihre apokryphen Apostelgeschichten. Dieselbe über.türliche Kraft Jesu vertritt auch das erste Buch Jeû, denn Jesus ıgiebt sich mit einer Taxis d. h. mit den zwölf Jüngern und lässt ͅ die höchsten Lichtschätze schauen, indem er ihnen zugleich den ımen der einzelnen Topoi, den Namen ihrer Siegel und ihrer Psephoi gt (P. 39 ff.). Die Jünger folgen ihm, wohin er geht, daher sie sammen im siebenten Schatz einen Hymnus auf den unnahbaren ıter, den Schöpfer der Lichtschätze, singen (P. 48 ff.).

erstehung folgende Zeit, aber die schaffende Phantasie des Gnostikers ist weiter gegangen und hat ein neues Erdenleben des Gekreuzigten erfunden. Dieser lebt, aber nicht in der lebendigen Erinnerung der Gläubigen; nicht ist er zum Himmel gefahren, sondern wandelt in realer Gestalt unter seinen Jüngern und Jüngerinnen, um ihnen die höchsten Mysterien, die Geheimnisse dieser und jener Welt zu offenbaren. Das alte Evangelium genügte den Gnostikern keineswegs, vergebens suchten sie in ihm den Aufschluss über jene Fragen, welche die Ideen der damaligen Zeit beherrschten, d. h. über die Probleme von Gott und Welt, Geist und Materie; darum musste ein neues Evangelium erfabelt, ein neues Leben nach dem Tode erdichtet werden, um die Lücken der Traditionen auszufüllen.

Die Ansicht, dass Jesus nach seiner Auferstehung auf Erden, wenn auch in verklärter Gestalt, geweilt, wird ja auch in der Apostelgeschichte vertreten; die Valentinianer[1] nahmen 18 Monate an, ebenso die Ophiten[2], auch Heracleon scheint denselben. Ge-

[1] cf. Iren. I, 3, 2 (Epiph.): *καὶ τοὺς λοιποὺς . . . δεκαοκτὼ μησὶ λέγειν διατετριφέναι αὐτὸν σὺν τοῖς μαθηταῖς.*

[2] cf. Iren. I, 30, 14 (Neander: Gnostische Systeme S. 242f.): Confirmare autem volunt descensionem Christi et ascensionem ex eo, quod neque ante baptismum neque post resurrectionem a mortuis aliquid magni fecisse Jesum dicunt discipuli, ignorantes adunitum esse Jesum Christo et incorruptibilem Aeonem hebdomadali et mundiale corpus animale dicunt. Remoratum autem eum post resurrectionem XVIII mensibus, et sensibilitate in eum descendente didicisse quod liquidum est; et paucos ex discipulis suis, quos sciebat capaces tantorum mysteriorum, docuit haec.

In ähnlicher Weise lehrt die ascensio Jesaiae ed. Dillmann (p. 43. 57 etc. c. 9, 16) 545 Tage, dies steht mit den 18 Monaten in Verbindung. Eine treffende Erklärung aber, wie man gerade auf die Zahl von 18 Monaten gekommen, ist meines Wissens nicht gefunden (cf. Patr. Apostol. Opp. ed. Gebhardt etc. I, 2 p. 138 sq.). Die Vermutung von Harvey (Irenaeus tom. I p. 240) dass aus einem Irrtum *IH. M. HMΣ.* = *Ἰησοῦς μ' ἡμέραις IH. MHΣI* entstanden, ist unhaltbar, wahrscheinlicher klingt diejenige von Usener (Weihnachtsfest S. 22), dass der Zahlenwert von *IH* (*σοῦς*) massgebend gewesen sei, doch sind auch damit noch nicht alle Bedenken gehoben.

nken gehabt zu haben, wie dies aus einer wenig beachteten elle des Origenes in Johann. tom. XIII, 51 (opp. IV, p. 265) erschliessen ist: *καὶ τὸν μετὰ τὸ πάθος, ὃν παρ' αὐτοῖς ιήσας πολλῷ πλείονας διὰ τοῦ ἰδίου λόγου ἐπιστρέψας εἰς στιν ἐχωρίσθη ἀπ' αὐτῶν.*

Was aber unsere Gnostiker zu der Fiktion bewogen, dass sus zwölf Jahre bis zu seiner wirklichen Himmelfahrt[1] auf den als Mensch gewandelt, mit seinen Jüngern geredet und belehrt habe, ist mir unerklärlich. Es gewinnt den Anschein, wenn sie zu viel Stoff besassen, um ihn in so kurzer Zeit n Jesus behandeln zu lassen, daher man zu einer stufenweisen fenbarung die Zuflucht nahm; aber warum dazu zwölf Jahre d nicht zehn etc. nötig waren, verschweigt der Verfasser[2].

Man findet nun gewöhnlich in den Büchern die Angabe, ss Jesus nur elf Jahre auf Erden geweilt habe; dies ist aber rchaus falsch, denn die Einleitung der P. Sophia lautet folgender-ssen: „Es geschah aber, dass Jesus, nachdem er von den Toten ferstanden war und elf Jahre zugebracht hatte im Gespräch mit inen Jüngern und sie nur bis zu den Topoi der ersten Grenzen d bis zu den Topoi des ersten Mysteriums belehrend etc". werden also die elf Jahre als schon verflossen angesehen. un folgt am fünfzehnten Tybi des folgenden Jahres die Himmel-hrt, daher sollen die Mitteilungen[3], welche Jesus seinen

---

[1] Nirgends wird gesagt, dass Jesus gleich nach seiner Aufer-hung zum Himmel gefahren und von dort zurückgekehrt sei. oide (in Append. ad edit. cod. Alex. p. 1) nimmt dies ohne Wei-es an, seine Vermutung ist meiner Meinung nach unwahrscheinlich, wir dann drei Himmelfahrten ansetzen müssten. Das ist wohl lbst für einen Gnostiker zu viel.

[2] Resch: Agrapha (in den Text. u. Unters. herausg. von Gebh. d Harn. Bd. V. 1889 S. 426f.) weist auf Apollonius bei Eusebius e. V, 18, 14 p. 186. 187. und auf Clemens Al. Strom. VI, 5, 43 762 hin und zeigt, dass das zwölfte Jahr nach der *ἀνάληψις* des rrn in der altkirchlichen Tradition jedenfalls einen wichtigen endepunkt gebildet habe. cf. Zahn, Acta Johannis p. LIX. Herr ad. theol. v. Dobschütz hat die Freundlichkeit gehabt, mich noch f Actus Petri c. Simone c. 5 (Lipsius p. 49) aufmerksam zu machen.

[3] Über den Inhalt dieser Unterredungen werden wir später handeln.

Jüngern in den ersten zwei resp. drei Büchern zuteil werden lässt, in seinem zwölften und letzten Jahre erfolgt sein. Unsere Interpretation wird auf das Beste gestützt durch das zweite Buch Jeû (P. 57): „Jesus hatte aber Mitleid mit seinen Jüngern, weil sie ihre Eltern und ihre Brüder, ihre Frauen und ihre Kinder und alle Lebensbedürfnisse dieser Welt preisgegeben hatten und ihm zwölf Jahre gefolgt waren und alle Gebote, die er ihnen gegeben, befolgt hatten".

Nach Verlauf von elf Jahren hat der Erlöser die Taxis seiner *διακονία* (p. 8. 9. 20. 32. 37), die vom Ineffabilis und dem ersten Mysterium bestimmt war, vollendet, er hat die Jünger bis zu einem bestimmten Punkt belehrt (p. 1 ff) und erkennt in seiner Allwissenheit, dass die Zeit seiner Erhöhung nahe ist; daher erwartet er mit Sehnsucht, dass ihm sein Kleid, welches er ja im vierundzwanzigsten Mysterium niedergelegt hat, geschickt werde. Der Ort der Situation ist der Ölberg [1] (cf. p. 170 f). Jesus sitzt mit seinen Jüngern auf demselben u. z. in einiger Entfernung von ihnen. Da geschah das Wunderbare. Am fünfzehnten Tybi, d. h. am elften Januar, bei Sonnenaufgang [2] kommt eine unermesslich leuchtende Dynamis aus dem Licht der Lichter, aus dem vierundzwanzigsten Mysterium und ergiesst sich über Jesus. Die Augen der Jünger werden infolge dieses strahlenden Lichtglanzes geblendet, denn der Lichtstrahl reicht vom Himmel bis zur Erde, u. z. ist dieser

---

[1] Auch nach der Apostelgesch. 1, 12 ist der Ölberg der Ort der Himmelfahrt. Wahrscheinlich verlegt auch der Verfasser des zweiten Buches Jeû die Handlung nach Judaea resp. Jerusalem, da Jesus zu seinen Jüngern spricht (P. 59): „Gehet hinauf nach Galilaea". Die Mitteilungen im vierten Buch der P. Sophia sollen auf dem Berge von Galilaea erfolgt sein (p. 374). Hier zeigt der Verfasser seine Abhängigkeit von Matth. 28, 16. cf. Matth. 26, 32.

[2] Da der Verfasser sagt: „Als die Sonne aus ihrer Basis gekommen war, ging nach ihr eine grosse Lichtdynamis aus", darf man wohl schliessen, dass die wirkliche Himmelfahrt erst um 9 Uhr erfolgt sei. Dafür spricht der Satz: Als Jesus zum Himmel gegangen war nach Verlauf von drei Stunden, da erschraken alle Kräfte der Himmel" etc. (p. 6); auch wird ausdrücklich gesagt, dass die Lichtdynamis ihn allmählich umgab.

n verschiedener Art und Typus, indem ein Teil desselben noch
endlich viel glänzender ist als der andere. Kaum hatte das
:ht Jesum ganz umgeben, da stieg er auf und eilte in seinem
ermesslichen Lichtglanze nach oben. Die Jünger waren bei
sem Anblick natürlich in grosser Furcht, blickten Jesum
nweigend nach, denn das Ganze machte einen solchen Eindruck
f sie, dass Niemand ein Wort sprach. Die ganze Welt war
Aufregung, es erschraken alle Kräfte der Himmel und alle
:hter zugleich, ebenso alle Äonen, ihre Topoi und Taxeis; die
nze Erde und alles auf ihr Befindliche war in seinen Grund-
ten erschüttert, die Menschen waren bestürzt, wie auch die
nger, in dem Glauben, dass das Ende nahe sei. In der Höhe
rrschte Freude, alle Engel und Erzengel und Kräfte der Höhe
iesen den Innern der Innersten, so dass selbst der Kosmos
:en Hymnus vernehmen konnte. Dieser Zustand währt von der
itten Stunde des fünfzehnten Tybi bis zur neunten Stunde des
genden Tages[1].

Während dessen hat Jesus seine Himmelfahrt vollendet, in
nem strahlenden Lichtglanze gelangt er zu den Thoren des
ερέωμα, sie können ihm keinen Widerstand leisten, sie thun
h von selbst auf, erschrocken stehen da alle Archonten, *ἐξουσίαι*
d die Engel, als sie in dem *ἔνδυμα*[2] das Mysterium ihres
mens sehen; ihre Fesseln, mit denen sie gebunden waren,
rden gelöst, alle fallen vor ihm nieder, preisen ihn, beten ihn
ihren Herrn und Gebieter an und sprechen: In welcher
eise hat uns der Herr des Alls überschritten, ohne dass
r es wussten?“ Darauf begiebt sich Jesus in neunmal grösse-
n Glanze zu der Sphära, in der dasselbe wie vorher geschieht,
n dort zu der *εἱμαρμένη* und schliesslich zu den zwölf Äonen.

---

[1] Welchen Quellen der Verfasser die Annahme entnommen, dass
Himmelfahrt Jesu von 9 Uhr morgens bis 3 Uhr nachmittags des
genden Tages gedauert habe, weiss ich nicht anzugeben; sein
genes Product ist es nicht.

[2] In diesem *ἔνδυμα* sind nämlich die Namen und die Mysterien
mmtlicher Himmelsmächte verzeichnet, so dass Jesus ihre Regionen
gehindert durchschreiten kann. Vergleiche die Schilderung p. 16ff.,
ersetzung S. 346f.

Hier entsteht eine grosse Verwirrung, denn das ihn umgebende Licht ist 8700 zehntausendmal so glänzend als dasjenige auf dem Kosmos. Aber die Weltherrscher sind nicht gebeugt, Sabaoth Adamas schaart seine Tyrannen um sich und beginnt in seiner Vermessenheit einen Kampf gegen das Licht. Aber ihre Stunde hat geschlagen, denn nun ändert Jesus, um die Macht der Archonten zu brechen, die von Jeû eingesetzte Ordnung der Gestirnssphäre dahin ab, dass die Bahn der *εἱμαρμένη* und *σφαῖρα* sechs Monate nach links und sechs Monate nach rechts gedreht ist[1]. Auf diese Weise wird der Magie und Sterndeuterei ein jähes Ende bereitet oder dieselbe wenigstens eingeschränkt, denn die Berechnungen der divinatores und ordinatores horae fruchten nichts, ihre *ὀνομασίαι* haben keinen Erfolg, da die Namen je nach den Konstellationen verschiedene sind. Freilich ganz gebrochen ist der Gestirndienst keineswegs; gelingt es nämlich einem Wahrsager, die Neuordnung der Dinge zu durchschauen, so ist er nach wie vor im stande, aus den Sternen die Zukunft zu deuten; auch besteht noch das Mysterium der Magie des dreizehnten Äons, des Topos der *δικαιοσύνη* (p. 29 f), auf Geheiss des ersten Mysteriums fort. Diese Wertschätzung der Magie ist ein charakteristisches Zeichen der ersten christlichen Jahrhunderte, der Dämonenglaube war bei Heiden, Gnostikern und Christen weit verbreitet[2].

Aber noch in anderer Weise greift Jesus in die Weltordnung ein. Wie schon oben gesagt, hatten die Weltherrscher die Neubildung von Menschenseelen und die damit verbundene Vernichtung ihres Reiches dadurch zu verhindern gesucht, dass sie die Seelensubstanzen nicht zur Erde gelangen liessen, sondern sich umwandten und dieselben wieder verschlangen. Um diesem Zustand ein Ende zu machen, beschleunigt Jesus ihre Bahnen, indem sie in derselben Zeit zwei Kyklen[3] machen, so dass sie

[1] Wie der Verfasser diese Weltänderung gedacht, bleibt mir unklar.

[2] cf. Harnack, Dogmengeschichte I² S. 151 Anm. 1; interessant sind Tertullian apologet. cap. 22. 23. 35. Iren. II. c. 32, 4. Orig. contra Celsum I. 6. VIII. 36. Pastor Herm. libr. II. mand. 7. Tatian cap. 16 etc.

[3] Der Verfasser scheint hier dem ptolem. Systeme zu folgen.

: Hyle von der Hefe des reinen Lichtes nicht mehr verschlingen nnen. Infolge dessen wird die bestimmte Zahl der vollkom- :nen Seelen in kurzer Zeit vollendet und die evectio universi nn eintreten (p. 37f.)

Diese seltsamen Magierkunststücke[1] des Erlösers bilden für n Verfasser bei der Himmelfahrt die Hauptsache; diese erzählt mit grosser Weitläufigkeit, während der Aufenthalt beim Vater nz unberücksichtigt bleibt.

Jetzt hat auch die Stunde der Befreiung der P. Sophia ge- ılagen, die drei Zeiten, von der ihr Jesus verheissen, sind vor- er, das Licht des Lichtschatzes hat sich in allen Äonen offen- :t (p. 167). Die erneute Bedrängnis der P. S. hängt mit der mmelfahrt Jesu auf das Engste zusammen; denn als derselbe f dem Ölberg sitzt, beginnt Sabaoth Adamas einen erneuten ıgriff, emaniert aus sich Probolai, errichtet in seinem Topos ı Chaos, um sie hier zu quälen. Obwohl die P. S. den feind- hen Mächten das bevorstehende Gericht verkündet, gelingt es · doch nicht, sie von ihrem Vorhaben abzuschrecken, daher sie ihrer Bedrängnis einen Hymnus an den Erlöser richtet. Der- be naht ihr nach der Überwindung der zwölf Äonen und ırt sie in den dreizehnten Äon zu ihren Brüdern (p. 170ff.), lchen sie in ihrer Freude die Wunder, welche Jesus an ihr .lbracht, schildert.

Von dort eilt Jesus zum vierundzwanzigsten Mysterium, um ır die beiden Kleider des ersten Mysteriums und seine gesammte rrlichkeit zu empfangen, da dasselbe ihn dieser Erhöhung für rdig befunden hat (p. 17f.); diese beiden Kleider enthalten ı Namen der Mysterien und Probolai der oberhalb des vier- ıdzwanzigsten Mysteriums liegenden Regionen (s. o.).

Mit diesen angethan, steigt Jesus am nächsten Tage um die unte Stunde (d. i. 3 Uhr nachmittags) vom Himmel herab. — e Jünger sind noch einmütig versammelt, sie sind von Angst folge des Erdbebens ergriffen und weinen in Hinblick auf die künftigen Ereignisse. Da öffnen sich um 3 Uhr nachmittags : Himmel, sie sehen ihren Erlöser in seinem unermesslichen

[1] Ich brauche wohl kaum daran zu erinnern, dass auch in christ- :hen Kreisen ähnliche Spekulationen angestellt wurden.

Lichtglanze herabkommen. Dieses Licht zeigt sich in dreifach verschiedenen Abstufungen; der eine Strahl ist immer noch unermesslich viel glänzender als der andere, und zwar hat der unterste von ihnen die Gestalt des Lichtes, welches über Jesus bei seinem Aufstieg zum Himmel gekommen war (d. h. sein eigenes Gewand, welches er im vierundzwanzigsten Mysterium niedergelegt hat), die beiden übrigen Strahlen sind natürlich die beiden *ἐνδύματα* des Ineffabilis und des ersten Mysteriums.

Bei diesem Anblick sind die Jünger sehr erschrocken, aber Jesus spricht zu ihnen voll Erbarmen und Güte: „Seid getrost, ich bin es, fürchtet euch nicht". Dieses Wort lässt sie ihren Herrn und Meister erkennen, sie bitten ihn, sein Licht an sich zu ziehen, da ihre Augen geblendet sind und der ganze Kosmos erzittert. Diesem Wunsche gemäss legt er seine Glorie ab, alle Jünger nähern sich ihm, fallen vor ihm nieder, beten ihn an und fragen nach der Ursache der gewaltigen Bewegung. Darauf giebt Jesus ihnen die im Vorhergehenden dargelegte Erklärung (p. 4 ff.).

Diese ganze Schilderung der Himmelfahrt Jesu gehört ohne Zweifel zu den schönsten Partien des ganzen Buches, sie ist voll poetischen Schwungs, dramatischer Kraft und tief religiösen Sinnes. Aus dem Kopfe unseres Verfassers ist sie, wie ich glaube, nicht entsprungen; die Erzählung muss ihm, wenn vielleicht auch nicht in der Ausschmückung, bereits vorgelegen haben, dafür sprechen die genauen chronologischen Angaben. Das feste Datum der Himmelfahrt ist der fünfzehnte Tybi alexandrinischen Kalenders, entsprechend dem elften Januar der julianischen Zählung; es ist der Tag, an welchem sich der Mond im Monat Tybi füllt (p. 4. 6). Aus dieser doppelten Hervorhebung des Tages als Vollmondstag dürfen wir wohl auf ein stehendes Fest innerhalb dieser Sekte schliessen.

Mit Recht hat daher Usener[1] dieses Datum mit der uns von Clemens Alex. Strom. I, 21 §. 146[2] aufbewahrten Nachricht in

---

[1] Weihnachtsfest S. 20f.

[2] l. c. *οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι προδιανυκτερεύοντες ἀναγνώσεσι. φασὶ δὲ εἶναι τὸ ιε΄ ἔτος Τιβερίου Καίσαρος, τὴν πεντεκαιδεκάτην τοῦ τυβὶ μηνός, τινὲς δὲ αὐτὴν* (nach Us. lies *αὖ τὴν*) *ἑνδεκάτην τοῦ αὐτοῦ μηνός.*

'erbindung gebracht, dass die Basilidianer am fünfzehnten Tybi, ıdere am elften Tybi die Taufe des Erlösers festlich begangen ätten, indem sie die Nacht vorher mit Vorlesungen zugebracht. eide Stellen lehren uns, dass in gewissen gnostischen Kreisen .e Epiphanie Jesu als ein sehr hohes Fest gefeiert wurde; in ɜr P. Sophia ist freilich der ursprüngliche Sinn schon etwas ɜrdunkelt. Aber es ist ein verhängnisvoller Schritt von Usener ɜwesen, dieselben zum Ausgangs- und Stützpunkt seiner Unterıchungen über die Entstehung des Weihnachtsfestes zu machen. it Hilfe dieser und einiger anderer Stellen sehr zweifelhaften /ertes stellt er nämlich Folgendes auf (S. 37 f.): „Wir haben ıs hinlänglich überzeugt, dass und in welcher Weise etwa die piphanie des elften Tybi (6. Januar) in gnostischen Kreisen als eburtsfest Christi gefeiert wurde. Aber ein Zeuge noch des veiten Jahrhunderts, dessen Wort einen besonderen Wert durch m Umstand erhält, dass er selbst in dem Mittelpunkt der gnoischen Bewegung, zu Alexandria, lebte und wirkte, Clemens rsichert auf das Bestimmteste, dass das von den Basilidianern n elften Tybi begangene Fest die Feier der Taufe Christi war. nd als die Kirche den Festtag übernahm, vereinigte sie, wie ir sehen werden, an demselben das Gedächtniss der Geburt und aufe. Wie konnte das Tauffest zum Geburtsfest, wie beides ɜreinigt und gleichsam als eins aufgefasst werden?"

Von p. 38 bis 187 untersucht Usener diese Frage nach allen ɜiten hin; besonders die Gnostiker haben ihm viel Material zur ösung des schwierigen Problems an die Hand gegeben, daher ällt ihm die Antwort, auf die Frage, von der er ausgegangen, ie eine reife Frucht in den Schooss. Die erste Vorstellung ɔn der Geburt des Gottessohnes war in der Jordantaufe ausɜprägt. Die Gnostiker, welche diese Taufe zu feiern begannen, aren dazu veranlasst durch den darin entwickelten Gedanken ɜr Herabkunft Gottes auf die Erde. Basilides selbst hat den organg am Jordan nicht gekannt, wenigstens noch nicht zu ɜr Zeit, als er die uns bekannte Lehre (S. 99) vortrug. Die ɜier der Taufe Christi, welche seine Anhänger am 11. Tybi ler 6. Januar begingen (S. 18 f.), verdankt ihre Entstehung der ɜit, als der Bericht von der Jordantaufe in der Fassung des ıulinischen Evangeliums durchdrang, also der Zeit zwischen !0 und 130 (S. 122)......... Die Herabkunft der Gottheit,

die Schöpfung eines Gottessohnes, mit einem Wort die Epiphanie war es, was sie in der Taufe feierten: die volksthümliche Variante dieser Vorstellung, die jungfräuliche Geburt, verlieh nur demselben Feste einen Zuwachs liturgischen Inhalts. Mit der Einsetzung des Festes war von vorn herein die Vereinigung der Taufe und der Geburt Christi zur selben Feier gegeben gewesen. Die Nachtfeier, welche ehemals zu würdiger Vorbereitung auf den hohen Tag der Jordantaufe gedient hatte (S. 18), wurde nun entsprechend der Erzählung des dritten Evangeliums zu einer Feier der jungfräulichen Geburt. Wie das in diesen gnostischen Kreisen noch bis ins vierte Jahrhundert geschah, haben wir bereits von Epiphanius uns berichten lassen (S. 27 f.), und die Lehre der Naassener hat diesen Bericht bestätigt (S. 31 f.). Aus ihren Zahlenspielereien ergiebt sich ferner, dass auch die Valentinianer das Fest hochgehalten haben. Es ist also schon im Laufe des zweiten Jahrhunderts, vor der Zeit des Clemens, die Festfeier von den Basilidianern aus, mindesten auf zwei andere Sekten, wir dürfen annehmen, auf alle eigentlichen Gnostiker übergegangen. Während des dritten Jahrhunderts wird es sich noch weiter ausgebreitet haben, zumal im Osten, der Heimath des Bardesanes und Manes. So kam es, dass schliesslich auch die Kirche, die sich bisher gegen das Fest, vermutlich gerade wegen seines ketzerischen Beigeschmacks, so spröde verhalten hatte, dasselbe übernahm und der Bedeutung seines evangelischen Inhaltes gemäss ausstattete; sie übernahm es aber so, wie es die Gnostiker ausgebildet hatten, als Feier der Geburt und der Taufe Christi. Das kann im Osten schon um die Wende des dritten und vierten Jahrhunderts geschehen sein; aber als der Kirche nach schwerer Verfolgung (303—311) endlich der Friede und dadurch die Möglichkeit sich behaglich im eigenen Hause einzurichten gegeben war, da muss die Ausbreitung der Festfeier fast eine plötzliche gewesen sein. Wir können nunmehr an der Hand der Zeugnisse die kirchliche Anerkennung und Begehung des Festes verfolgen".

Soweit Usener. Wir unsererseits[1] müssen gestehen, dass

[1] Vergleiche die sehr eingehende Recension des Werkes von Harnack: Theologische Literaturzeitung 1889 No. 8 S. 199 ff.

· diesen Ausführungen gegenüber uns sehr skeptisch verhalten
ssen, da wir keineswegs mit dem Verfasser überzeugt sind,
ıs durch seine Methode das Problem „zur leibhaftigen Gewiss-
t“ gebracht ist. Denn so fest geschlossen auch der ganze
fbau zu sein scheint, um so wankender werden seine Funda-
nte, sobald man diese näher prüft. Die Gnostiker, insbesondere
Basilidianer sollen zuerst das Fest am 11. Tybi gefeiert haben;
ɜr das Zeugnis des Clemens berechtigt uns keineswegs, auf die
t des zweiten Jahrhunderts weitgehende Schlüsse zu ziehen.
ɔ bleibt nun der fünfzehnte Tybi oder elfte Januar, den doch auch
Basilidianer oder ein Teil derselben festlich begingen? Sind
se die älteren, oder jene, die am elften Tybi feierten? oder
ɔen beide Richtungen gleichzeitig neben einander existiert?
elchen ist der Meister selbst gefolgt? Das sind doch Fragen,
lche ein Philologe wie Usener zur festen Fundierung seiner
iteren Untersuchungen hätte scharf ins Auge fassen müssen.
er die Pistis Sophia bestätigt ja Useners Ansätze auf das Treff-
nste! — Die P. S. ist ein Denkmal der jüngeren Valentinischen
ıule (S. 20); eine Begründung dieser Ansicht suchen wir ver-
ɔens, und doch war sie an dieser Stelle von der höchsten
ichtigkeit, wenn sie ein vollgültiges Zeugnis für die Basili-
ner abgeben sollte, zumal doch bedeutende Kenner des Gno-
ɔismus wie Koestlin, Lipsius, Baur etc. ganz anderer Meinung
d! Was versteht denn Usener unter dem Begriff „jüngerer
lentinischer Schule“! Denn dies ist meiner Meinung nach
ı sehr relativer Begriff, unter dem man nur seine Unkenntnis
n dem wirklichen chronologischen Verhältnis verbergen kann.
he ich recht, so will Usener dadurch, dass er die P. S. den
ıgeren Valentinianern zuschreibt, das Alter des Werkes höher
ıaufrücken, spricht er doch auf S. 188 vom zweiten Jahrhun-
rt; dies ist aber, wie unsere Untersuchungen zeigen werden,
rchaus unzulässig. — Die P. Sophia bestätigt nun die Feier
s Tauffestes am fünfzehnten Tybi, Usener hat dieses Verhältnis
t Scharfsinn erkannt; aber der fünfzehnte Tybi hat für ihn
inen Wert, da er ja ein Zeugnis für die Feier am elften Tybi
den will. Doch auch dieses lässt nicht auf sich warten.
ıch ihm giebt dieselbe Pistis Sophia „auch für den elften Tybi
Januar) ein zwar indirectes, aber unverkennbares Zeugnis.
enigstens wer die Zahlenmystik der Valentinianer beobachtet

hat, wird nicht zweifeln, wesshalb das Nachleben des Heilands nach der Auferstehung gerade auf elf Jahre ausgedehnt wird. Wahrscheinlich stand diesem Ansatz die Lehre zur Seite, dass das Leben Christi von der Geburt bis zur Kreuzigung 33 d. h. dreimal 11 Jahre gewährt habe, wodurch dann die heilige Vierzahl mit der Einheit von 11 Jahren hergestellt wurde. Die Zahl elf war nun einmal durch jenen Ansatz der Epiphanie typisch geworden durch die Erscheinung Gottes auf Erden. Diese Ableitung der 11 Jahre ist um so zwingender, als gemäss der Apostelgeschichte Jesus nach der Auferstehung nur 40 Tage bei den Jüngern blieb und andererseits die alten Valentinianer, sowie die Ophiten im Einklang mit dem Zahlenwerthe von IH (σοῦς) diesen letzten Erdenaufenthalt des Heilandes mit 18 Monaten anzusetzen pflegten.

Nirgends ergeht sich die Spielerei der Valentinianer mit Buchstaben und Zahlen ausgelassener als in den Proben, die uns Irenaeus aus Schriften des Marcus bewahrt hat. Die Hauptrolle spielen dabei natürlich wie in der pythagoreischen Mystik die Grundzahlen und ihre Vielfachen. Aber es wird auch Zahlen Bedeutung beigemessen, welche nicht durch ihre inneren Eigenschaften, sondern nur aus Gründen, welche ausserhalb der arithmetischen Metaphysik liegen, bemerkenswerth erscheinen konnten. Das gilt von der 6 und der 11.“ Nachdem nun die Zahlenmystik des Marcus über die Zahl 11 genügend dargelegt ist, schliesst Usener mit dem Satze: „Jenes Zahlenspiel mit der elf konnte Marcus nicht aus seiner besonderen, auf Buchstaben und Zahlen gegründeten Äonenlehre ableiten; er musste dazu eine Anleihe machen, und zu dieser konnte kein anderer Anlass sein als das Bedürfnis, den elften Tybi zu symbolischer Bedeutung zu erheben“. Man kann wohl diesen letzten Satz auf Usener selbst anwenden und behaupten, dass er, weil es in seinem Bedürfnis lag, den elften Tybi in der P. Sophia nachzuweisen, eine Anleihe dazu bei Marcus gemacht hat. Denn was hat dieser Marcus mit unserm Buche zu thun? Was hat überhaupt die Zahl 11 bei jenem mit dem elften Tybi, und letzteres Datum mit den elf Jahren Jesu nach der Auferstehung zu schaffen? Wir bedürfen zum Glück keiner eingehenden Widerlegung, da die P. Sophia sie uns ohne Mühe an die Hand giebt. Sie kann nämlich gar kein „indirectes, aber unverkennbares Zeugnis für den elften Tybi“ liefern, da sie ja gar nicht lehrt, dass

:sus elf Jahre nach seiner Auferstehung auf Erden gelebt hat; ıt er doch, wie wir oben nachgewiesen haben, zwölf Jahre enieden gewandelt.

Ist es uns aber gelungen, die beiden Grundpfeiler der User'schen Hypothese zu untergraben, so muss auch notwendiger 'eise der stolze Bau, der von ihnen getragen werden sollte, nfällig zusammenbrechen. Kein Beweis ist geliefert, dass „im ıufe des zweiten Jahrhunderts die Festfeier von den Basilianern aus auf zwei andere Sekten übergegangen ist", noch viel eniger sind wir zu der Annahme berechtigt, dass sie „auf alle gentlichen Gnostiker übergegangen". Ganz in der Luft schwebt e Behauptung, dass „es sich während des dritten Jahrhunderts ıch weiter ausgebreitet habe", um ganz davon zu schweigen, ss dies besonders „im Osten, der Heimat des Bardesanes und anes" stattgefunden und von hier aus dann im vierten Jahrındert nach Besiegung der Gnostiker in die Kirche eingeungen sein soll. Mit einem Wort, die Frage, die Usener sich stellt hat, ist keineswegs gelöst, sondern noch mehr verınkelt worden [1].

d. Jesus und der Jüngerkreis.

Schon bei seiner Herabkunft in die Welt hat Jesus seine völf Jünger formiert, um sie in seinen Dienst zu stellen. Denn, ihrend er sich in der Äonenwelt aufhielt, nahm er auf Befehl s ersten Mysteriums zwölf Kräfte aus den zwölf *διάκονοι* der

---

[1] Die Frage nach der Entstehung oder wenigstens der Feier des 'eihnachtsfestes ist neuerdings durch den von Georgiades: *περὶ τοῦ :ομνήματος τοῦ ἁγίου Ἱππολύτου εἰς τὸν προφήτην Δανιήλ* in der *κκλησ. Ἀλήθεια* 1885 p. 10—24. 49—60. 1886 p. 225/47. 273/87 rausgegebenen Kommentar des Hippolyt zum Daniel in ein neues .cht gerückt: „*ἡ γὰρ πρώτη παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν ἡ ἔνσαρκος, ἧ γεγέννηται ἐν Βηθλεέμ, ἐγένετο πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἰανουαρίων ιέρᾳ τετράδι, βασιλεύοντος Αὐγούστου τεσσαρακοστὸν καὶ δεύτερον ος, ἀπὸ δὲ Ἀδὰμ πεντακισχιλιοστῷ καὶ πεντακοσιοστῷ ἔτει. ἔπαθε δὲ ιακοστῷ τρίτῳ, πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἀπριλίων, ἡμέρᾳ παρασκευῇ, :τωκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος, ὑπατεύοντος Ῥούφου καὶ*

Mitte resp. den zwölf σωτῆρες des Lichtschatzes und liess sie in die Sphären der Archonten, von denen jede Geburt ausgeht, bringen. Die Dekane und deren Liturgen hielten sie für Seelen der Archonten und führten sie in den Mutterleib ihrer Mütter. Daher existiert keine Seele der Archonten in ihnen; sie stammt ebenso wenig wie diejenige Jesu vom Kosmos ab, sondern gehört der Höhe an und entstammt dem Erlöser selbst (p. 11. 14. 280); in den Jüngern ist das πνεῦμα Jesu (p. 82. 86. 182. 343). Auf diese Weise sind die künftigen Jünger Jesu schon von vornherein der irdischen Weltsphäre entrückt, sie sind gewissermassen präexistent wie er selbst gedacht. Wir können diese Entwicklung, welche hier der Apostelbegriff genommen hat, sehr wohl begreifen, denn war Jesu öffentliche Wirksamkeit nur auf eine Belehrung und Einweihung der Jünger in die höchsten Mysterien beschränkt worden, waren die Jünger im Grunde die eigentlichen Weltheilande, welche an Jesu Statt die Verkündigung des Heils übernehmen sollten, so musste man sie mit einer höheren Natur begaben und zur Begründung ihres soteriologischen Ansehens eine „metaphysische Theorie“ [1] aufstellen, da nach den Gnostikern die Welt durch wirkliche Menschen wegen der anhaftenden Hyle nicht gerettet werden konnte. Die P. S. spricht diese ihre Theorie mit klaren Worten aus, denn nach p. 11 sind ihnen diese höheren Kräfte zu dem Zwecke verliehen, dass sie den ganzen Kosmos retten und die Drohungen der Archonten des Kosmos und die Leiden des Kosmos, ihre Gefahren und Verfolgungen, die die Archonten der Höhe über sie führen werden, ertragen könnten (cf. p. 15).

Diese hohe Fixierung des Apostolats erinnert an die spätere grosskirchliche Ansicht, die gerade im Gegensatz zum Gnosticismus diesen absoluten Begriff der δώδεκα entwickelt hat, und zeigt uns deutlich, dass die P. Sophia kein Werk des zweiten Jahrhunderts sein kann. Im vierten Buche ebenso wie in den beiden Büchern Jeû finden wir noch gar keine Spur der Prä-

Ῥουβελλίωνος· (cf. Kennedy: Part of the Commentary of S. Hippolytus on Daniel, Dublin 1888. S. 24). Ich verdanke diese Notiz der gütigen Mitteilung von H. Prof. Harnack, vergleiche jetzt Harnack: Theologische Literaturzeitung 1891 No. 2. S. 33 ff.

[1] cf. Harnack: Untersuch. etc. S. 61.

istenzlehre von den Jüngern; sie zeichnen sich nur dadurch vor
len Menschen aus, dass sie, wie die wirklichen Jünger, ihre
ltern, Verwandten, Frauen und Kinder und die Güter dieser
'elt preisgegeben, ihrem Erlöser in Treue gefolgt sind und alle
ine Gebote, die er ihnen gegeben, gehalten haben (p. 357. 363.
'6. P. 56. 57. 1). Ihr sittlicher Lebenswandel, ihre Nachfolge
risti hat sie zu Erben des Himmelreiches gemacht, nicht ihre
:äexistenz. Auch spricht sich in diesen Büchern ein deutliches
huldbewusstsein der Jünger aus, die durch den Erlöser von ihren
ischlichen Gebrechen befreit zu werden wünschen (p. 357. 374.
'6. P. 1 ff. und 61 ff.), ja sie behaupten von sich selbst, dass sie
:τὰ σάρκα geboren sind und Jesum κατὰ σάρκα gekannt haben
'. 4). Diese reuige Demut hat in den drei ersten Büchern der
S. einem stolzen Selbstgefühl Platz gemacht, das sich von
m Geiste des Erlösers getragen fühlt und aus der hohen Stel-
ng gegenüber der gesammten Menschheit resultiert.

Der Verfasser beschränkt den Apostolat auf die Zwölfzahl
r Jünger, daneben sind noch im Kreise derselben die vier
auen: Maria, die Mutter Jesu, Maria Magdalena, Salome und
artha. Die Namen der Jünger treten uns nicht alle in den
esprächen entgegen, nur Johannes, Petrus, Philippus, Thomas,
atthaeus, Andreas, Jacobus, Bartholomaeus (viertes Buch) werden
nannt, Simon ὁ Κανανίτης erwähnt. In den beiden Büchern
ū werden, da die Komposition eine andere ist, die einzelnen
amen der Jünger nicht hervorgehoben, nur in der Einleitung
2 heisst es: „Es antworteten alle Apostel mit einer Stimme,
atthaeus und Johannes, Philippus, Bartholomaeus und Jacobus
d sprachen" etc. Es werden also nur fünf Namen erwähnt
d sie doch als die Gesammtheit der Apostel hingestellt; aber
r sind keineswegs berechtigt, daraus den Schluss zu ziehen,
ss der Verfasser die andern nicht gekannt oder gelesen habe,
hebt vielmehr nur die bedeutendsten unter ihnen hervor, wie
r es sehr häufig bei den Kirchenvätern finden; auch hatten
amen wie Jacobus Alphaei Sohn, Lebbaeus, Judas Iscariot oder
atthias gar kein Interesse; dieselben treten in der nachaposto-
chen Zeit fast ganz in den Hintergrund [1].

[1] In der grosskirchlichen Literatur haben sie gar keine Be-
utung gehabt.

Die Jünger werden stets μαθηταί genannt, der Name „ἀπόστολοι" kommt niemals in der P. S. vor, dagegen werden sie in der Einleitung des ersten Buches Jeû stets οἱ ἀπόστολοι genannt (P. 1 ff.), nur einmal neben ἀπόστολοι auch μαθηταί (P. 2); daneben finden wir οἱ μαθηταὶ Ἰησοῦ (P. 39. 42. 44. 76), auch οἱ δώδεκα (P. 47. 48. 54. 75); ganz singulär ist οἱ μαθηταὶ Χριστοῦ (P. 45). Dies ist um so auffallender, als nur an dieser Stelle und gleich darauf in P. 46 der Name Χριστός erwähnt wird. da bekanntlich die Gnostiker Ἰησοῦς und Χριστός scharf von einander unterschieden. Im zweiten Buche Jeû werden ebenso wie im vierten Buche der P. S. die Jüngerinnen (μαθήτριαι) genannt, doch spielen sie noch keine hervorragende Rolle.

α. Die Jüngerinnen.

In der P. S. überragt alle Jünger und Jüngerinnen Maria Magdalena[1]; sie kann geradezu als die Hauptperson, als die Hauptsprecherin[2] angesehen werden. Sie ist es, die das erste Wort ergreift und damit die Reihe der Unterredungen einleitet, denn „als er nun dieses zu seinen Jüngern gesagt hatte, sprach er zu ihnen: „Wer Ohren hat zu hören, höre". Es geschah nun, als Maria diese Worte den σωτήρ reden hörte, blickte sie eine Stunde lang in die Luft und sprach: „Mein Herr, befiehl mir ἐν παῤῥησίᾳ zu sprechen". Jesus, der Barmherzige sprach zu ihr: „Maria, Du μακαρία, welche ich in allen Mysterien von der Höhe vollenden werde, sprich ἐν παῤῥησίᾳ, Du, deren Herz auf das Himmelreich mehr als alle Deine Brüder gerichtet ist" (p. 26). Damit ist deutlich ihre bevorzugte Stellung im ganzen Jüngerkreise proklamiert, und nicht nur hier auf Erden soll sie ausgezeichnet werden, sondern es soll diese Bevorzugung sich auch auf das künftige Leben erstrecken, da der Herr sagt: „Aber Maria Magdalena und Johannes παρθένος werden vorzüglicher sein als alle meine Jünger" (p. 231). Ihre Abkunft ist ebenfalls eine höhere, denn sie hat nach p. 116 neben der Mutter Jesu Ähnlichkeit, welche in der Lichtjungfrau ist, gemäss dem Lichte empfangen. Sie tritt als der Anwalt für die andern Jünger auf (p. 199. 297. 365), dies zeigt sich in sehr

[1] Sehr häufig wird sie nur Maria genannt, p. 350 Μαριάμμη.
[2] Wenn ich richtig gezählt habe, so redet sie an 67 Stellen.

ıarakteristischer Weise bei jener Episode, als dieselben, durch
.e langen Auseinandersetzungen über den Wert des Mysteriums
ɜs Ineffabilis ermüdet, nicht mehr aufmerksam zuhören. Da ist
e noch geistesfrisch und von Wissensdurst erfüllt, weinend
ürzt sie sich Jesu zu Füssen und bittet: „Habe Erbarmen mit
.ir, mein Herr, wenn meine Brüder nicht zugehört und nach-
ɜlassen haben in den Worten, welche Du sagst" etc. (p. 216 ff.).
ie selbst ist sich ihrer hohen Würde wohl bewusst, sie kennt
ɜn Adel ihrer Natur und spricht: „Mein Herr, der Lichtmensch
ıt Ohren, und ich vernehme in meiner Lichtkraft, und es hat
.ich ernüchtert Dein Geist, der mit mir" (p. 52. 71. 122. 197. 293.
)1. 303. 308. 316. 319). Ihr *νοῦς* ist *νοερός* (cf. p. 343) zu jeder Zeit,
n jedesmal hervorzutreten und die Auflösung der Worte der
. Sophia zu verkündigen, da sie mit dem Lichtgeiste angefüllt
t (p. 161). Sie fragt nach allen Dingen sicher und genau (p. 34.
31. 187. 199. 232. 310. 313. 325). Selbst Jesus ist über die *ἀπο-
άσεις* der Worte, welche sie sagt, erstaunt, weil sie ganz reines
νεῦμα geworden war (p. 198), preist sie sehr wegen ihrer Worte
. 33. 34. 188. 298. 331. 342. 343) und ist von grossem Er-
ırmen gegen sie erfüllt (p. 200. 297). Auch bei der Zustim-
ung zu den gegebenen Antworten lässt er ihr die schönsten
)beserhebungen zuteil werden:

1) *εὖγε* Maria, denn Du bist *μακαρία* vor allen Weibern
ıf Erden, weil Du *πλήρωμα* aller *πληρώματα* und Vollendung
ler Vollendungen sein wirst (p. 28 f.).

2) *εὖγε* Maria, Du *μακαρία*, Du *πλήρωμα* oder Du *πανμα-
ίριον πλήρωμα*, welche unter allen Geschlechtern selig gepriesen
ird (p. 56).

3) *εὖγε* Maria, Du *μακαρία*, welche das ganze Lichtreich er-
ben wird (p. 119), und *εὖγε* M., Du *κληρονόμος* des Lichtes
. 123).

4) *εὖγε καλῶς* Maria, Du *μακαρία* (p. 161. 164).

5) *εὖγε*, Du *πνευματική*, *εἰλικρινής* Maria (p. 198. 297. 304.
)8. 310. 313. 335).

6) *εὖγε* Maria (p. 71. 77. 89. 98).

II) Nicht zu verwechseln ist Maria Magdalena mit Maria,
ɛr Mutter Jesu [1], die aber noch ganz in den Hintergrund treten

[1] Renan: Marc Aurèle S. 145 hat dies gethan, wenn er be-

muss, während im Katholicismus beide ihre Rollen vertauscht haben. Sie ist die Mutter Jesu κατὰ ὕλην oder κατὰ κόσμον (p. 13. 120), welche Gestalt, die in der Barbelo ist, κατὰ τὴν ὕλην und Ähnlichkeit, die in der Lichtjungfrau ist, κατὰ τὸ φῶς empfangen hat (p. 116). Nur dreimal (d. h. allein im ersten Buche (p. 116, 120. 123) beteiligt sie sich an den Gesprächen. Jesus ist voll Ehrerbietung gegen sie und spricht zu ihr: „εὖγε καλῶς, wahrlich, wahrlich ich sage Dir, man wird Dich preisen von einem Ende der Erde bis zum andern, denn es ist bei Dir eingekehrt die παραθήκη des ersten Mysteriums, und durch jene παραθήκη werden alle die von der Erde und alle die von der Höhe gerettet werden, und jene παραθήκη ist der Anfang und die Vollendung". Im Übrigen findet er für sie nur die Worte εὖγε καλῶς (p. 122. 124).

III) Ihr zur Seite tritt die Salome [1]. Ihre Beteiligung an der Unterhaltung ist ebenfalls gering (p. 102. 114. 381), auf p. 342 regt sie die Frage über die Dignität des νόμος Mose an. Der Herr antwortet ihr: εὖγε Salome (p. 104) und εὖγε Salome und καλῶς (p. 114).

IV) Martha wirft sich voller Demut Jesu zu Füssen, küsst sie und ruft weinend aus: „Mein Herr, habe Erbarmen mit mir und habe Mitleid mit mir und lass mich die Auflösung der μετάνοια, welche die P. S. geredet hat, sagen". Darum ergreift der Herr ihre Hand und spricht zu ihr: „Selig ist jeder Mensch, der sich erniedrigt, denn man wird sich seiner erbarmen, jetzt nun Martha, Du bist eine μακαρία" etc. (p. 61). Sie redet ferner auf p. 111. 162. 175.

hauptet: Marie, mère de Jésus, en particulier, dont l'Église orthodoxe se préoccupait très peu, dut à ces novateurs les premiers développements de son rôle presque divin, und Anm. 1. Voir la Pistis Sophia, à chaque page, surtout p. 19. 20. 39. L'exagération du culte de la Vierge est un fait avant tout syrien. Voir saint Éphrem. Carm. nisib., p. 29. 30 (édit. Bickell)". Hätte Renan aufmerksamer gelesen, würde er diesen Irrtum nicht begangen haben, denn auf p. 19. 20. 39 ist nur von Maria d. h. Maria Magdalena die Rede.

[1] Bekanntlich spielte Salome im Aegypterevangelium eine grosse Rolle. Vergleiche Resch: Agrapha S. 384 ff.

Wir finden also in diesem Jüngerkreise dieselben Frauen, welche auch nach der historischen Überlieferung der Evangelien in dem Gefolge Jesu waren und sich in den Tagen des Leidens und Sterbens durch ihre Treue und Glaubensstärke auszeichneten. Diese Erzählungen haben ohne Zweifel auf den Verfasser eingewirkt, darum er sie einen so lebhaften Anteil an den Gesprächen nehmen lässt. Auf der andern Seite wird aber auch, wie Harnack[1] scharfsinnig vermutet hat, die rechtliche Stellung der Frauen innerhalb der Gemeinde, welche ja auch in der Grosskirche zu Streitigkeiten Anlass gab, mitgewirkt haben; in dieser Beziehung liefert uns die P. S. ein Stück älterer Kultusgeschichte. Die Jünger wollen sich natürlich dieses unberechtigte Vordringen der Frauen nicht gefallen lassen; Petrus tritt als der Verfechter ihrer Sache auf und sagt: „Mein Herr, nicht werden wir diese Frau (sc. Maria Magd.) ertragen können, da sie uns die Gelegenheit nimmt; und nicht hat sie Jemand von uns sprechen lassen, sondern spricht unzählige Male“ (p. 57). Dieselbe Spannung finden wir im vierten Buche, auch hier ist Petrus der Wortführer (p. 382 f): „Mein Herr, mögen die Frauen zu fragen aufhören, damit auch wir fragen“. An beiden Stellen vertritt Jesus die Rechte der Frauen: „Derjenige, in dem die Kraft seines Geistes aufwallen wird, damit er das, was ich sage, denkt, möge hervortreten und sprechen“ (p. 57 f.).

Noch deutlicher spricht er sich auf p. 161 aus, als Maria sagt: „Mein Herr, mein *νοῦς* ist *νοερός* zu jeder Zeit, damit ich jedesmal hervortrete und die Auflösung der Worte, die sie (sc. P. S.) gesagt, vorbringe, aber ich fürchte mich vor Petrus, denn er droht mir und hasst unser Geschlecht“; denn er giebt zur Antwort: „Keinen, welcher von dem Geiste des Lichtes erfüllt wird, dass er vortrete und die Auflösung dessen, was ich sage, vorbringe, wird Jemand hindern können“. Auch p. 383 weist er nicht die Rechte der Frauen zurück, wenn er sagt: „Lasst die Gelegenheit euren männlichen Brüdern, damit auch sie fragen“.

β. Die Jünger.

1) Wie unter den Jüngerinnen Maria Magdalena, so nimmt unter den Jüngern Johannes den ersten Rang ein. Er ist der

[1] Unters. etc. S. 17.

παρθένος, zu dem Jesus spricht: „εὖγε Johannes, Du παρθένος, welcher in dem Lichtreiche herrschen wird" (p. 67); er ist neben Maria der vorzüglichste unter den Jüngern und nimmt den nächsten Thron im Lichtreich ein (p. 231). Jesus ruft ihm zu: „εὖγε Johannes, geliebter Bruder" (p. 128), oder „μακάριος und der Geliebte". Im dritten Buche führt er ausser Maria Magdalena (ein einziges Mal auch Salome p. 342) ausschliesslich das Gespräch [1], wie er es selbst ankündigt: „Ertrage mich, indem ich Dich frage, denn von jetzt an werde ich anfangen, Dich zu fragen inbetreff aller Dinge über die Art, wie wir der Menschheit verkündigen werden (p. 265. cf. 269. 271. 272); ebenso tritt er auch im vierten Buche p. 387. 389 hervor.

II) Im Gegensatz zu der römischen Kirche wird Petrus ganz in den Hintergrund gedrängt. Er wird zwar als das Haupt der Jünger anerkannt, der ihre Rechte gegen fremde Eingriffe verteidigt, aber seine gewaltige Persönlichkeit scheint in unsern gnostischen Kreisen keinen Anklang zu haben. Dies ist ein wichtiges Fingerzeichen zur Fixierung des Ortes, an welchem die P. Sophia geschrieben sein kann. Wie Petrus in den Evangelien versucht wird und den Herrn verleugnet, so muss er auch hier (p. 311 f.) eine Probe ablegen, ob er ebenso wie Jesus gegen die Sünder barmherzig sein wird; doch besteht er die Probe. Jesus giebt auf seine Auseinandersetzungen als Antwort: καλῶς Petrus (p. 59) oder „εὖγε Petrus und καλῶς" (p. 101) oder „εὖγε Du μακάριος Petrus" (p. 135).

III) Philippus nimmt insofern eine hervorragende Stellung ein, als er sitzend alle Worte und Thaten Jesu niederschreibt, ein Geschäft, das ihm durch das erste Mysterium übertragen ist, damit er von dem Himmelreiche Zeugnis ablege (p. 32. 69 ff.). Ihm zur Seite stehen Thomas und Matthaeus, die ebenfalls ihren Teil zu der Niederschrift beitragen sollen; handeln doch die Gnostiker nach dem Grundsatze von Matth. 18, 16, dass jede Sache durch zwei oder drei Zeugen bestätigt werden müsse (p. 268. 353). Wir dürfen annehmen, dass der fingierten Behauptung unseres Verfassers gemäss Philippus speziell derjenige

---

[1] Bestätigt dies unsere früher dargelegte Sonderstellung dieses Buches?

ist, welcher die P. S. geschrieben haben soll, oder besser gesagt, die beiden ersten Bücher, denn das vierte Buch kann nicht von ihm stammen, ebenso wenig, wie ich glaube, das dritte Buch, da sie ja den Titel *μέρος τῶν τευχῶν*[1] *τοῦ Σωτῆρος* führen. Dafür spricht die Notiz in dem Einschiebsel am Anfang des dritten Buches (p. 254): „Welcher gefunden hat die Worte der Mysterien, die ich euch auf Grund eines Gleichnisses geschrieben? habe, dass sie die Glieder des Ineffabilis sind". Ob diese Worte in der Weise zu deuten sind, dass Jesus selbst als der Autor angesehen wird, lasse ich dahingestellt, mir erscheint dies fraglich. — Die Auswahl dieser drei Jünger als Zeugen der traditio apostolica kann, wie Harnack[2] richtig vermutet, schwerlich ohne Zusammenhang mit der Bedeutung sein, die dieselben innerhalb der älteren gnostischen Literatur eingenommen haben. In der That war innerhalb einer Sektengruppe, zu denen ich auch unsere P. Sophia rechnen möchte, ein Evangelium Philippi in Gebrauch[3]. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dieses mit demjenigen identisch, welches auf Grund einer Notiz von Timotheus bei Meursius var. div. p. 117 und Leontius de sectis lect. 3 p. 432 unter den Manichäern Verbreitung gefunden hatte. Man könnte auch an die gnostische Apostelgeschichte des Philippus[4] denken.

Da nun Philippus mit der Aufzeichnung der Mitteilungen vollauf beschäftigt ist, so kann er sich nur wenig an dem Gespräche beteiligen, ausser den oben genannten Stellen (p. 32. 69) nur noch auf p. 179; der Herr antwortet ihm: *εὖγε* Du *μακάριος* Philippus (p. 181).

IV) Thomas'[5] Stellung im Jüngerkreise haben wir schon

---

[1] Vergleiche Birt: Das antike Buchwesen. Berlin 1882. S 89.

[2] Unters. etc. S. 18.

[3] cf. Epiphanius haer. 26, 13 bei den *λεγόμενοι Γνωστικοί*: *προσφέρουσι δὲ εἰς ὄνομα Φιλίππου τοῦ ἁγίου μαθητοῦ εὐαγγέλιον πεπλασμένον*; derselbe citiert eine Stelle daraus, cf. Harn. Unters. etc. S. 106f.

[4] Vergleiche Lipsius: Die apokr. Apostelgeschichten und Apostellegenden 2. Bd. S. 1ff.

[5] Ein sehr hohes Ansehen genoss das Evang. St. Thomae bei den Gnostikern; es war ein sehr altes Product, denn bereits Iren.

vorher erwähnt. Eine grosse Bescheidenheit spricht sich in den Worten aus: „Ich ertrage meine Brüder bis jetzt, damit ich sie nicht erzürne, vielmehr ertrage ich einen jeden von ihnen, der hervortritt" etc. (p. 79 f.); ausserdem redet er noch auf p. 149. 385. 386. Der Herr spricht zu ihm: εὖγε Thomas und καλῶς (p. 82) und εὖγε καλῶς Thomas, Du μακάριος (p. 153).

V) Nur zweimal redet Matthaeus p. 86 und 155; Jesus antwortet: καλῶς Matthaeus (p. 88) und εὖγε Matthaeus und καλῶς, Du Geliebter (p. 160). Matthaeus erscheint als der dritte Zeuge für die gnostischen Nachrichten. Wahrscheinlich war ein apokryphes Machwerk bei unsern Gnostikern in Gebrauch, berichtet doch Epiph. haer. 26, 8: εὐαγγέλια δὲ ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν συγγράψασθαι τετολμήκασιν, αὐτόν τε τὸν σωτῆρα ἡμῶν καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν οὐκ αἰσχύνονται λέγειν, ὅτι αὐτὸς ἀπεκάλυψε τὴν αἰσχρουργίαν ταύτην[1].

VI) Sehr eifrig beteiligt sich Andreas an den Unterredungen

adv. haer. I, 20, 1 führt ein Citat aus demselben bei den Marcosiern an. Ob aber der Verfasser desselben dieser Sekte angehört, möchte ich stark bezweifeln, vielmehr haben wir die Entstehung desselben in syrisch-gnostischen Kreisen zu suchen; nach Hippolyt Philos. VII p. 101, 89 war es nämlich bei den Naassenern in Gebrauch. Erwähnt wird dieses Evangelium noch bei Origenes hom. 1 in Lucam, Eusebius h. e. 3, 25. Hieronymus in Matth. tom. VII, p. 1 ff. Auch bei den Manichäern fand ein Evang. Thomae weite Verbreitung, dasselbe soll aber nach Cyrill's Vermutung das Machwerk eines Schülers des Manes sein; doch scheint es mir fraglich, ob diese Nachricht bei Cyrill auf genauer Kunde beruht. cf. Hier. catech. 6 p. 98 coll. 4 p. 66 ed. Oxon. 1703; Gelasius in decreto de libris apocryphis (in iure Canonico 15, 3); Timotheus bei Meursius var. divin. p. 117; Petrus Siculus hist. Manich. p. 30 ed. Rader; Leontius de sectis lect. 3 p. 432. Auch verdienen die gnostischen Akten des Thomas an dieser Stelle Beachtung cf. Thilo, acta S. Thomae Apostoli Lips. 1823 und Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten und Apostellegenden 1. Bd. S. 225 ff.

[1] Auch aus dieser Notiz geht hervor, dass die Gnostiker es sich angelegen sein liessen, in ihren Apokryphen Jesum als den Offenbarer der Geheimnisse an die Jünger hinzustellen.

). 74. 108. 165. 247. 384). Von gewissem Interesse ist die Perikope auf p. 247 ff. Andreas sagt nämlich: „Mein Herr, ich :aune und wundere mich sehr, wie die Menschen, welche im :osmos in dem σῶμα dieser ὕλη sind, wenn sie aus diesem :osmos gehen, diese στερεώματα und alle diese Archonten und lle die Herren und alle die Götter und alle diese grossen ἀόρατοι nd alle die von dem Topos der Mitte und der Rechten und alle ie grossen προβολαί der Rechten überschreiten werden und lle ihr Inneres werden und das Lichtreich erlosen. Diese Sache un, mein Herr, ist schwierig für mich." Als nun dieses Andreas esagt hatte, regte sich der Geist des σωτήρ[1] in ihm, er rief us und sprach: Bis wie lange soll ich euch ertragen? Bis wie ınge soll ich euch aushalten, oder habt ihr bis zu diesem Augenlick nicht begriffen und seid unwissend? Erkennt ihr denn nicht nd begreift ihr nicht, dass ihr und alle Engel und Götter und lerren etc. ihr alle von einander aus der einen Mischung und der inen ὕλη und der einen οὐσία abstammt, und ihr alle von dem inen κερασμός seid? . . . . Jetzt nun (p. 251 f.), Andreas, ist Du noch in ἀπιστίᾳ und Unwissenheit. Aber wenn ihr aus em Körper geht und zu der Höhe kommt und zu dem Topos er Archonten gelangt, so werden sich alle Archonten vor euch chämen, weil ihr die Hefe ihrer Hyle seid und reineres Licht ls sie alle geworden seid . . . . Als nun dieses der σωτήρ esagt hatte, wusste Andreas φανερῶς, nicht nur er, sondern es ussten alle Jünger richtig, dass sie das Lichtreich erlosen ürden. Sie fielen alle zugleich Jesu zu Füssen, riefen aus, einten, flehten den σωτήρ an und sprachen: O Herr, vergieb ie Sünde der Unwissenheit unseres Bruders. Es antwortete der ωτήρ und sprach: Ich vergebe und werde vergeben; deswegen un hat mich das erste Mysterium gesandt, damit ich die Sünde inem Jeden vergebe".

Ob diese Scene oder wenigstens das Motiv irgend einer pokryphen Apostelgeschichte entnommen ist, ist nicht mehr zu ntscheiden[2].

---

[1] Hier ist Jesus als ein Mensch aufgefasst, in dem der Geist es σωτήρ d. h. die bei der Jordantaufe über ihn gekommene göttiche Kraft wohnt.

[2] Vergleiche Harn. Untersuch. etc. S. 17f.

VII) Jacobus, wahrscheinlich der Bruder des Johannes, ist der letzte in der Reihe der Redner (p. 93. 141. 172). Jesus sagt zu ihm: *εὖγε καλῶς* Jacobus (p. 93) und *εὖγε καλῶς* Jacobus, Du Geliebter (p. 141. 173).

VIII) Nur im vierten Buche findet sich noch Bartholomaeus, der auf p. 386 redet; auch wird sein Name neben den andern p. 358 erwähnt.

IX) An der letzteren Stelle wird noch der Name des Simon *ὁ Καναvίτης*[1] genannt; an den Gesprächen beteiligt er sich gar nicht.

Auf diese Weise erhalten wir, wenn wir Simon nicht mitrechnen, die Namen von acht Jüngern und vier Jüngerinnen, d. h die heilige Zwölfzahl, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Verfasser der P. Sophia mit diesen den Apostelkreis der *δώδεκα* abgeschlossen haben. Denn nur zwölf Lichtkräfte hat Jesus zur Formation der Jünger hinabgesandt (s. o.), er umfasst die *μαθήτριαι* unter dem Namen *μαθηταί*, p. 231 nennt er sie seine zwölf *διάκονοι*, fügt dann aber gleich hinzu: „aber Maria Magdalena und Johannes *παρθένος* werden vorzüglicher als alle meine Jünger sein". Die Maria befindet sich also unter den zwölf *διάκονοι*. Das vierte Buch und die beiden Bücher Jeû unterscheiden scharf die *δώδεκα* und die *μαθήτριαι*.

Sehr interessant ist es, dass Maria Magd. auf Roem. 13, 7 verweist und behauptet, dass Jesus dieses durch den Mund des Paulus „unseres Bruders" gesprochen habe. Dies ist natürlich ein grosser Anachronismus; wir erkennen daran zugleich, dass man in diesen Kreisen die paulinischen Schriften anerkannte. Koestlin macht mit Recht darauf aufmerksam, dass „sich noch an sehr vielen andern Orten, z. B. bei der Lehre von der Sünde, Gelegenheit dazu geboten hätte, Stellen aus den Briefen dieses Apostels in ähnlicher Weise, wie es p. 294 geschieht, anzuführen; die Absicht des Verfassers, seine Lehre als die älteste und ursprüngliche, schon den unmittelbaren Jüngern Jesu mitgetheilte darzustellen, konnte es freilich nicht anders mit sich bringen, als dass gerade dieser spätere Apostel, dessen Auffassung des Christenthums mit der seinigen an sich weit mehr Verwandt-

[1] Beachtung verdient, dass der Verfasser bereits die Form *Καναvίτης* statt *Καναναῖος* in seinem Texte gelesen hat.

schaft hatte, als die der frühern, nur wenig in Betracht zu ziehen war".

Innerhalb des Jüngerkreises herrscht ein inniger Verkehr, sie alle werden gewissermassen durch ein gemeinsames Familienband umschlungen, sie bilden einen Bruderbund, Gedanken, die der Grosskirche infolge der Ausbreitung so schnell verloren gegangen sind, wohl aber noch in dem engen Kreise der Auserwählten ihre Stätte finden konnten. Jesus, der Meister, redet die Jünger mit „meine Jünger und meine Genossen und meine Brüder" an (p. 211) oder „meine Brüder und Genossen" (p. 231) oder „meine Brüder und meine Geliebten" (p. 363) oder „meine Jünger" (p. 216. 217. 243. 358). Von Liebe und von Erbarmen ist er gegen sie erfüllt (p. 8. 26. 32. 34. 83. 99. 200. 297. P. 57), um sie zugleich mit seinem Geiste zu beleben. Die Jünger nähern sich ihrem Meister, sobald sie ihn fragen wollen, in tiefer Demut, sie bitten ihn beständig um seine Erlaubnis, bevor sie reden, stürzen vor ihm nieder, küssen seine Füsse oder fallen an seine Brust. Ihre Anreden sind „mein Herr", „mein Erlöser", „unser Licht" (p. 383), „unser Herr und unser Erlöser" (p. 363. 383), auch „Rabbi" (p. 8. 377), „o lebendiger Jesus" (P. 1 ff), „Sohn des Heiligen" (p. 391), „wahrer Logos" (P. 2). Seine Mutter bezeichnet ihn als „mein Sohn *κατὰ κόσμον*, mein Gott und mein Erlöser gemäss der Höhe" (p. 116), oder „mein Herr und mein Sohn und mein Erlöser" (p. 123). Unter einander nennen sie sich „Bruder" und „Schwester" (p. 58. 79. 184. 199. 216. 217. 251. 252. 294. 297. 342. 356. 365. 383), darum wir uns nicht wundern dürfen, wenn Maria Paulus „unsern Bruder" nennt.

γ. Die Jünger als Träger der reinen Lehre.

Die Jünger haben Vater und Mutter und alle Schätze dieser Welt preisgegeben, sind dem Erlöser mit ganzem Herzen gefolgt, damit er ihnen das Leben seines Vaters, der ihn gesandt hat, gebe (P. 1), und haben alle seine Gebote gehalten. In der Zeit seines wirklichen Erdenwandels haben sie das tiefe Verständnis für die Parabeln noch nicht besessen, darum scharen sie sich nach der Auferstehung wieder um ihren Meister. Volle elf Jahre sind im Verkehre mit ihm verflossen, eine Reihe Aufschlüsse

über die transcendente Welt sind ihnen bereits zuteil geworden. Sie selbst sind von Freude und Jubel erfüllt und sprechen zu einander: „Selig (μακάριοι) sind wir vor allen Menschen auf Erden, denn der Erlöser hat uns dieses offenbart, und wir haben das πλήρωμα und die gesammte Vollendung empfangen“ (p. 4). Aber sie sind im Irrtum befangen, wenn sie glauben, dass „das vierundzwanzigste Mysterium die κεφαλή des Alls und die Vollendung aller Vollendungen sei“ (p. 1 ff). Die bald darauf stattfindende Erhöhung belehrt sie eines Bessern. Sie allein sind Zeugen der Himmelfahrt Christi, ihnen erscheint er wieder in voller Herrlichkeit und offenbart ihnen seine wunderbaren Erlebnisse. Jetzt erfolgt das letzte Stadium der Unterweisung, daher ruft ihnen Jesus bei seiner Ankunft entgegen: „Freuet euch und jubelt von dieser Stunde an, denn ich bin bis zu den Topoi, aus welchen ich gekommen, gegangen. Von nun an werde ich mit euch ἐν παῤῥησίᾳ von dem Anfang der Wahrheit bis zu ihrer Vollendung reden, und ich werde mit euch von Angesicht zu Angesicht ohne παραβολή sprechen. Nicht werde ich euch von dieser Stunde an etwas von dem in der Höhe und dem des Topos der Wahrheit verbergen, denn es ist mir durch den Ineffabilis und durch das erste Mysterium von allen Mysterien die Macht gegeben, mit euch von dem Anfang bis zum πλήρωμα und vom Innern bis zum Äussern und vom Äussern bis zum Innern zu sprechen“ (p. 8 f).

Den Jüngern wird zuerst die Offenbarung zuteil, darum er p. 10 spricht: „Und damit ich beginne, mit dem Menschengeschlechte zu reden, und ihm alles vom Anfang der Wahrheit bis zu ihrer Vollendung verkündige und mit ihm von dem Innern der Innern bis zu dem Äussern der Äussern und von dem Äussern der Äussern bis zu dem Innern der Inneren rede; freuet euch nun und jubelt und freuet euch noch mehr, denn euch ist gegeben, dass ich mit euch zuerst von dem Anfang der Wahrheit bis zu ihrer Vollendung rede“. Dieser Gedanke beherrscht das ganze Buch, tritt auch deutlich im zweiten Buche Jeû hervor, wenn es heisst: „Und ich werde euch alle Mysterien geben, damit ich euch in allen Mysterien des Lichtreiches vollende und ihr Kinder des πλήρωμα, vollendet in allen Mysterien genannt werdet“ (P. 59), ebenso in der P. S. p. 104: „Ich werde euch in allen Mysterien des Lichtreiches vollenden“. „Ihr seid μακά-

ι vor allen Menschen, die auf Erden, denn ich werde euch
se Mysterien offenbaren. Wahrlich, wahrlich ich sage euch,
werde euch in allem πλήρωμα vollenden von den Mysterien
Innern bis zu den Mysterien des Äussern, und ich werde
:h mit dem Geiste erfüllen, damit ihr die πνευματικοί, voll-
let in allem πλήρωμα genannt werdet" (p. 59 f). „Ich werde
:h in allen Kräften und allem πλήρωμα vollenden von dem
ıern der Innern bis zum Äussern der Äussern, von dem Inef-
ilis bis zu der Finsternis der Finsternisse, damit ihr die πλη-
ματα, vollendet in aller Erkenntnis genannt werdet" (p. 187.
340). „Ich werde euch noch alle die Herrlichkeiten der Höhe
kündigen von dem Innern der Innern bis zu dem Äussern
: Äussern, damit ihr in aller Erkenntnis und in allem πλή-
μα und der Höhe der Höhen und den Tiefen der Tiefen voll-
let werdet" (p. 356 f. cf. p. 75). „Wahrlich, meine Brüder und
ine Geliebten, welche Vater und Mutter um meines Namens
len verlassen haben, ich werde euch alle Mysterien und alle
nntnisse geben. Ich werde euch das Mysterium der zwölf
nen der Archonten und ihre Siegel und ihre Psephoi und die
t ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gehen, geben. Und
werde euch das Mysterium des dreizehnten Äons und die
t der Anrufung, um in ihre Topoi zu gelangen, geben; ... und
werde euch das Mysterium der Taufe von der Mitte geben
l die Art der Anrufung, um in ihre Topoi zu gehen, und
e Psephoi und ihre Siegel werde ich euch zeigen. Und ich
rde euch die Taufe der Rechten, unseres Topos, geben und
ıe Psephoi und seine Siegel und die Art der Anrufung, um
:thin zu gehen. Und ich werde euch das grosse Mysterium
Lichtschatzes und die Art der Anrufung geben, um
thin zu gehen. Ich werde euch alle Mysterien und alle
nntnisse geben, damit ihr die Söhne des πλήρωμα, vollendet
allen Kenntnissen und allen Mysterien genannt werdet; ihr
l μακάριοι vor allen Menschen auf Erden, denn die „Kinder
Lichtes"[1] sind in eurer Zeit gekommen" (p. 363 f. cf.

---

[1] Die Gnostiker nennen sich „Kinder des Lichtes" cf. P. 56:
sser denen, die ihrer würdig sein werden, welche die ganze Welt
l alle ihre Sachen und ihre Götter und Gottheiten hinter sich

p. 275). „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Es werden euch selig preisen auf Erden alle Geschlechter des Kosmos, denn ich habe euch dieses offenbart, und ihr habt von meinem Geiste empfangen und seid *νοεροί* und *πνευματικοί* geworden, indem ihr begreift, was ich sage. Und danach werde ich euch mit dem ganzen Lichte anfüllen und mit der ganzen Kraft des Geistes, damit ihr von dieser Zeit an alles begreift, was euch gesagt wird und was ihr sehen werdet. Noch eine kleine Weile, so werde ich mit euch über alles von der Höhe von aussen bis innen und von innen bis aussen reden" (p. 82). Darum darf es uns nicht zu kühn erscheinen, wenn Maria Magdalena also spricht (p. 181f): „Jetzt nun, mein Herr, welchen werde ich finden, oder bei welchem sollen wir anklopfen, oder wer ist im stande, uns die *ἀπόφασις* der Worte zu sagen, nach denen wir Dich fragen? Oder wer ist es, der die Kraft der Worte kennt, nach denen wir fragen werden, weil Du aus einem *νοῦς* uns *νοῦς* des Lichtes gegeben hast und uns *αἴσθησις* und einen sehr erhabenen Gedanken gegeben hast? Deswegen nun wird Niemand, der auf dem Kosmos der Menschheit, noch der, welcher in der Höhe der Äonen sich befindet, im stande sein, uns die *ἀπόφασις* der Worte, nach welchen wir fragen, zu sagen, wenn nicht Du allein, der das All kennt und der in dem All vollendet ist, weil wir nicht nach der Weise, wie die Menschen des Kosmos fragen, sondern weil wir in der Kenntnis der Höhe, die Du uns gegeben hast, fragen, und wir in dem Typus der vorzüglichen Frage fragen, welche Du uns gelehrt, damit wir in ihr fragen".

Sind aber den Jüngern, wie gesagt, die höchsten Geheimnisse offenbart, haben sie sogar die oberen und unteren Welten in Begleitung Jesu geschaut, sind sie somit als die Nachfolger Christi auf Erden auserkoren, so ist es natürlich, dass sie mit der höchsten Machtvollkommenheit ausgerüstet werden. Daher sagt Jesus (p. 60): „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Ich

---

gelassen haben und keinen andern Glauben besitzen ausser dem Glauben an das Licht nach Weise der „Kinder des Lichtes", indem sie auf einander hören und sich wie „Kinder des Lichtes" einander unterordnen", cf. Joh. 12, 36 u. Ephes. 5, 8: *ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε*. Jesus ist der „Sohn des Lichtes" P. 68.

werde euch alle Mysterien von allen Topoi meines Vaters geben und von allen Topoi des ersten Mysteriums, damit, was ihr auf Erden aufnehmen werdet, in das Licht der Höhe aufgenommen wird, und, was ihr auf Erden herausstossen werdet, aus dem Reich meines Vaters, das im Himmel ist, ausgestossen wird". Sie sind im Besitz der Schlüssel des Himmelreichs (p. 372) und des Mysteriums der Sündenvergebung, damit dem, welchem sie auf Erden vergeben werden, im Himmel vergeben wird, und der, welchen sie auf Erden binden werden, auch im Himmel gebunden sein wird (p. 374). Sie allein sind mit dem Mysterium der Totenauferweckung und der Heilungswunder [1] ausgerüstet, darum der Herr ihnen den Befehl giebt, dasselbe nicht der Öffentlichkeit zu überliefern, damit sie an ihm als die wahren Glaubensboten des wahren Gottes erkannt werden und Glauben finden: „Das Mysterium aber der Totenauferweckung und des *θεραπεύειν* der Krankheiten gebet Keinem, auch unterrichtet nicht in ihm, denn jenes Mysterium mit allen seinen *ὀνομασίαι* gehört den Archonten; deswegen nun gebet es Keinem und unterrichtet auch nicht in ihm, bis ihr die *πίστις* im ganzen Kosmos befestigt habt, damit, wenn ihr in Städte oder Länder geht und sie euch nicht aufnehmen und an euch nicht glauben und auf eure Worte nicht hören, ihr Tote in jenen Orten auferweckt und den Lahmen und den Blinden und den mannigfaltigen Krankheiten in jenen Orten helfet; und durch alles Derartige werden sie an euch glauben, dass ihr den Gott des Alls verkündigt, und sie werden allen Worten von euch glauben. Deswegen habe ich euch jenes Mysterium gegeben, bis ihr die *πίστις* im ganzen *κόσμος* aufrichtet" [2] (p. 278 f). Denn als die Weltheilande sind sie dazu berufen, in die Welt hinauszugehen

---

[1] Siehe Harnack Unters. etc. 73 ff.

[2] Als die Jünger diese Worte vernehmen, rufen sie alle aus: „O Erlöser, Du hast uns wegen der Herrlichkeiten, die Du uns sagst, rasend gemacht und Du hast unsere Seelen genommen, und sie begehrten (?) aus uns heraus in Dich hineinzugehen, weil wir von Dir stammen. Jetzt nun wegen dieser Herrlichkeiten, die Du uns sagst, sind unsere Seelen rasend geworden, und sie sind sehr rasend geworden, indem sie aus uns herauszugehen wünschten zu der Höhe, zum Topos zu Deinem Reiche" (p. 279 f.).

und die ihnen mitgeteilte Lehre, „in der die gesammte Erkenntnis wohnt", zu verkündigen (p. 231. 250. 254 etc.). Nach dem Vorbilde der wirklichen Apostel sollen sie von Land zu Land, von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf wandern; gilt doch ihre Lehre nicht einem von Natur dazu auserwählten Geschlechte, sondern dem totum genus humanum. Nichts nennen sie ihr Eigen, darum treten sie mit dem Friedensgrusse in die Häuser der Fremden, um bei ihnen Unterkunft zu finden, und ist dies geschehen, so teilen sie den Bewohnern die geheimen Mysterien mit, ohne dass sie wissen, ob sie derselben würdig sind oder nicht (p. 270. 280). Dieser universalistische Charakter der gnostischen Lehre ist ein Zeichen späterer Zeit, in der die Gnosis selbst ihre bis dahin so streng behüteten Geheimnisse preisgab und damit sich selbst den Todesstoss versetzte, denn nur in dem geheimnisvollen Zurückhalten ihrer vermeintlichen tiefen Weisheit lag der Zauber, den die Gnostiker auf mystisch angelegte Naturen ausübten. Wie auch sonst, so zeigt uns das vierte Buch der P. S. einen älteren Zustand der Sekte, denn es heisst auf p. 377: „Aber verbergt dieses Mysterium und gebet es nicht jedem Menschen, ausser demjenigen, welcher alle Dinge, die ich euch in meinen Geboten gesagt habe, thun wird". Hier ist von der freien Missionspraxis gar keine Rede. Eine noch bessere Illustration erhalten wir im zweiten Buche Jeû, nach dessen Anordnung nur unter den grössten Kautelen und der grössten Verschwiegenheit die Lehre verbreitet werden soll: „Als er aber dieses gesagt hatte, fuhr er fort, zu ihnen zu reden: Diese Mysterien, welche ich euch geben werde, bewahret sie und verratet sie keinem Menschen, sie seien denn ihrer würdig. Nicht verratet sie an Vater noch Mutter, nicht an Bruder noch Schwester noch Verwandten, nicht für Speise noch Trank, nicht für eine Weibsperson, nicht für Gold noch Silber, noch überhaupt für irgend etwas dieser Welt. Bewahret sie und verratet sie überhaupt Niemandem um der Güter dieser ganzen Welt willen. Verratet sie keinem Weibe oder irgend einem Menschen, der in irgend einem Glauben an diese 72 Archonten steht etc." (P. 55 ff). Diese wenigen Worte werden schon genügen, um uns die Art der Propaganda vor Augen zu führen.

Freilich ist die Missionsthätigkeit der Apostel mit grossen

Schwierigkeiten verknüpft, sie werden viele Leiden von den Menschen empfangen, bis sie alle Worte verkündigen werden, die Jesus ihnen gesagt hat (p. 231), und vielen Verfolgungen ausgesetzt sein (p. 11). Dafür werden sie auch belohnt werden, denn in dem künftigen Reiche Jesu werden ihre Throne dem seinigen am nächsten stehen, sie werden zur Linken und Rechten von ihm sitzen und als Könige über die vollkommenen Seelen herrschen (p. 231. 244. cf. p. 76), ja sie sollen die ersten sein, die in das Lichtreich eingehen werden, wie der Herr ihnen verheisst: „Wahrlich, ich sage Dir, Maria: Nicht wird er zu dem Lichte gehen, bevor ich Deine Seele und die aller Deiner Brüder zu dem Lichte getragen habe“ (p. 356). Auch bei der *ἀποκατάστασις* des Alls sind sie beteiligt: „Wahrlich, ich sage euch: Wenn die vollkommene Zahl vollendet ist und das All hinaufeilt, werde ich im Lichtschatz sitzen, und ihr selbst werdet auf zwölf Lichtkräften sitzen, bis ihr alle Taxeis der zwölf *σωτῆρες* zu dem Topos der *κληρονομίαι* eines jeden von ihnen versetzt“ (*ἀποκαθιστάναι*) (p. 89).

Überblickt man noch einmal die ganze Lehre über die Jünger, so springt uns sofort die Thatsache in die Augen, dass der Verfasser die Autorität der Jünger über das Mass gesteigert hat, wie es kaum von der Grosskirche geschehen ist. Das ganze christliche Lehrgebäude[1] ist nur aus den authentischen Aussprüchen Jesu zu schöpfen, die einerseits in den neutestamentlichen Schriften niedergelegt, anderseits aus einer geheimen Offenbarung an die Jünger geflossen sind. Diese Hermengestalt des Gnosticismus hat Harnack mit Scharfsinn erkannt und mit Recht betont, dass jener in dieser Beziehung auf dem Boden des Christentums als einer positiven Religion verharren wollte. Wäre dies nicht der Fall gewesen, so müsste es für uns ein unlösbares Rätsel sein, dass er selbst innerhalb der Grosskirche einen so festen Fuss fassen, ja für eine Zeit lang die Existenz derselben in Frage stellen konnte. „Es ist aber die Absicht der Gnostiker, sich auf die unverfälschte, aus Schriften zu erhebende, apostolische Tradition zu gründen, durch drei Momente gekreuzt worden,

[1] Vergl. Harnack Unters. etc. S. 60 und Dogmengeschichte I[2] S. 215f.

die übrigens sämmtlich in den christlichen Gemeinden überhaupt wirksam waren und dem Gnosticismus also nicht eigenthümlich sind: 1) durch den Glauben an die fortgehende Prophetie" — über diesen Punkt werden wir bei der Besprechung des zweiten gnostischen Werkes handeln, —

2) „durch die Annahme einer esoterischen Geheimtradition von den Aposteln her". Für diese These liefert die P. S. ebenso wie die beiden Bücher Jeû den besten Beweis. Während der zwölf Jahre, die Jesus nach der Auferstehung auf Erden geweilt, hat er den Jüngern erst die wahre Lehre mitgeteilt; alle übrigen Lehren sind πλαναί, vor denen auf das Dringlichste gewarnt wird (p. 258f. 280. 322. 353). Diesen Grundsatz spricht der Verfasser in der Einleitung zu den Büchern Jeû sehr deutlich aus: „Dies ist das Buch von den γνώσεις des unsichtbaren Gottes durch die verborgenen Mysterien, welche den Weg zu dem auserwählten Geschlechte zeigen, in der Ruhe? zum? Leben des Vaters, in der Ankunft des Erlösers, des Erretters der Seelen, welche diesen Logos des Lebens bei sich aufnehmen werden, welcher höher ist denn alles Leben, in der Erkenntnis Jesu, des Lebendigen, welcher durch den Vater aus dem Lichtäon in der Fülle des πλήρωμα herausgekommen ist, in der Lehre, ausser der es keine andere giebt, welche Jesus, der Lebendige, seinen Aposteln gelehrt hat, indem er sagte: „Dies ist die Lehre, in der die gesammte Erkenntnis wohnt".

Ausdrücklich wird also der Inhalt des ganzen Werkes auf die Apostellehre zurückgeführt, die nur den Gnostikern resp. unsern Verfassern zuteil geworden ist. Dieser aristokratische Dünkel derselben, die die wahre Lehre gepachtet zu haben schienen, wirkt auf uns sehr unangenehm, aber auch die Christen ergingen sich in ähnlichen schroffen Antithesen. Freilich haben die Gnostiker in der Lehre ein sehr weites Gewissen gehabt, denn sie befand sich in stetem Fluss, wie wir ja an unsern Büchern ersehen können, da der Schüler stets die Ansichten des Meisters zu modificieren versuchte. Dies war ein sehr wunder Punkt, der ohne Frage zum schnellen Untergang des Gnosticismus beigetragen hat. Denn bei welchem Lehrer war die unumstössliche Wahrheit, die den Menschen zum Erben des Lichtreiches machen sollte, zu finden, wenn sie von heute auf morgen nicht mehr dieselbe blieb?

Hier kommt das von Harnack an dritter Stelle aufgestellte Moment in Betracht, nämlich „die fortgehende Produktion evangelischer Schriften und Hinzufügung von Apostelgeschichten". Man kann wohl ohne Übertreibung behaupten, dass die Häupter der einzelnen Sekten zu den bedeutendsten Männern gehört haben [1], welche die Grosskirche in ihrer Mitte barg. Denn diese waren hoch gebildet, voll ausgerüstet mit der griechisch-römischen Bildung der damaligen Zeit. Nun trat das Christentum an sie heran, sie waren von den hohen Ideen und ethischen Grundsätzen der neuen Lehre überwältigt, aber sie waren zu sehr spekulative Köpfe, als dass sie die einfachen Gedanken des Evangeliums in ihrer Schlichtheit begreifen konnten. Sie suchten die neuen Eindrücke mit den alten zu verbinden, wollten die alte abgestorbene Kultur mit dem neu hereinbrechenden Zeitalter verschmelzen, mussten aber, um diesen Verschmelzungsprozess durchzuführen, ein neues Evangelium an die Stelle des alten setzen und jenes auf eine apostolische Quelle zurückführen. Ein frischer jugendlicher Geist, der durch das Christentum einen ungeahnten Impuls erhalten hat, weht uns in dieser Bewegung entgegen; würden wir noch im vollen Umfange die gesammte Literatur besitzen, so würden wir erstaunt sein über die eminent wissenschaftliche Begabung, über die tiefen philosophischen Gedanken und die unerschöpfliche Produktionskraft der Gnostiker. Sie waren die ersten Dogmatiker, die ersten Sammler des Kanons und die gelehrtesten Exegeten; „Gnostiker waren es, welche das geistliche Lied schufen [2]; Gnostiker haben die Gattung der religiösen Prosadichtung ausgebildet: ihre Apostel- und Märtyrergeschichten haben trotz der kirchlichen Verurtheilung auch in orthodoxen Kreisen zahlreiche Leser gefunden, und bis heute sind solche Stücke erhalten

---

[1] Von Valentin müssen es selbst die Kirchenväter zugestehen, cf. Hieronymus comment. in Osee II cap. 10. (Opp. VI, 1, 106) und Dialog. de recta in deum fide Sect. IV (Orig. opp. IV, 840) *οὐκ εὐτελὴς ἦν ἀνήρ*, ebenso Tertullian adv. Valentinianos c. 4: speraverat episcopatum Valentinus quia et ingenio poterat et eloquio.

[2] Vergleiche Harnack Dogmengeschichte I² S. 203f. 1, und Untersuch. etc. S. 35ff. über die gnostischen Oden, insbesondere S. 46 Anm. 2.

geblieben[1]", mit einem Wort: sie sind die Schöpfer der grosskirchlichen Literatur.

e. Die Bedeutung der Person des Erlösers.

Hatten für die Gnostiker die Reden und Werke des historischen Jesu keinen namhaften Wert, so war die notwendige Folge, dass die grossen Heilsthatsachen, die den eigentlichen Gehalt der neuen Religion ausmachten, ihres Inhaltes entleert wurden. Zwar hielten die meisten Gnostiker die These aufrecht, dass die Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes durch ein höheres, vom Vater gesandtes Wesen, d. h. durch Jesum Christum stattgefunden habe, aber ihre kosmologischen und anthropologischen Spekulationen, ihr Doketismus und übermässiger Hang zum Spiritualismus mussten der christlichen Erlösungslehre schnurstracks entgegenlaufen. Einen deutlichen Beweis hierfür liefern unsere gnostischen Originalwerke.

In dem ganzen Buche Jeû findet der Kreuzestod des Heilandes gar keine Erwähnung. Dies ist nur zu natürlich, denn auf welche Weise hätte man den Tod des Erlösers dogmatisch rechtfertigen können? Tod und Leiden waren nach Ansicht des Gnostikers die üblen Folgen des in die Welt eingedrungenen bösen Princips, d. h. der Materie; sollte aber die Menschheit aus diesen Banden befreit werden, so konnte der schimpfliche Kreuzestod des Heilands keinen weltgeschichtlichen Faktor in der religiösen Menschheitsgeschichte bilden. Dazu bedurfte man einer rein göttlichen, den Wirkungen des menschlichen Daseins nicht unterworfenen Persönlichkeit, aber keineswegs war der Tod und die Auferstehung des wahren Gott-Menschen nötig. Die Pistis Sophia giebt sich freililich dadurch als ein späteres Product des Gnosticismus zu erkennen, dass sie, wie wir schon oben erwähnt haben, die Thatsachen des Todes und der Auferstehung — sicherlich unter dem Drucke der grosskirchlichen Autorität — anerkennt, ohne aber daraus die notwendigen Konsequenzen für die Versöhnungs- und Erlösungslehre zu ziehen; sie verraten sich in diesem Buche als leere Phrasen. Mögen nun auch immer die Gnostiker diese Fundamente der christlichen Lehre negiert haben, so kann auf

[1] cf. Usener Weihnachtsfest S. 27.

der andern Seite doch nicht geleugnet werden, dass sie die absolute Bedeutung der Person des Erlösers stark in den Vordergrund ihrer Religionsanschauung gestellt haben, darum sie auch den Anspruch erhoben, zu den Christen gerechnet zu werden. Jesus ist der grosse Markstein des Gott-Weltprozesses, seine Herabkunft bedeutet die letzte Phase des gewaltigen Weltdramas, welches seinen endlichen Abschluss in der Vernichtung der siderischen Mächte bei der Himmelfahrt findet. Christus tritt uns somit nicht als das reine Erlösungsprincip, sondern zugleich als ein kosmisches Princip entgegen. Mit der Besiegung der Weltmächte hängt aber die speziell auf die Menschheit gerichtete Erlöserthätigkeit auf das Engste zusammen. Jesus bezeichnet den Eintritt und das Offenbarwerden des höchsten Princips in dieser sündigen, materiellen Welt; er ist dadurch zugleich der Offenbarer einer bis dahin der Menschheit unbekannt gebliebenen Gottheit, die sich selbst nicht einmal durch den Mund der Propheten des Alten Bundes kundgethan hat[1]. Er ist nicht nur der Lehrer der Wahrheit, sondern die Erscheinung der Wahrheit selber, welcher der herrschenden ἄγνοια ein Ende macht. „Er ist die Erkenntniss des Alls“ (p. 233); „er allein kennt das All und ist in dem All vollendet“ (p. 182); „Jesus, der Lebendige, ist die Erkenntnis der Wahrheit“ (P. 1), er ist „das Licht, welches Licht verleiht und die Herzen erleuchtet, damit sie das Licht des Lebens empfangen, der wahre Logos, der die verborgene Erkenntnis lehrt“ (P. 2). Die weltgeschichtliche Mission des σωτήρ beruht also nicht in dem Leiden und Sterben, sondern in seiner Lehre[2] der „γνώσεις des unsichtbaren Gottes durch die verbor-

[1] Vergleiche die Antwort Jesu auf die Frage der Maria, ob die Propheten in das Licht eingegangen sind (P. S. p. 355). Daraus erklären sich die oft so schroffen Antithesen der Gnostiker gegen den Gott des A. T. und überhaupt gegen das A. T.

[2] In dieser Beziehung stehen ihren Ansichten die beiden grossen Alexandrinischen Gnostiker sehr nahe, nämlich Clemens Alexandrinus und Origenes, insbesondere der erstere, denn bei ihm tritt infolge der Logosspekulation der Erlöser als Mensch sehr zurück, sein Tod hat für die Welt keine Bedeutung, er ist nur „der Lehrer, der den Gnostiker durch Mysterien erzieht, den Gläubigen durch gute Hoff-

genen Mysterien, welche den Weg zu dem auserwählten Geschlechte zeigen" (P. 1), ein Satz, der gewissermassen die gesammte gnostische Lehre in sich birgt. Denn immer und immer tönt uns aus dem gnostischen Munde die Behauptung entgegen, dass Jesus nur deshalb in die Welt gekommen sei, um den Menschen jene kostbaren Güter, die allein die Wiedervereinigung mit der Urgottheit und das ewige Leben im künftigen Reiche verbürgen, d. h. die Mysterien zu bringen: „Ich bin zum Kosmos der Menschheit gegangen und habe ihnen die Mysterien der Höhe gegeben" (p. 178 cf. 181). „Wahrlich, ich sage euch, um des Menschengeschlechtes willen, weil es hylisch ist, habe ich mich gezerrt und ihm alle Mysterien des Lichtes gebracht, damit ich sie reinige, denn sie sind die Hefe der ganzen Hyle von ihrer Hyle; wenn nicht, so wäre keine Seele in dem ganzen Geschlechte der Menschheit gerettet worden, und nicht würden sie das Lichtreich erlangt haben können, wenn ich nicht ihnen die reinigenden Mysterien gebracht hätte, denn die *προβολαί* des Lichtes bedürfen nicht der Mysterien, denn sie sind rein, aber das Menschengeschlecht hat ihrer nötig, denn sie sind alle hylische Hefen" (p. 249). „Denn wegen der Sündhaftigkeit haben wir die Mysterien zum Kosmos gebracht, damit ich alle ihre Sünden, die sie von Anfang begangen haben, vergebe; deswegen nun habe ich euch gesagt: „Nicht bin ich gekommen, die Gerechten zu rufen". Jetzt nun habe ich die Mysterien gebracht, damit einem Jeden die Sünden vergeben, und sie in das Lichtreich aufgenommen werden. Denn jene Mysterien sind die Geschenke des ersten Mysteriums, damit es die Sünden und die Missethaten aller Sünder austilge" (p. 260 f. cf. p. 276. 278. 301. 341. 350. 354. 355. 357). „Er ist der Verkündiger der grossen Mysterien, die Niemand in dem unsichtbaren Gott kennt" (P. 54), darum sagt Maria ganz mit Recht von ihm: „Du bist der Schlüssel, der für den Erdenmenschen öffnet und für den Erdenmenschen schliesst, und Dein Mysterium beherrscht sie alle", denn nur derjenige, welcher Jesu Predigt sorgfältig in sein Herz aufnimmt, kann vor dem ewigen Verderben gerettet werden (P. 3).

---

nungen, und den, der harten Herzens ist, durch eine die Besserung durch sinnliche Mittel wirkende Zucht" cf. Harnack Dogmengeschichte I² S. 547 ff.

Es könnte nun den Anschein gewinnen, als ob die Erlösung resp. die Mitteilung der Mysterien auf die Rettung der gesammten Menschheit berechnet gewesen sei, die Persönlichkeit des Erlösers eine universelle Bedeutung gehabt habe, da stets von dem totum genus humanum gesprochen wird. Wir würden daraus erkennen, dass der Gnosticismus in Verzweiflung über sich selber seine einst mit so grosser Hartnäckigkeit verfochtene Position, „das auserwählte Geschlecht“, die wahren *πνευματικοί* innerhalb der gesammten Menschheit zu sein, aufgegeben und eine Universalreligion angebahnt habe. Aber wenn auch insbesondere die P. Sophia in dieser Hinsicht zuweilen einen fast ungnostischen Charakter trägt und sich in den Schoss der Grosskirche zurückbegiebt, so darf man darin nicht die wahre Herzensmeinung des Verfassers erkennen, der nur äusserlich als ein wirklicher Christ erscheinen will, innerlich aber weit davon entfernt ist, alle Menschen der Erlösung teilhaftig werden zu lassen. Dies zeigt sich deutlich in der folgenden Unterredung Jesu mit Maria (p. 354 drittes Buch): „Als nun der Soter dieses gesagt hatte, antwortete Maria und sprach: „Mein Herr, wer aber ist denn der Mensch auf Erden, der überhaupt nicht gesündigt hat, der frei von Missethat ist? Denn wenn er von einer rein ist, so wird er von anderer nicht rein sein können, damit er die Mysterien finde, die in den Büchern Jeû sind. Ich sage nämlich: Kein Mensch auf Erden wird von Sünde rein sein können, denn wenn er von einer rein ist, wird er nicht von anderer rein sein können. Es erwiderte der Soter und sprach zu Maria: „Ich sage euch: man wird einen unter tausend und zwei unter zehntausend finden wegen der Vollendung des Mysteriums des ersten Mysteriums“ etc. Denn nur auf eine bestimmt prädestinierte Anzahl von vollkommenen Seelen erstreckt sich das Erlösungswerk; ist diese Zahl in das Himmelreich eingegangen, hat dasselbe sein Ende gefunden, und die grosse Weltkatastrophe tritt ein. Denselben aristokratisch dünkelhaften Standpunkt vertrat auch Basilides, wenn es Iren. I, 24, 6 (Epiph. 24, 5 p. 72) von ihm heisst: „*φάσκει δὲ μόνον περὶ πατρὸς καὶ τοῦ ἑαυτοῦ μυστηρίου μηδενὶ ἀποκαλύπτειν, ἀλλὰ σιγῇ ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς, ἑνὶ δὲ ἀπὸ χιλίων ἀποκαλύπτειν, καὶ δυσὶν ἀπὸ μυρίων*“. Diese einschneidende, das Christentum geradezu zerstörende These ist daher von den Ketzerbestreitern auf das Schärfste bekämpft worden; ebenso sehr hatten sie

sich der Lehrmeinung zu widersetzen, welche die Erlösung nicht auf den Menschen, sondern nur auf die von der Lichtwelt in die untere hylische Sphäre herabgesunkene Seele ausgedehnt sein liess. Denn wie konnte dieser Leib, der doch hylisch, der nur der Kerker der Seele ist, gerettet werden? Musste er nicht wieder zu dem zurückkehren, was er gewesen war, und am Ende der Tage der Vernichtung anheimgegeben werden? Der Leib bleibt auf Erden, die Seele aber, die vormals in höheren Regionen weilte, die das Antlitz der Urgottheit geschaut, ja ein Teil ihres eigenen Wesens, darum mit der *αἴσθησις πνευματικὴ* begabt war, sie sollte wiedergewonnen und mit der Urgottheit wieder vereinigt werden. In der Rettung der Seelen, des herabgesunkenen Lichturstoffes bestand dies gewaltige Erlösungswerk Jesu, es war nur ein kosmologischer Akt. Nirgends ist in unsern Schriften von dem dereinst der Auferstehung teilhaftigen Körper die Rede; bei dem Tode zerreisst das bis dahin stattgehabte Band zwischen der *σάρξ* der *εἱμαρμένη* (P. 69) und der *ψυχή*, und diese durcheilt die weiten Regionen, um in den Lichtschatz, den Ort des „Schweigens und der Ruhe", einzugehen. Wie einst Paulus verheissen, dass Fleisch und Blut das Himmelreich nicht erlangen würden, so soll die Seele ihre Wesenheit aufgeben und wieder zu reinem Lichte werden. Es sprach Jesus zu ihnen: „Diese Mysterien, nach welchen ihr fragt, es giebt kein Mysterium, welches vorzüglicher als sie ist; es wird eure Seele zu dem Licht der Lichter, zu den Topoi der Wahrheit und der Güte des Topos des Heiligen aller Heiligen führen, zu dem Topos, in dem es weder Frau noch Mann giebt, noch giebt es Gestalten in jenem Topos, sondern ein ewiges, unaussprechbares Licht" (p. 378). Nicht deutlicher konnte der Gnostiker seinen Standpunkt in der Erlösungsfrage aussprechen als in den Einleitungsworten zum Buche Jeû: „Dies ist das Buch von den *γνώσεις* des unsichtbaren Gottes .... in der Ankunft des Erlösers, des **Erretters der Seelen**, welche diesen Logos des Lebens bei sich aufnehmen werden, der höher ist denn alles Leben".

Kann aber der Mensch seine Seligkeit resp. die seiner Seele nur durch Aneignung der Mysterien gewinnen, so wird es an der Zeit sein, diese Mysterienlehre, die in unsern Schriften die Hauptsache, die summa religionis bildet, näher ins Auge zu fassen.

C. Die Lehre von den Mysterien.

Wie das Universum aus einer Unzahl von Einzelwesen, welche die Machtfülle des höchsten Wesens darstellen sollen, besteht, so existieren für unsere Gnostiker dem entsprechend auch eine Menge höherer und niederer Mysterien.

Nach p. 252 sind die höchsten Mysterien, deren der Mensch teilhaftig werden kann, die Mysterien, die in dem Ineffabilis wohnen, d. h. diejenigen, welche noch nicht aus ihm hervorgegangen sind und vor dem ersten Mysterium existierten, welche einem Bilde gemäss mit den Gliedern des Ineffabilis verglichen werden. „Wer hingegen die Worte der Mysterien gefunden hat, die ich euch entsprechend einem Gleichnis geschrieben? habe, dass sie die Glieder des Ineffabilis sind, wahrlich ich sage euch: Wer die Worte jener Mysterien des Gottes in Wahrheit gefunden hat, jener Mensch ist der Erste in Wahrheit und ihm gleich, denn durch jene Worte und Mysterien und jenen Ersten stand das All selber; deswegen ist derjenige, welcher die Worte jener Mysterien gefunden hat, dem Ersten gleich“ (p. 254). Auch das zweite Buch (p. 241) kennt diese Mysterien, welche „in den Gliedern des Ineffabilis vereinigt sind“, und unterscheidet sie deutlich von dem Mysterium, das sich in dem χώρημα des Alls des Ineffabilis befindet.

Dies ist das so oft genannte „Mysterium des Ineffabilis“ oder „das einzige Mysterium des Ineffabilis“ [1]. Aber obwohl es nur ein einziges ist (p. 236 ff.), zerfällt es doch in zwei Paare von Mysterien; erstens enthält es drei Mysterien, u. z. hat jedes von ihnen einen verschiedenen Typus, ebenso ist der Typus des σχῆμα eines jeden von ihnen verschieden. Wer das erste von den dreien in allen seinen σχήματα gut vollendet, wird bei seinem Tode eine Licht-ἀπόῤῥοια werden und alle Regionen durchwandern, bis die Seele zum Topos ihres Reiches gelangt.

---

[1] In der Lehre vom Mysterium des Ineffabilis herrscht eine grosse Unklarheit; nach p. 232 soll das Mysterium des Ineffabilis wieder von dem Wort der ganzen Erkenntnis verschieden sein. Dies weist auf eine spätere Entstehung dieser Mysterien.

Vollzieht man das zweite Mysterium [des ersten Mysteriums] des Ineffabilis[1] in allen seinen σχήματα, so erlangt man nicht nur für sich die Seligkeit, sondern kann sie auch Verstorbenen verschaffen. Denn sobald man dieses Mysterium über das Haupt oder in die beiden Ohren eines Menschen spricht, der der Mysterien nicht teilhaftig geworden ist, so wird derselbe in keinem Topos von den Archonten bestraft oder von dem Feuer berührt werden, weil ihn das grosse Mysterium des Ineffabilis begleitet, vielmehr lässt ihn die Lichtjungfrau in einen Körper bringen, der die wahre Gottheit und die hohen Mysterien des Lichtes finden wird[2].

Vollendet dagegen Jemand das dritte Mysterium des Ineffabilis, so wird er nicht nur nach seinem Tode das Lichtreich erlangen, sondern auch andere Seelen von den bösen Qualen, in denen sie sich befinden, befreien (p. 239 f.)[3].

Ausser den drei Mysterien giebt es noch fünf Mysterien, die ebenfalls von verschiedenem Typus sind, aber sie sind in dem Mysterium des Reiches in den κληρονομίαι des Lichtes einander ähnlich; ihr Reich ist vorzüglicher und höher als das ganze Reich der zwölf Mysterien des ersten Mysteriums, dagegen sind sie nicht den drei Mysterien ähnlich (p. 236. 241. 244).

Das Mysterium des Ineffabilis erbarmt sich des Menschen zu jeder Zeit und vergiebt stets seine Sünden (p. 269. 271. 274. 305. 307 ff. 311. 314); freilich muss der Sünder aufrichtige Busse empfinden und keine Heuchelei treiben. Vor allem aber ist nötig, dass er bei Lebzeiten umkehrt, ist dies aber nicht der Fall, so trifft ihn die schlimmste Strafe, ohne Gnade nämlich in die äusserste Finsternis gestossen zu werden (p. 307. 310).

---

[1] Im Ms. steht unrichtig „das zweite Mysterium des ersten Mysteriums."

[2] Wie lebhaft werden wir an katholische Vorstellungen erinnert!

[3] Dasselbe Mittel giebt Jesus auf p. 275 f. an und zugleich den bei dieser Handlung angewandten Spruch: „Traget die Seele eines gewissen Menschen, den wir in unserm Herzen denken, traget ihn aus allen Peinigungen der Archonten und beeilt euch schnell und führt sie zu der Lichtjungfrau; und in jedem Monat besiegele ihn die Lichtjungfrau mit einem vorzüglichen Siegel; und die Lichtjung-

Ihm zunächst steht das Mysterium des ersten Mysteriums (p. 234. 236. 237. 240. 244. 305. 306); dasselbe zerfällt wieder in zwölf Mysterien (p. 189 ff.). Diese zwölf Mysterien werden auch unter dem Namen des „*αὐθέντες μυστήριον*" zusammengefasst (p. 205. 235)[1]. Darum kann der Inhaber noch zwölfmal einen Fehltritt begehen, denn das erste Mysterium ist barmherzig und vergiebt die Sünden zu jeder Zeit (p. 267. 269. 271. 303. 309 ff. 311. 314); sündigt Jemand auch dann noch, so kann ihn nur das Mysterium des Ineffabilis retten.

Alle diese Mysterien scheinen in den beiden *χωρήματα* des ersten Mysteriums verteilt zu sein, z. B. befinden sich im zweiten *χώρημα* des ersten Mysteriums drei Mysterien (267 ff. cf. 245. 286. 287. 314. 315. 330), welche für die letzte *μετάνοια* des Menschen Zeugnis ablegen. Die Mysterien aller drei *χωρήματα* vergeben die Sünden der Seele in den Topoi der Archonten, welche sie von Anfang an begangen bis zu dem Zeitpunkt, wo das betreffende Mysterium dem Menschen mitgeteilt wird (p. 303).

Die Mysterien dieser drei *χωρήματα*, nämlich des *χώρημα* des Ineffabilis, des ersten *χωρ.* des ersten Mysteriums und des zweiten *χωρ.* des ersten Mysteriums werden unter dem Namen „die drei *κλῆροι* des Lichtreiches" (p. 244 ff.) zusammengefasst. Denn diese Gnostiker sind der Meinung, dass im künftigen Himmelreiche die Einzelnen je nach Verdienst und Würdigkeit verschiedene Stellungen inne haben werden, daher diejenigen, welche ein höheres Mysterium empfangen haben, auch nach ihrem Tode in den der Gottheit näher gelegenen Topoi weilen als die mit den niedrigen Mysterien Betrauten[2]; zwar haben dieselben die Macht, zu den Topoi, welche unterhalb von ihnen liegen, zu gehen, aber die oberen Taxeis sind ihnen für immer verschlossen (p. 233 f.).

---

frau möge ihn in jedem Monat in einen Körper stossen, und er möge gerecht und gut werden und zu der Höhe gehen und das Lichtreich erlangen." cf. p. 326 f.

[1] An letzterer Stelle muss es statt „das zwölfte Mysterium nach einander" „die zwölf Mysterien nach einander" heissen.

[2] Zur Begründung dieser Ansicht wird Matth. 10, 41 herangezogen (p. 233).

Nach der Angabe des Verfassers sind die Mysterien der drei κλῆροι sehr zahlreich, auch könne man sie in den beiden Büchern Jeû finden. „Aber ich werde euch geben und euch die grossen Mysterien jenes κλῆρος sagen, welche vorzüglicher als jeder Topos sind, d. h. sie sind die κεφαλαί entsprechend den Topoi und entsprechend den Taxeis, welche das ganze Menschengeschlecht zu den hohen Topoi gemäss dem χώρημα der κληρονομία führen werden. Die übrigen, geringen Mysterien nun gebraucht ihr nicht, sondern ihr werdet sie in den beiden Büchern Jeû finden, die Henoch geschrieben hat, als ich mit ihm aus dem Baum der Erkenntnis und aus dem Baum des Lebens im Paradiese des Adam sprach. Jetzt nun, wenn ich euch die gesammte Emanation auseinandergesetzt habe, werde ich euch geben und euch die grossen Mysterien der drei κλῆροι meines Reiches sagen, welche die κεφαλαί der Mysterien sind, die ich euch geben und die ich euch in allen ihren σχήματα und allen ihren τύποι und ihren ψῆφοι und den σφραγῖδες des letzten χώρημα sagen werde, welches das erste χώρημα von aussen ist. Und ich werde euch die ἀποφάσεις und die ἀπολογίαι und die σύμβολα jenes χώρημα geben. Das zweite χώρημα innerhalb aber besitzt keine ἀποφάσεις noch ἀπολογίαι noch σύμβολα noch ψῆφοι noch σφραγῖδες, sondern es hat nur τύποι und σχήματα“ (245 f.). Ich habe diese Stelle im Wortlaut wiedergegeben, weil sie mir in doppelter Hinsicht von Wichtigkeit zu sein schien. Einerseits lehrt sie uns das Wesen dieser Mysterien kennen; sie bestehen nämlich in Typen und σχήματα, die wahrscheinlich bei der Anrufung innegehalten werden mussten, in ἀποφάσεις und ἀπολογίαι, in denen man sich von den feindlichen, den Durchgang durch ihre Regionen hindernden Mächten lossagte, und in σύμβολα, ψῆφοι und σφραγῖδες, die zur Legitimation dienen sollten. Aus der P. Sophia selbst würden wir uns kein klares Bild von ihnen entwerfen können, denn jedesmal, wo der Verfasser davon spricht, verweist er auf spätere Auseinandersetzungen (p. 228. 243. 246. 291 etc.). Erst unsere beiden Bücher Jeû klären den Sachverhalt in erwünschter Weise auf, da diese Lehren fast den ganzen Inhalt des Werkes ausmachen. Sobald nämlich die Seele zu irgend einem Topos gelangt, so besiegelt sie sich mit einem bestimmten Siegel [1], welches aus einer komplicierten Figur besteht und eines

[1] Siehe diese Siegel im Text.

bestimmten Namen führt; daneben hält sie ein ψῆφος[1] in ihren Händen und ruft zugleich den Namen des betreffenden Siegels ein- oder dreimal aus. Ist dies geschehen, dann machen sich die Bewohner jener Region, sobald sie ihren Namen vernehmen, auf und davon und gestatten auf diese Weise den Durchgang wie es z. B. P. 42 f. heisst: „Jetzt nun, wenn ihr zu diesem Topos geht, so besiegelt euch mit diesem Siegel, d. h. mit diesem. Dies ist sein Name ξαξαφαζαζωζαη, saget ihn nur einmal, indem sich dieses ψῆφος: λωπε in eurer Hand befindet. Dies ist das Siegel. Wiederum saget auch diesen Namen ηηζομαζαζωαλαωζαηζ dreimal; und die Taxeis und die Vorhänge stieben davon, bis ihr zu dem Topos des Vaters geht". Sehr interessant sind auch die Angaben über die ἀπολογίαι und die Art der Anrufungen der einzelnen Äonen (P. 76 ff.). Gelangt nämlich eine Seele zum ersten Äon, so treten die Archonten desselben vor sie hin, dann besiegelt sie sich mit einem Siegel, dessen Name ζωζεζη ist, sagt denselben nur einmal, ergreift das ψῆφος „1119" mit ihren beiden Händen und spricht folgende Apologie: „Weichet zurück προτεθπερσομφων χους, ihr Archonten des ersten Äons, denn ich rufe ηαζα ζηωζαζ ζωζεωζ[2] an". Wenn aber die Archonten des ersten Äons diese Namen hören, so werden sie sich sehr fürchten und davonstieben und nach Westen nach links fliehen; und ihr werdet nach oben gehen". Derselbe Vorgang wiederholt sich bei jedem der folgenden Äonen.

Aber unsere oben angeführte Stelle ist von besonderer Wichtigkeit für die Feststellung des chronologischen Verhältnisses zwischen der P. Sophia und den beiden Büchern Jeû; zugleich liefert sie auch den Beweis für die Identität unseres neuen

---

[1] Dieses ψῆφος besteht aus beliebigen Zahlen; warum nun gerade dasselbe diese Zahl hat und nicht eine andere, habe ich noch nicht untersuchen können. Überhaupt werde ich manche von den hier in Frage stehenden Punkten späterhin in einer besonderen Abhandlung darzulegen suchen, in der ich vor allem die heidnischen, superstitiösen Elemente im Gnosticismus ins Auge fassen möchte; hier würde uns dies zu weit führen.

[2] Auch die Untersuchung über die eigentümlichen Namen verspare ich mir auf spätere Zeit.

Werkes mit den in der P. Sophia citierten „beiden grossen Büchern Jeû". Wir haben schon oben diese Vermutung ausgesprochen, konnten sie aber im Einzelnen noch nicht näher begründen, daher wir bei dieser Gelegenheit die Sache ausführlicher behandeln wollen.

Die vorhin citierte Stelle würde, wie wir eingestehen müssen, unserer Vermutung keine Stütze gewähren, ja eine Identifikation geradezu ausschliessen, denn eine genaue Interpretation des Satzes: „Dies sind die drei κλῆροι des Lichtreiches von den Mysterien[1] dieser drei κλῆροι des Lichtes, sie sind sehr zahlreich, ihr werdet sie in den beiden grossen Büchern Jeû finden", lehrt uns, dass in diesen zwei Büchern Jeû die zahlreichen Mysterien der drei κλῆροι des Lichtreiches behandelt gewesen sein müssen. Nun wird aber innerhalb der beiden neuen Abhandlungen ebenso wenig von den Mysterien der drei κλῆροι, noch überhaupt von den drei κλῆροι gesprochen. Man könnte eine Erwähnung derselben in den verlorenen Blättern vermuten, aber dieser Ausweg ist durchaus unstatthaft. Damit wäre denn unsere vermeintliche Identifikation mit den beiden Büchern Jeû zu Grabe getragen, da die Angabe Jesu zu bestimmt ist. Aber dieser angeführte Satz unterliegt den grössten kritischen Bedenken, denn so bestimmt auch die Angabe lauten mag, so wenig Vertrauen in Bezug auf ihre Richtigkeit flösst sie uns ein. Unmittelbar darauf heisst es nämlich folgendermassen: „Aber ich werde euch geben und euch die grossen Mysterien jedes κλῆρος sagen". Dies widerspricht doch der vorhergehenden Aussage. Die ganze Gedankenverbindung ist unlogisch, denn wenn man diese Mysterien in den beiden Büchern Jeû finden konnte, so brauchte sie doch Jesus nicht noch einmal zu verkündigen; der Hinweis auf das Werk hätte ohne Zweifel genügt. Klarer wird der Sachverhalt durch die folgende Notiz gestellt: „Die übrigen geringen Mysterien habt ihr nicht nötig (sc. dass sie euch gegeben und gesagt werden), ihr werdet sie vielmehr in den beiden Büchern Jeû finden". Dies giebt einen logischen Gedankenfortschritt; es müsste deshalb der Sinn der

---

[1] Ich vermute, dass diese Stelle verderbt und also zu lesen ist: „Dies sind die drei κλῆροι des Lichtreiches; die Mysterien der drei κλῆροι des Lichtes sind sehr zahlreich."

ganzen Stelle also lauten: „Die grossen Mysterien der drei *κλῆροι* werde ich euch später geben, die geringen Mysterien brauche ich euch nicht mehr zu sagen, da ihr sie ja in den beiden Büchern Jeû finden könnt". Wir glauben dadurch wahrscheinlich gemacht zu haben, dass in den beiden Büchern Jeû[1] keineswegs die Mysterien der drei *κλῆροι* des Lichtreiches enthalten gewesen sind; es bliebe nur die Frage zu beantworten übrig, wie der Verfasser seine Behauptung so bestimmt habe formulieren können. Es giebt zwei Möglichkeiten: einmal hat derselbe den Inhalt des Werks nicht genau im Kopfe gehabt, so dass er einen Irrtum beging, oder, was mir wahrscheinlicher dünken möchte, es liegt in der Angabe eine bewusste Absicht vor, um den wahren Sachverhalt zu verdecken. Ihm war nämlich sicher bekannt, dass diese Mysterien der drei *κλῆροι* erst ganz jungen Datums, vielleicht von ihm selbst erfunden waren, also durch die alte Autorität: Jesus-Henoch nicht als ein Stück der Uroffenbarung geheiligt waren. Zu diesem Zwecke suchte er absichtlich sie dadurch zur Anerkennung zu bringen, dass er die Behauptung aufstellte, auch diese wären schon in jenen Büchern enthalten gewesen. Freilich ist seine Unverfrorenheit nicht so weit gegangen, dass er direct seine Behauptung aussprach, da er ja leicht von Kundigen eines Besseren belehrt werden konnte; er drückt sich vielmehr so unbestimmt aus, dass man ihn nicht ohne Weiteres der Fälschung bezichtigen kann.

Dieselben Bücher Jeû werden im dritten Buche auf p. 354 erwähnt; auch hier ist die Vorstellung, dass Jesus sie durch Henoch im Paradiese habe aufschreiben lassen, zugleich wird hinzugefügt, auf welche Weise sie aus der Sintflut gerettet sind. Zwar giebt der Verfasser nicht eine bestimmte Anzahl von Büchern an, doch ist ersichtlich, dass auch er nur zwei Bücher gekannt hat. In diesen beiden Büchern waren Mysterien behandelt; der Verfasser spricht nur im Allgemeinen von ihnen, doch lässt sich nachweisen, dass er unter diesen nicht die Mysterien der drei

---

[1] Auffallend ist es auch, dass erst der Verfasser bei der zweiten Anführung jener Bücher auf ihren Ursprung hinweist; dies war doch, sollten auch die hohen Mysterien in ihnen enthalten sein, schon gleich zu Anfang notwendig.

κλῆροι verstanden haben kann. Wir müssen zu diesem Zwecke den ganzen Zusammenhang näher betrachten.

Auf p. 336 wird durch Maria die Frage angeregt, welche Mächte den Menschen zum Sündigen zwingen, eine Frage, die in der damaligen Zeit sehr häufig ventiliert wurde, darum sie auch hier einen bedeutenden Raum in Anspruch nimmt (p. 336/350). Die bösen Archonten der εἱμαρμένη und ihre Organe sind es insbesondere, die stets den Menschen verführen; und man würde sich ihrem Einflusse nicht entziehen können, wenn nicht Jesus die „Schlüssel der Mysterien des Himmelreiches"[1] zum Kosmos gebracht hätte; sonst wäre kein Fleisch gerettet worden; „denn ohne Mysterien kann Niemand in das Lichtreich eingehen, mag er ein Gerechter oder ein Sünder sein. Deshalb nun habe ich die Schlüssel der Mysterien zum Kosmos geführt, damit ich die Sünder befreie, welche an mich glauben und auf mich hören werden, damit ich sie aus den Banden und den Siegeln der Äonen der Archonten löse und sie in die Siegel und die Kleider und die Taxeis des Lichtes binde, damit derjenige, den ich auf Erden von den Banden und den Siegeln der Äonen der Archonten lösen werde, in der Höhe von den Banden und Siegeln der Äonen der Archonten gelöst werden wird, und der, welchen ich auf Erden in die Siegel und die Kleider und die Taxeis des Lichtes binden werde, in dem Lichtlande in die Taxeis der κληρονομίαι des Lichtes gebunden wird"[2] (p. 350 f.). Hier ist durchaus keine Rede von Mysterien, die nach dem Tode einen bestimmten Platz im Lichtreiche verbürgen, sondern von Mysterien, die zur Reinigung der Sünden, zur Sühnung der Missethaten dienen und von den Banden und Siegeln, mit denen die Archonten die μοῖρα und das ἀντίμιμον πνεῦμα (s. o.) an die Seele und den Körper des Menschen gebunden haben, zu befreien. Welcher Art können nun diese Mysterien gewesen sein? Die Antwort kann nicht schwer fallen; es sind die Mysterien der Taufen. Nur von diesen wird man behaupten können, dass sie καθαρίζειν und zum reinen Lichte machen (p. 341. 352. 357); nur in diesem Zusammenhang

[1] cf. Matth. 16, 19; 18, 18.

[2] Man erkennt hier deutlich die Beziehung auf die Worte Jesu Joh. 20, 23. Matth. 16, 19; 18, 18.

wird der Ausspruch Jesu klar: „Deswegen nun hat über mich Johannes der Täufer prophezeit, indem er sprach: Ich taufe zwar euch mit Wasser zur Busse zur Vergebung eurer Sünden; der, welcher nach mir kommt, ist vorzüglicher als ich, in dessen Hand seine Wurfschaufel ist, wenn er seine Tenne reinigen wird. Die Spreu zwar wird er mit unauslöschlichem Feuer verbrennen, seinen Weizen wird er aber in seine Scheune sammeln. Die in Johannes befindliche Kraft hat über mich prophezeit, da sie wusste, dass ich die Mysterien zum Kosmos führen, die Sünden der Sünder, die an mich glauben und auf mich hören werden, reinigen, sie zum reinen Lichte machen und sie in das Licht aufnehmen würde" (p. 352). Diese Mysterien der Taufen werden mit dem Namen „Mysterien des Lichtes" bezeichnet, wenn auch nicht ausgeschlossen sein soll, dass ausser ihnen noch einige andere Mysterien mit einbegriffen sind, doch bilden jene den Hauptbestandteil.

Wenn wir schon aus dem ganzen Zusammenhang schliessen zu müssen glaubten, dass keineswegs die Mysterien der drei *κλῆροι*, sondern die Taufen in den Büchern Jeû enthalten gewesen seien, so wird unsere Vermutung durch eine andere Stelle desselben Buches zur vollen Evidenz erhoben, darum ich dieselbe um ihrer Wichtigkeit willen in vollständiger Übersetzung gebe (p. 298 ff.): „Jetzt nun, mein Herr, tilgen die Mysterien der Taufen die Sünden, die in den Händen der *ἐριναῖοι λειτουργοί* sind, dass sie ihr Vergessen bewirken? Jetzt nun, mein Herr, sag' uns den Typus, in welchem sie Sünden vergeben, aber wir wünschen es ganz sicher zu wissen. Es antwortete der Erlöser und sprach zu Maria: . . . . Hört, und ich werde euch das Wort in Wahrheit sagen, in welchem Typus das Mysterium der Taufe Sünden vergiebt. Jetzt nun, wenn die Seelen sündigen, während sie noch auf Erden sind, so kommen freilich die *ἐριναῖοι λειτουργοί* und werden Zeugen aller Sünden, welche die Seele thun wird, damit sie ja nicht aus den Topoi der Unterwelten kommen, damit sie dieselbe in den *κρίσεις*, welche ausserhalb der Unterwelten sind, überführen, [damit sie dieselbe überführen [1]]. Und das *ἀντίμιμον πνεῦμα* wird Zeuge für alle Sünden, welche

[1] Der letzte Satz ist tautologisch, daher zu streichen.

die Seele begehen wird, damit es sie selbst in den *κρίσεις*, die ausserhalb der Unterwelten sind, überführe, nicht allein, dass es Zeuge von ihnen wird, sondern es siegelt alle Sünden der Seelen und befestigt sie an die Seele, auf dass alle Archonten der Sünder der *κρίσεις* sie erkennen, ob eine Seele sündig ist, und die Zahl der Sünden, die sie begangen, an den Siegeln erkennen, welche das *ἀντίμιμον πνεῦμα* an sie geheftet hat, und sie dieselbe gemäss der Zahl der Sünden, die sie begangen, bestrafen. So thun sie allen sündigen Seelen. Jetzt nun, wer die Mysterien der Taufen empfangen wird, so werden die Mysterien von jenen ein grosses, sehr gewaltiges weises (sic!) Feuer und es [1] verbrennt die Sünden, und sie gehen im Verborgenen in die Seele hinein, und es verzehrt alle Sünden, welche das *ἀντίμιμον πνεῦμα* an sie geheftet hat. Und wenn es genug alle Sünden gereinigt hat, die das *ἀντ. πνεῦμα* an sie geheftet, so gehen sie im Verborgenen in den Körper ein, und es verfolgt im Verborgenen alle Verfolger und trennt sie zu der Seite des Teiles des Körpers. Denn es verfolgt das *ἀντίμιμον πνεῦμα* und die *μοῖρα* und trennt sie weg von der Kraft und der Seele und legt sie auf Seite des Körpers, so dass es das *ἀντίμιμον πνεῦμα* und die *μοῖρα* und den Körper nach einem Teile trennt, die Seele dagegen und die Kraft zu dem andern Teile. Das Mysterium der Taufe aber bleibt in der Mitte von den beiden und trennt sie fortwährend von einander, damit es sie reinigt und sie läutert, auf dass sie nicht von der Hyle befleckt werden. Jetzt nun Maria, auf diese Weise vergeben die Mysterien der Taufen alle Sünden und Missethaten".

Die Parallelen mit den Angaben auf p. 351 liegen auf der Hand; auch hier handelt es sich um die Befreiung des Menschen aus den Banden der Archonten der Äonen resp. ihrer Diener, der *ἐριναῖοι λειτουργοί*, die Zeugen aller begangenen Sünden gewesen sind, aus den Siegeln, mit denen das *ἀντίμιμον πνεῦμα* und die *μοῖρα* an die Seele gebunden sind. An dieser Stelle kommen ausschliesslich die Mysterien der Taufen in Frage, ja, sie sind deutlich von den Mysterien der drei *χωρήματα* bez. *κλῆροι* unterschieden. Denn Maria fragt unmittelbar darauf

[1] Im Or. wechselt merkwürdiger Weise stets das Subjekt.

(p. 302 f.): „Siehe, wir haben ἐν παῤῥησίᾳ zwar den Typus erkannt, wie die Taufen Sünden vergeben, jetzt aber, in welchem Typus vergeben das Mysterium dieser drei χωρήματα und die Mysterien dieses ersten Mysteriums und die Mysterien des Ineffabilis die Sünden? Vergeben sie in dem Typus der Taufen oder nicht?" Es antwortete der Erlöser und sprach: Nein, sondern alle Mysterien der drei χωρήματα vergeben der Seele in allen Topoi[1] der Archonten alle Sünden, welche die Seele von Anfang an begangen, sie vergeben sie ihr und sie vergeben auch die Sünden, welche sie nach diesen begehen wird bis zu der Zeit, bis zu welcher ein jedes der Mysterien mächtig sein wird. Ich werde euch die Zeit, bis zu welcher jedes von den Mysterien herrschen wird, bei der Auseinandersetzung des Alls sagen und auch das Mysterium des ersten Mysteriums und die Mysterien des Ineffabilis, welche der Seele in allen Topoi der Archonten alle Sünden und alle Missethaten vergeben, welche die Seele begangen, und ferner, dass sie dieselben alle ihr vergeben, sondern ihr die Sünden nicht anrechnen von dieser Zeit bis in alle Ewigkeit wegen des Geschenkes jenes grossen Mysteriums und ihres bedeutenden Ruhmes". Aus diesen Worten erhellt deutlich, dass die Mysterien der drei χωρήματα die höchsten sind und ihre Wirkung in Bezug auf Sündenvergebung sich viel weiter als die der Taufen erstreckt, und die ersteren, wie wir schon oben gesehen, in bestimmten Zwischenräumen successive bei Übertretungen mitgeteilt werden, jene aber die Sünden, welche die Seele bis zum Eintritt in die Gemeinschaft der Gläubigen begangen hat, austilgen.

Es entsteht nun die Frage, ob die Mysterien der drei κλῆροι zu dem ursprünglichen Bestande des Systems gehört haben. Dies glauben wir mit Recht verneinen zu dürfen, denn ebenso wenig, wie auf Grund der früher angestellten Erörterungen[2] die drei χωρήματα ursprünglich gewesen sind, können auch schon ihre Mysterien existiert haben. Zu denselben Schlussfolgerungen führen uns mit innerer Notwendigkeit noch andere Erwägungen. Man denke sich diese Gnostiker als eine Gemeinde von Esoterikern, die ein Mysterienkult zu einem gemeinsamen Bunde, zu

---

[1] Das Original ist an dieser Stelle fehlerhaft.

[2] Vergl. Kosmologie.

einer gemeinsamen Hoffnung auf ein zukünftiges Himmelreich verknüpfte, als eine Gemeinschaft, in die alle Glieder durch den Ritus der Taufe aufgenommen wurden — wie wäre es bei der Gründung der Sekte möglich gewesen, diesen Bruderbund durch ein trennendes Band zu zerreissen? Denn dies war die notwendige Folge, sobald man eine Reihe von Mysterien einführte, die den Inhabern zu einem teils höheren teils niederen Platze im Himmelreich berechtigten, so dass diejenigen, welche der höchsten Mysterien gewürdigt waren, unmittelbar Jesu Herrlichkeit schauen und die unteren Regionen beherrschen konnten. Nur allein die Ansicht kann die richtige sein, dass die Mysterien der drei κλῆροι bez. die Einteilung des Reiches Jesu in drei χωρήματα eine Erfindung späterer Gnostiker ist, zumal da ihre Lehre von denselben, wie oben gesagt, grosse Unklarheiten zeigt. Bei dieser Erweiterung des Systems war ein Gedanke wirksam, den wir auch bei der Entwicklung in der Lehre über die Äonenwelt zu erkennen glaubten, nämlich die Idee der ausgleichenden Gerechtigkeit, indem auch der, welcher auf Erden eine grössere Würdigkeit gezeigt, auch im Himmel einen erhöhten Rang einnehmen soll.

Zugleich aber trieb eine andere Erkenntnis zu der Ausbildung von neuen heilwirkenden Mysterien, die auch in der Grosskirche auf die Entwicklung der Lehre von den Sakramenten von tief einschneidender Bedeutung gewesen ist. Durch die Taufe sollte beim Eintritt in die neue Gemeinde ein einmaliger Sündenerlass erfolgen, sie war der letzte Akt der Gnadenmittel, der zu einem heiligen Lebenswandel verpflichtete. Dies war wohl in den ersten enthusiastischen Zeiten angängig, aber bei der rapiden Entwicklung des Christentums konnte ein solcher Gedanke nicht realisiert werden, denn täglich fielen die eben für die neue Religion Gewonnenen ihren alten Sünden anheim, eine Thatsache, die zu den grössten Unzuträglichkeiten führen musste und in dem Ketzertaufstreit und in dem Streit über die Lapsi eine akute Krisis hervorrief. Hermas suchte dadurch zu helfen, dass er noch einmal als ein Beauftragter Gottes einen Generalpardon predigte, dies sollte aber das letzte Gnadengut, welches Gott der sündigen Welt geschenkt, bilden. Daneben riss die moralisch sehr verderblich wirkende Praxis ein, die Taufe bis auf das Totenbett aufzuschieben, um dadurch der Vergebung sämmtlicher

Sünden ganz sicher zu sein. Unter denselben Verhältnissen standen auch unsere Gnostiker, nur mit dem Unterschiede, dass sie sich schneller als ihre Brüder, die Grosschristen, über die Hindernisse hinwegsetzen konnten. Auch sie hatten erkannt, dass selbst diejenigen, welche der Mysterien des Ineffabilis und des ersten Mysteriums teilhaftig geworden, durch die *ἀνάγκη* der *εἱμαρμένη* stets sündigten, darum sie von diesen Mysterien behaupteten, dass sie barmherzig seien und zu jeder Zeit die Sünden vergäben (p. 309), sobald man nur aufrichtige Reue zeige. Die höheren Mysterien, d. h. die Mysterien des Ineffabilis und des ersten Mysteriums waren aber erst im Laufe der Zeit hinzugekommen, als die einfachen Sakramente der Taufe nicht mehr allen Anforderungen genügten.

Die Grundlagen dieses Kultvereins waren demgemäss ursprünglich die einfachen Tauf- und Abendmahlsriten, wie sie auch in den urchristlichen Gemeinden das gemeinsame Band bildeten. In den drei ersten Büchern finden wir nur selten eine Erwähnung der Taufen (p. 207. 291. 298. 299. 300. 301. 302. 312. 334), sie scheinen ihre frühere Bedeutung fast verloren zu haben, da man vor allem für einen Ehrenplatz im Himmel Sorge tragen zu müssen glaubte. Wie nun schon oft gezeigt, hat das vierte Buch uns die ältere Stufe des Systems wie auch des Mysterienkultus aufbewahrt. Der erste Teil beschäftigt sich ausschliesslich mit den Mysterien der Sündenvergebung [1].

Gleich nach der Auferstehung scharen sich die Jünger um Jesus und bitten ihn, sich ihrer zu erbarmen, da sie Vater und Mutter und den ganzen Kosmos preisgegeben und ihm gefolgt wären (p. 357) [2]. Als nun Jesus ihnen die Schrecknisse der Topoi des Weges der Mitte vor Augen geführt hat, da stürzen sie sich vor ihm nieder und sprechen: „Hilf uns, unser Herr, und habe Mitleid mit uns, damit wir vor diesen bösen *κολάσεις*, die den Sündern bereitet sind, gerettet werden. Wehe ihnen, wehe ihnen, den Söhnen der Menschen, denn sie tappen wie Blinde in der

---

[1] Vergl. unsere Übersetzung S. 334.

[2] Dieselbe Berufung auf die Nachfolge Christi finden wir p. 363. cf. 341 P. 1. 56. 57.

Finsternis herum, da sie nicht sehen" etc.[1] (p. 371 f.). Es sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Vertrauet und fürchtet euch nicht, denn ihr seid selig, weil ich euch zu Herren über alle diese machen und sie alle euch unterthan sein lassen werde. Gedenket, dass ich zu euch, bevor ich gekreuzigt wurde, gesagt habe: Ich werde euch die Schlüssel des Himmelreiches[2] geben. — Jetzt nun sage ich euch: Ich werde sie euch geben".

Darauf stimmt Jesus einen Hymnus in dem grossen Namen an, die Topoi des Weges der Mitte verbergen sich, die Jünger verbleiben mit Jesus in einer starken Lichtluft und treten auf seinen Befehl zu ihm heran. Jetzt erfolgt die geheimnisvolle Scene. Jesus wendet sich zu den vier Ecken der Welt, spricht über dem Haupte der Jünger den grossen Namen aus, segnet sie und bläst in ihre Augen hinein[3]. Darauf spricht er zu ihnen: „Schauet hinauf und sehet, was seht ihr?" Sie heben ihre Augen auf und erblicken ein grosses gewaltiges Licht. Dann befiehlt er aus dem Lichte wegzublicken und ihm zu sagen, was sie jetzt sehen. Diese erblicken Feuer, Wasser, Wein und Blut. Jesus spricht zu seinen Jüngern: „Wahrlich, ich sage euch: nicht habe ich etwas zu der Welt, als ich kam, gebracht, ausgenommen dieses Feuer, dieses Wasser, diesen Wein und dieses Blut. Ich habe das Wasser und das Feuer aus dem Topos des Lichtes der Lichter[4] des Lichtschatzes gebracht und den Wein und das Blut aus dem Topos der Barbelos. Und nach einer Weile hat mein Vater mir den heiligen Geist in Gestalt einer Taube gesandt. Das Feuer aber und das Wasser und der Wein waren reinigend alle Sünden der Welt; das Blut aber war mir ein Zeichen wegen des Körpers der Menschheit, welchen ich in dem Topos der Barbelos, der grossen Dynamis des unsichtbaren Gottes, empfangen; der

[1] S. o. die Übersetzung dieser Stelle S. 336.

[2] Man beachte die deutliche Beziehung dieser Stelle zu p. 351. 357, wo ebenfalls Jesus als der Bringer „der Schlüssel der Mysterien" bezeichnet wird.

[3] Auch in der griechisch- und römisch-katholischen Kirche werden die Täuflinge angehaucht.

[4] cf. p. 4. 46. 47. 49. 50. 56. 75. 92. 100. 110. 111. 137. 160. 166. 171. 378. P. 58.

Geist hingegen zieht alle Seelen, indem er sie zu dem Topos des Lichtes führt. Deswegen habe ich euch gesagt: Ich bin gekommen, ein Feuer über die Erde zu werfen [1], d. h. ich bin gekommen, die Sünden der ganzen Welt durch Feuer zu reinigen. Und deswegen habe ich zu der Samariterin gesagt: Wenn du wüsstest die Gabe Gottes und wer der ist, der zu dir sagt: Gieb mir zu trinken, du hättest ihn gebeten, und er gäbe dir lebendiges Wasser, und es würde in dir eine Quelle sein, die in das ewige Leben quillet [2].

Und deswegen nahm ich einen Becher Weins, segnete ihn, gab ihn euch und sprach: Dies ist das Blut des Bundes, welches für euch zur Vergebung eurer Sünden vergossen werden wird.

Und deswegen hat man auch die Lanze in meine Seite gestossen, und es kam Wasser und Blut heraus.

---

[1] Luc. 12, 49. Sehr bezeichnend wird dieselbe Stelle auf p. 301 für die Wirkung der Mysterien des Lichtes angeführt Luc. 12, 49—52; vergleiche die allegorische Deutung: „Das Wort nun, welches Du gesagt hast: Ich bin gekommen, ein Feuer über die Erde zu werfen und wie sehr wünsche ich, dass es schon brennte, d. h. mein Herr, Du hast die Mysterien der Taufen zum Kosmos gebracht, und wie sehr gefällt es Dir, dass es alle Sünden der Seele verzehrte und sie reinigte. Und auch danach hast Du es deutlich auseinandergesetzt, indem Du sagtest: Ich besitze eine Taufe, in ihr zu taufen, und in welcher Weise werde ich ertragen, bis es vollendet wird d. h.: Du wirst nicht auf Erden, bis dass die Taufen vollendet sind und sie die vollkommenen Seelen reinigen, weilen. Und auch das Wort, welches Du einst zu uns gesagt: Denkt ihr, dass ich gekommen bin, Frieden auf Erden zu bringen? Nein, sondern Zwietracht ist es, die ich zu bringen gekommen, denn von nun an werden fünf in einem Hause sein; drei werden gegen zwei getrennt sein und zwei gegen drei, d. h. das Mysterium der Taufen hast Du zum Kosmos gebracht, indem es eine Scheidung in den Körpern des Kosmos vollzog, weil es das *ἀντίμιμον πνεῦμα* und den Körper und die *μοῖρα* zu einem Teile getrennt, die Seele hingegen und die Kraft zu dem andern Teil getrennt hat, d. h. drei werden gegen zwei getrennt sein und zwei gegen drei.

[2] Joh. 4, 10.

Dies aber sind die Mysterien des Lichtes, welche Sünden vergeben, d. h. die Anrufungen und die Namen des Lichtes" (p. 372 ff.).

Der letzte Zusatz macht eine genauere Besprechung des Inhaltes überflüssig; wir erkennen deutlich, dass in diesen vier Elementen Feuer, Wasser, Wein und Blut die geheimnisvollen, magisch wirkenden Bestandteile der Mysterien des Lichtes dargestellt sein sollen. Zugleich haben wir einen Anhalt für die Bücher Jeû, denn oben wurden die Mysterien der Taufen „Mysterien des Lichtes" genannt, auch in letzteren sollte man die Mysterien bez. die Mysterien des Lichtes finden. Sind also diese in unsern beiden vorliegenden Büchern enthalten, so ist die Identität beider über jeden Zweifel erhaben.

„Darauf gehen die Dynameis der Linken zu ihren Topoi zurück und Jesus mit seinen Jüngern bleibt auf dem Berge von Galilaea. Jetzt fahren die Jünger fort, ihn zu bitten, doch ihnen ihre Sünden zu vergeben und sie zu Erben des Reiches seines Vaters zu machen. Jesus antwortet: „Wahrlich, ich sage euch: nicht nur werde ich eure Sünden reinigen, sondern ich werde euch auch des Reiches meines Vaters würdig machen lassen und euch das Mysterium der Sündenvergebung auf Erden geben, damit dem, welchem ihr auf Erden vergeben werdet, im Himmel vergeben wird, und der, welchen ihr auf Erden binden werdet, im Himmel gebunden sein wird[1]. Ich werde euch das Mysterium des Himmelreiches geben, damit ihr selbst sie an den Menschen vollzieht. . . . .

Endlich findet sich Jesus zu der Mitteilung des erbetenen Mysteriums bereit. Wir werden diese Stelle, da sie von grosser Wichtigkeit für die Geschichte des Kultus ist, ausführlicher behandeln.

1) Auf Jesu Befehl bringen die Jünger Feuer und Weinzweige.

2) Derselbe bringt die προσφορά dar;

3) stellt zwei ἄγγεια Weins auf, einen zur Rechten und einen zur Linken von der προσφορά;

4) stellt die προσφορά vor die Jünger hin;

5) stellt ein ποτήριον Wassers vor das ἄγγεῖον Weins zur Rechten und

---

[1] cf. Joh. 20, 23. Matth. 16, 19; 18, 18. Man beachte wiederum den Zusammenhang mit p. 351.

6) ein *ποτήριον* Weins vor das *ἀγγεῖον* zur Linken,

7) dazu Brote nach Anzahl der Jünger zwischen die beiden *ποτήρια*,

8) zuletzt ein *ποτήριον* Wassers hinter die Brote.

Nachdem diese Vorbereitungen getroffen, stellt sich Jesus bei der *προσφορά* hin; die Jünger treten hinter ihn, sie sind mit leinenen Kleidern angethan und halten das Psephos des Namens des Vaters des Lichtschatzes in ihren Händen. Dann beginnt das Gebet Jesu an seinen Vater, den Vater aller Vaterschaft, das unendliche Licht. Dasselbe zerfällt in folgende Bestandteile:

1) Anflehung des Vaters um Erhörung der Bitte, Anrufung der Namen.

2) Anrufung der Sündenvergeber und Reiniger der Missethaten, den Seelen der Jünger ihre Sünden und Missethaten zu vergeben und sie des Lichtschatzes würdig zu machen.

3) Anrufung des heiligen Vaters.

4) Bitte um ein Zeichen in der *προσφορά* zum Beweis dafür, dass der Vater das Gebet erhört hat.

Dies geschieht.

Darauf giebt Jesus den Jüngern die Versicherung, dass ihre Sünden vergeben, ihre Missethaten ausgetilgt, und sie zu dem Reiche des Vaters gezählt worden sind. Zugleich knüpft er daran die Mahnung, dieses soeben gezeigte Mysterium allen Menschen zu geben, die an sie glauben und auf sie in allen guten Worten hören werden, in denen aber kein Falsch ist; dann werden ihre Sünden und Missethaten, die sie bis zum Tage des Empfangs des Mysteriums vollzogen haben, ausgetilgt werden. Den übrigen Menschen soll dasselbe nicht mitgeteilt werden. „Dies nun ist das wahre Mysterium der Taufe von denen, welche ihre Sünden vergeben und ihre Missethaten bedecken werden; dies ist die Taufe der ersten *προσφορά*, die den Weg zu dem wahren Topos und zu dem Topos des Lichtes weist".

„Darauf sprechen seine Jünger zu ihm: Rabbi, enthülle uns das Mysterium des Lichtes Deines Vaters, denn wir hörten Dich sagen: Es giebt noch eine Feuertaufe und noch eine Taufe des heiligen Geistes des Lichtes und eine geistige Salbung, welche die Seelen zu dem Lichtschatz führen. Sage uns nun ihr Mysterium, auf dass wir selbst das Reich Deines Vaters er-

langen. Es sprach Jesus zu ihnen: Es giebt kein Mysterium, welches vorzüglicher als diese Mysterien ist, nach welchen ihr fragt, indem es eure Seele zu dem Licht der Lichter, zu den Topoi der Wahrheit und der Güte des Topos des Heiligen der Heiligen führen wird, zu dem Topos, in welchem es keine Frau noch Mann giebt, noch giebt es in jenem Topos Gestalten, sondern ein beständiges, unaussprechliches Licht" (p. 377 f.).

Aus dieser Angabe geht mit Notwendigkeit hervor, dass die Feuertaufe, Taufe des heiligen Geistes und die geistige Salbung von der Taufe der ersten *προσφορά* nicht getrennt werden dürfen, denn auch die ersteren werden mit dem Namen „das Mysterium des Lichtes" bezeichnet.

Welches ist nun das Mysterium, welches hier in so feierlicher Weise von Jesus eingesetzt wird? Was haben wir unter dem Begriff „Mysterien des Lichtes" zu verstehen?

Koestlin (Das gnost. System S. 169 Anm. 1) nennt den ganzen Akt eine Eucharistie, nur findet er es auffallend, dass dieser Akt als Taufakt, *μυστήριον ἀληθείας βαπτίσματος, βάπτισμα* primae *προσφορᾶς* introducentis in *τόπον ἀληθείας* et intus in *τόπον* luminis bezeichnet wird. Das *βάπτισμα* fumi ist nach ihm vielleicht ein Sühnakt für Gläubige, welche gesündigt haben (Taufe, die vom Rauch des Höllenfeuers erlöst), das *βάπτισμα πνεύματος* sancti luminis etwa ein Akt voller Aufnahme in die Gemeinde, d. h. in den engern Kreis der *πνευματικοί* (der in die höheren Mysterien Eingeweihten), die unctio etwa eine Salbung in Krankheiten oder vor dem Tode (letzte Ölung).

Usener (Weihnachtsfest, S. 164) kennt in der P. Sophia nur eine „Taufe des Geistes, welche dem heiligen Lichte (sic!) gilt, und eine geistige Salbung, welche die Seelen in das Schatzhaus des Lichtes führt (sic!)"; im Übrigen fügt er gar kein Wort für ihre Erklärung hinzu.

Harnack (Untersuch. S. 93) hat gemeint, dass es sich hier nicht um eine Taufe handle, sondern um das Mysterium *ἀληθείας βαπτίσματος* und das *βάπτισμα* primae *προσφορᾶς*; die Jünger wären ja auch schon getauft worden. „Es ist vielmehr die Einsetzung einer Art von Busssacrament, nach welchem man im 3. Jahrh. so sehnlich ausschaute. Was die Kirche ersehnte,

aber sich nur allmählich schaffen konnte, ist hier mit einem Schlage von Jesus selbst gewährt".

Wir glauben auf Grund eines genauen Studiums der P. Sophia, wie nicht geringer der beiden Bücher Jeû zu einer von diesen Gelehrten abweichenden Meinung berechtigt zu sein. Dieselben haben den Zusammenhang aller angeführten Mysterien nicht erkannt und sind dadurch irre geleitet worden. Wenn speziell Harnack die Einsetzung einer Art von Busssakrament dadurch zu begründen sucht, dass die Jünger ja schon getauft wären, so ist dieser Grund, sobald es sich um Gnostiker handelt, nicht stichhaltig. Denn wie konnte dieses Faktum dieselben hindern, sie noch einmal der echt gnostischen Taufe teilhaftig werden zu lassen, für die die wirkliche Thätigkeit Jesu auf Erden absolut bedeutungslos war, die deshalb ein zwölfjähriges Leben nach der Auferstehung fabulierten, um in diesen Zeitraum ihre Fiktionen verlegen zu können? Sahen sie sich nicht genötigt, da sie alle ihre Lehren auf die hochheilige Autorität von Jesus und seinen zwölf Jüngern zurückführten, auch den bedeutungsvollen Akt, durch den Jesus seinen Jüngern die Mysterien des Lichtes, d. h. die Weihen der Taufe mitteilte, in der unmittelbar der Auferstehung folgenden Zeit geschehen zu lassen?

Im Grunde entfernt sich unser Verfasser nicht so weit von den Berichten unserer Evangelien, wie es auf den ersten Blick den Anschein gewinnen möchte. Hatte doch Jesus zu den Jüngern noch kurz vor seinem Tode gesagt: *„μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν"* [1]; diesem Befehle sind sie getreulich nachgekommen, wenn es heisst: *Οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς* [2]).

Auf diesem Berge redete nach Matthaeus 28, 18 f. der Auferstandene und forderte sie auf, hinauszugehen und alle Völker zu lehren, und sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen und sie zu lehren, alles was er ihnen befohlen, zu halten. — Nach dieser Version geschah also der Befehl und die Einsetzung der Taufe auf einem bestimmten

---

[1] cf. Matth. 26, 32; 28, 7. 10. Marcus 14, 28.
[2] Matth. 28, 16.

Berge in Galilaea nach seiner Auferstehung, u. z. waren nur die elf Jünger um ihn versammelt. Mir ist es unzweifelhaft, dass der Verfasser des vierten Buches diese im Matthaeus vorliegende Erzählung vor Augen gehabt hat. Man beachte nur den Anfang: „Es geschah nun, als unser Herr Jesus gekreuzigt wurde, stand er auf von den Toten an seinem dritten Tage. Es versammelten sich seine Jünger um ihn, beteten ihn an und sprachen etc." (p. 357) Der Verfasser fährt dann fort: „Damals stand Jesus mit seinen Jüngern an dem Wasser des Oceans und sprach dieses Gebet etc." Wir übergehen diese und andere Begebenheiten; am Schluss heisst es: „Es geschah nun danach, dass Jesus befahl: Mögen alle Dynameis der Linken zu ihren Topoi gehen. Und Jesus mit seinen Jüngern blieb auf dem Berge von Galilaea." Dann folgt unmittelbar die Einsetzung der „Mysterien des Lichtes". Wir müssen daraus folgern, dass auf diesem Berge die Mitteilung stattgefunden; vor allem möchten wir noch darauf aufmerksam machen, dass der Verfasser diesen Ort kurzweg als „den Berg von Galilaea" bezeichnet, wie ja auch ohne nähere Angabe unsere synoptische Quelle. Das ist kein Zufall.

Um nun zu unserer These zurückzukehren, dass das *βάπτισμα* der ersten *προσφορά* kein Bussakrament, sondern ein Taufsakrament war, so spricht gegen obige Annahme einerseits die Thatsache, dass das Mysterium resp. die Mysterien als *βαπτίσματα* bezeichnet werden, andererseits der Name „*βάπτισμα* der ersten *προσφορά*". Dies setzt doch die Existenz eines *βάπτισμα* der zweiten *προσφορά* etc. voraus? Wir würden auf diese Weise nicht ein, sondern mehrere Bussakramente erhalten, und das ist sehr bedenklich; fassen wir dagegen dies *βάπτισμα* der ersten *προσφορά*, das *βάπτισμα* des Feuers und des heiligen Geistes und die geistige Salbung als einen Komplex eng zusammengehörender Taufakte auf, und verstehen darunter die Mysterien des Lichtes, so werden wir das Richtige getroffen haben.

Diese Mysterien des Lichtes sollten nach p. 246 und 354 in den beiden Büchern Jeû genauer behandelt sein. Welch' ein glücklicher Zufall, dass uns in dem neuen Werke eines der ältesten, wenn nicht das älteste Denkmal der Sekte über die Mysterienlehre aufbewahrt ist, denn in den Augen unserer Verfasser erschien das Werk durch ein so hohes Alter geheiligt zu sein, dass es ohne Besinnen dem Henoch zugeschrieben

wurde.[1] Dieselben Taufen, denen wir in dem vierten Buche der P. Sophia begegnen, ohne über ihr Wesen nach allen Seiten hin genauer aufgeklärt zu werden, treffen wir in dem zweiten Buche unseres Werkes wieder. Eine Täuschung ist unmöglich, wir besitzen jetzt, wenn auch mit einigen Lücken, die beiden Bücher Jeû und damit zugleich eine wichtige Urkunde für das innere Leben der Sekte in einer weit älteren Periode.

Gleich der Anfang lehrt uns den Inhalt des ganzen Buches kennen. „Es sprach Jesus zu seinen Jüngern, welche um ihn versammelt waren, zu den Zwölfen und den Jüngerinnen: Umgebet mich, meine zwölf Jünger und Jüngerinnen, und ich werde euch die grossen Mysterien des Lichtschatzes verkündigen, die Niemand in dem unsichtbaren Gott kennt. Weder können sie die Äonen des unsichtbaren Gottes, wenn ihr sie vollzieht, ertragen, weil sie die grossen Mysterien des Lichtschatzes des Innern der Inneren sind, und es können sie auch nicht die Äonen der Archonten, wenn ihr sie vollzieht, ertragen, noch können sie dieselben erfassen etc." (P. 54). Mit diesen Einleitungsworten ist deutlich angekündigt, dass in diesem Buche die grossen Mysterien des Lichtschatzes behandelt werden sollen. Nun spricht Jesus im Laufe der Erzählung folgendermassen: „Aber vor alledem werde ich euch die drei *βαπτίσματα* geben: „das *βάπτισμα* des Wassers" und „das *βάπτισμα* des Feuers" und „das *βάπτισμα* des heiligen Geistes". Und ich werde euch das Mysterium, die Unbill der Archonten von euch zu beseitigen, geben und danach werde ich euch das Mysterium des *χρῖσμα πνευματικόν* geben."

Um nun die beiden letzten Mysterien zuvörderst unberücksichtigt zu lassen, so ergiebt sich aus diesem Satze ein Dreifaches, einerseits die Bestätigung unserer Ansicht, dass wir hier kein Busssakrament, sondern *βαπτίσματα* vor uns haben, zweitens die Zusammengehörigkeit der Wassertaufe, Feuertaufe und Taufe des heiligen Geistes[2], drittens die Identität der Wassertaufe mit

[1] Der Einwand, den man vielleicht erheben möchte, dass in dem Werke kein Anspruch auf Henoch als den Verfasser erhoben wird, wird dadurch hinfällig, dass diese Angabe in dem Werke selbst nicht gestanden haben kann, sondern augenscheinlich die Tradition sich erst später innerhalb der Sekte gebildet hat.

[2] Eine sehr willkommene Bestätigung liefert die Perikope von

dem in der P. Sophia genannten „βάπτισμα der ersten προσφορά“ bez. dem „wahren Mysterium des βάπτισμα von

---

der Versuchung des Petrus durch Jesus im dritten Buch p. 311f. Dort heisst es: „Danach sah Jesus eine Frau, welche kam, um Busse zu thun; er hatte sie dreimal getauft und nicht hatte sie das den Taufen Angemessene gethan. Und der Erlöser wollte den Petrus auf die Probe stellen, um zu sehen, ob er barmherzig und Sünden vergebend wäre, wie er es ihnen befohlen hatte, und sprach zum Petrus: Siehe, dreimal habe ich diese Seele getauft und bei diesem dritten Mal hat sie das den Mysterien des Lichtes Angemessene nicht gethan. Warum nun vernichtet sie auch den Körper? Jetzt nun, Petrus, vollziehe das Mysterium des Lichtes, welches die Seelen aus den κληρονομίαι des Lichtes ausscheidet, vollziehe jenes Mysterium, damit es die Seele dieser Frau aus den κληρονομίαι des Lichtes ausscheidet. Als nun dieses der Erlöser gesagt hatte, stellte er [ihn] auf die Probe, um zu sehen, ob er barmherzig und Sünden vergebend wäre. Als nun dieses der Erlöser gesagt hatte, sprach Petrus: Mein Herr, lass sie auch dieses Mal, auf dass wir ihr die hohen Mysterien geben. Und wenn sie Nutzen bringt, so lässt Du sie, und sie erlangt das Lichtreich; wenn sie aber keinen Nutzen bringt, so scheidest Du sie aus dem Lichtreich aus. Als nun Petrus dieses gesagt hatte, erkannte der Erlöser, dass Petrus barmherzig und Sünden vergebend, wie er, wäre“. Man beachte zunächst, dass hier von βαπτίσματα die Rede ist, und diese ebenfalls die „Mysterien des Lichtes“ genannt werden; zugleich werden sie als die niedrigen Mysterien betrachtet, da Petrus die Bitte ausspricht, der Seele die hohen Mysterien mitteilen zu können. Aber diese Stelle setzt, was noch wichtiger ist, die drei Taufen voraus. Harnack (Unters. S. 79 Anm. 2) hat auf Grund obiger Stelle geschlossen, dass diese Gnostiker durch ein dreimaliges Untertauchen tauften, wie ja auch in der Grosskirche der Täufling bei der Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes jedesmal untergetaucht wurde. Dieser Schluss wäre vollkommen berechtigt, wenn es sich um einen einmaligen Taufakt handelte, dies ist aber an dieser Stelle nicht der Fall; denn der Ausdruck „dreimal taufen“ besagt hier nur so viel, dass die Taufe dreimal vorgenommen ist, und zwar kann dies nur in längeren Zwischenräumen geschehen sein, da eine gewisse Zeit verstreichen musste, damit die Frau neuen Sünden anheimfiel. Als sie sich jetzt

denen [1], welche ihre Sünden vergeben und ihre Missethaten bedecken werden."

Um den letzten Punkt zu beweisen, müssen wir den Ritus, wie er sich in unserem Buche darthut, näher betrachten, u. z. werden wir, damit die Uebereinstimmung besser in die Augen fällt, die beiden Berichte einander gegenüberstellen; den Bericht in der P. Sophia bezeichnen wir mit A und den im zweiten Buche Jeû mit B. Letzterer zeigt folgenden Eingang: „Es geschah danach dass Jesus seine Jünger herbeirief und zu ihnen sprach: Kommet alle und empfanget die drei Taufen, bevor ich euch das Mysterium der Archonten sage. — Es kamen nun alle Jünger und Jüngerinnen und umgaben Jesus alle zugleich."

A.	B.
Jesus aber sprach zu ihnen:	Jesus sprach nun zu ihnen: Gehet hinauf nach Galilaea [2] und findet einen Mann oder eine Frau, in denen die Mehrzahl der Schlechtigkeit gestorben ist, — wenn es ein Mann ist, der keinen Beischlaf hält, oder wenn es eine Frau ist, die mit der Weise der Frauen aufgehört hat und keinen Beischlaf macht — und empfanget zwei ἀγγεῖα Weins aus den Händen solcher und bringt sie mir zu diesem Ort und holt mir Weinzweige herbei [3].
Bringt mir Feuer und Weinzweige.	

wieder reuevoll naht, hat sie sämmtliche drei Taufen bereits empfangen, der Gnadenschatz derselben ist erschöpft, nur die höheren Mysterien der drei χωρήματα können helfen; mit einem Wort, die Frau hatte die uns bekannten drei Taufen: die Wasser- und Feuertaufe und die Taufe des heiligen Geistes empfangen.

[1] Dieser Genitiv zeigt uns an, dass es noch andere Taufen giebt, welche dieselbe Wirkung ausüben.

[2] Der Berg Galilaeas ist nach A p. 374 der Ort der Mitteilung jener Mysterien.

[3] B. ist ausführlicher und verdient den Vorzug, da die Spen-

A.	B.
Sie brachten sie ihm.	Die Jünger brachten aber die beiden ἀγγεῖα Weins und die Weinzweige herbei.
Er legte die προσφορά auf, stellte zwei ἀγγεῖα Weins auf, eins zur Rechten und das andere zur Linken der προσφορά.	Jesus legte aber eine θυσία auf, stellte ein ἀγγεῖον Weins zur Linken der θυσία und das andere ἀγγεῖον Weins zur Rechten der θυσία.
	Er legte Wachholderbeeren und Kasdalanthos und Narden auf[1].
Er stellte die προσφορά vor sie hin, stellte einen Becher Wassers vor den Weinkrug, der zur Rechten, und stellte einen Weinbecher vor den Weinkrug, der zur Linken, und legte Brote gemäss der Anzahl der Jünger mitten zwischen die Becher und stellte einen Becher Wassers hinter die Brote[3].	Er stellte seine Jünger vor das Opfer (θυσία); Jesus aber stand bei dem Opfer (θυσία), breitete über einen Topos leinene Kleider aus und stellte einen Becher Weins darauf und Brote gemäss der Anzahl der Jünger[2],
	legte Olivenzweige auf den Topos der προσφορά und bekränzte sie alle mit Olivenzweigen. Und Jesus besiegelte seine Jünger mit diesem Siegel (s. Text); seine Auslegung ist diese: θηζωζαζ, sein Name ist: σαζαφαρας.

dung der heiligen Sakramentalien nur von Personen erfolgen konnte, die der gnostischen Ethik entsprachen. In A wird an Stelle von ἀγγεῖα das Feuer genannt, während umgekehrt in B das Feuer ausgelassen ist; dies aber ist belanglos, da ja das zur Handlung Notwendige herbeigebracht werden musste.

[1] Hier ist B genauer, da bei dem Opfer viele wohlriechende Pflanzen verwandt wurden.

[2] Wir werden hier und im Folgenden die einzelnen Sätze etwas anders ordnen.

[3] An dieser Stelle zeigen A u. B bedeutende Abweichungen; vor

A.	B.
Es stand Jesus vor der *προσφορά*, stellte die Jünger hinter sich, alle bekleidet mit leinenen Gewändern, während das Psephos des Namens des Vaters des Lichtschatzes in ihren Händen war[1].	Er liess alle Jünger sich in leinene Kleider einhüllen, steckte Flohkraut in ihren Mund und legte das Psephos der sieben Stimmen, nämlich 9879, in ihre beiden Hände und legte das Sonnenkraut in ihre beiden Hände und stellte seine Jünger vor die *θυσία*.
	Jesus wandte sich mit seinen Jüngern gegen die vier Ecken der Welt und befahl ihnen, dass ein jeder von ihnen seine Füsse dicht aneinander stelle[2].
Er rief also aus und sprach:	Und er sprach folgendes Gebet (*εὐχή*):
Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht.	
ϊαω· ϊουω· ϊαω· αωϊ· ωϊα· ψινωθερ· θερωψιν· ωψιθερ· νεφ-	*ιωαζαζηθ αζαζη ἀσαζηθ ἀμήν ἀμήν ἀμήν ειαζει ειαζει κηθ*

allem ist auffällig, dass A neben den 2 *ἀγγεῖα* Weins noch 2 *ποτήρια* Wassers und ein *ποτήριον* Weins hat, B dagegen nur ein *ποτήριον* Weins; A scheint hier in seinen Angaben genauer zu sein.

[1] Es geht aus der Parallele hervor, das das *ψῆφος* des Namens des Vaters des Lichtschatzes mit dem *ψῆφος* der sieben Stimmen identisch ist.

[2] Diese Verordnung kommt in A nicht vor, war aber ihm nicht unbekannt, denn es heisst (p. 357 f.): „Während Jesus dieses (sc. Gebet) sagte, waren Thomas, Andreas, Jacobus und Simon der Kananiter im Westen, und ihre Gesichter nach Osten gekehrt. Philippus aber und Bartholomäus befanden sich im Süden, gewendet nach Norden, die übrigen Jünger und Jüngerinnen aber standen hinter Jesus. Jesus stand aber beim *θυσιαστήριον*, und es rief Jesus aus, indem er sich zu den vier Ecken der Erde wandte mit seinen Jüngern, bekleidet alle mit leinenen Gewändern“. Ebenso p. 372: „Er wandte sich zu den vier Ecken der Welt, sprach den grossen Namen über ihrem Haupte, segnete sie und blies in ihre Augen“.

A.	B.
θομαωθ· νεφιομαωθ· μαραχαχθα· μαρμαραχθα· ιηανα μεναμαν· αμανηϊ του ουρανου· ϊσραϊ ἀμήν ἀμήν· σουβαϊβαϊ· αππααπ· ἀμήν· ἀμήν· δερααραϊ ϩα παϩου ἀμήν ἀμήν. σαρσαρσαρτου ἀμήν ἀμήν· κουκιαμιν μιαϊ· ἀμήν ἀμήν· ϊαϊ· ϊαϊ· τουα παμήν ἀμήν ἀμήν· μαϊν μαρι· μαριη· μαρει· ἀμήν ἀμήν ἀμήν[1].	*ζαηθ ζαηθ ἀμήν ἀμήν ἀμήν αρ,ϑαζαζαζα βαωζαζζαζ ζαζζωαω ἀμήν ἀμήν ἀμὴν αζααχαζαραχα ζαραχα ζαρβαθω ζαρβαθωζ ζαραει ζαραει ζαραει αζαραχα χαρζα βαρχα θαζαθ θαζαθ θαζαθ ἀμήν ἀμήν ἀμήν.*
Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft[2].	Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht, welches sich im Lichtschatz befindet.
Ich rufe euch selbst an, ihr Sündenvergeber, ihr Reiniger der Missethaten, vergebet die Sünden der Seelen dieser Jünger, die mir gefolgt sind, und reiniget ihre Missethaten, machet sie würdig, in das Reich meines Vaters aufgenommen zu werden, denn sie sind mir gefolgt und haben meine Gebote gehalten.	
Jetzt nun, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, mögen die Sündenvergeber kommen, deren Namen diese sind:	Mögen die fünfzehn *παραστάται* kommen, welche den sieben Lichtjungfrauen, die der Lebenstaufe vorgesetzt, dienstbar sind, deren unaussprechbare Namen diese sind:
σιφιρεψνιχιεν· ζενει· βεριμον·	Astrapa, Tesphoiode, Onto-

[1] Über die Namen werde ich in einem besonderen Aufsatz handeln, zuvörderst vergl. Harnack Untersuch. S. 87 ff.

[2] Auch in der *προσευχή* auf p. 357 heisst es: „Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht.“ cf. 358. 375. 379.

A.

σοχαβριχηρ· ευθαρι· να ναϊ διεισβαλμηριχ· μευνιπος· χιριε· ενταϊρ· μουθιουρ· σμουρ· πευχηρ· οουσχουσ· μινιονορ· ϊσοχοβορθα.

Erhört mich, indem ich euch anrufe, vergebet die Sünden dieser Seelen und tilget ihre Missethaten aus. Mögen sie würdig sein, in das Reich meines Vaters, des Vaters des Lichtschatzes, aufgenommen zu werden, denn ich kenne Deine grossen Dynameis und rufe sie an:

αυηρ· βεβρω· αθρονι· ηουρεφ· ηωνε· σουφεν· κνιτουσοχρεωφ· μαυωνβι· μνευωρ· σουωνι· χωχετεωφ· χωχε· ετεωφ· μεμωχ· ανημφ·

Vergieb die Sünden dieser Seelen, tilge aus ihre Missethaten, die sie wissentlich und unwissentlich begangen, die sie in Hurerei und Ehebruch bis zum heutigen Tage begangen haben, vergieb sie ihnen und mache sie würdig, in das Reich meines Vaters aufgenommen zu werden, und mögen sie würdig sein, von dieser *προσφορά* zu empfangen, mein heiliger Vater[1].

Wenn Du nun, mein Vater, mich erhört und die Sünden dieser Seelen vergeben und ihre Missethaten getilgt und sie würdig gemacht hast, zu Deinem

B.

nios, Sinetos, Lachon, Poditanios, Opakis, Phaidros, Odontuchos, Diaktios, Knesion, Dromos, Euidetos?, Polypaidos, Entropon.

Mögen sie kommen und meine Jünger mit dem Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen taufen, ihre Sünden vergeben und ihre Schlechtigkeiten reinigen und dieselben zu den Erben des Lichtreiches rechnen.

Wenn Du nun mich erhört und Mitleid mit meinen Jüngern gehabt hast, und wenn sie zu den Erben des Lichtreiches gezählt worden sind, und wenn

[1] cf. „der Topos des Heiligen der Heiligen“ (p. 378) „der Sohn des Heiligen“ (p. 390).

A.	B.
Reiche gerechnet zu werden, so mögest Du mir ein Zeichen in dieser προσφορά geben.	Du ihre Sünden vergeben und ihre Missethaten ausgetilgt hast, so möge ein Wunder geschehen und ζοροχοθορα kommen und das Wasser der Lebenstaufe in einen von diesen ἀγγεῖα Weins herausbringen.
Und es geschah das Zeichen, welches Jesus erbeten hatte.	Und in demselben Augenblick geschah das Wunder, welches Jesus erbeten hatte,
	und der Wein zur Rechten der θυσία wurde zu Wasser. Und die Jünger traten vor Jesus; er taufte sie und gab ihnen von der προσφορά und besiegelte sie mit diesem Siegel (s. Text) [1].
Es sprach Jesus zu seinen Jüngern: Freuet euch und jubelt, denn eure Sünden sind vergeben und eure Missethaten ausgetilgt, und ihr seid zu dem Reiche meines Vaters gezählt.	
Als er aber dies gesagt hatte, freuten sich die Jünger sehr.	Und die Jünger waren in sehr grosser Freude, dass ihre Sünden vergeben, ihre Missethaten bedeckt waren, und sie zu den Erben des Lichtreiches gezählt wurden, und dass sie mit dem Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen getauft und das heilige Siegel empfangen hatten.

Es bedarf wohl keiner weiteren Erörterungen, um zu zeigen, dass die in A und B behandelten Stücke trotz einzelner Abweichungen identisch sind, mithin das βάπτισμα der ersten

[1] Diese Stelle ist eine der wichtigsten im ganzen Werke, wie wir sehen werden. B verdient grossen Vorzug vor A.

προσφορά nichts anderes als die Wassertaufe bedeutet, und zweitens, dass wir es nicht mit einem Buss-, sondern mit einem Taufsakrament zu thun haben. Letzteres wird auch dadurch bewiesen, dass am Schlusse der Handlung die Jünger mit dem Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen getauft werden und das heilige Siegel empfangen. Bevor wir aber diese Taufe näher besprechen, wollen wir die Riten bei der Feuertaufe und Taufe des heiligen Geistes betrachten.

Jesus lässt Weinzweige holen, bringt ein Räucherwerk dar und legt darauf Wachholderbeeren, Myrrhen, Weihrauch, Harz vom Mastixbaum, Narden, Kasdalanthos, Terpentin und Zimmtöl. Dann werden über den Topos der *προσφορά* leinene Kleider gebreitet und darauf ein Becher Weins und Brote gemäss der Anzahl der Jünger gestellt; die Jünger müssen leinene Kleider anlegen, werden mit aufrecht stehendem Taubenkraut bekränzt, bekommen wiederum Flohkraut in ihren Mund, halten das *ψῆφος* der sieben Stimmen 9879 und die Goldblume in ihren Händen und haben Knöterich unter ihren Füssen. In dieser Weise müssen sie vor das Räucherwerk treten und zugleich ihre Füsse dicht aneinander stellen. Jesus tritt hinter das Räucherwerk, besiegelt die Jünger mit einem bestimmten Siegel, wendet sich mit ihnen gegen die vier Ecken der Welt und spricht ein Gebet zum Vater, dem Vater aller Vaterschaft, und zu der Lichtjungfrau, der Richterin (s. Kosmologie). Das Gebet enthält dieselben Gedanken wie das vorhergehende, ist aber verhältnismässig länger. Wir wollen nur hervorheben, dass unter den Sünden, welche die Jünger wissentlich und unwissentlich begangen haben sollen, namentlich ihre Verleumdungen, Flüche, falschen Eide, Diebstähle, Lügen, falschen Beschuldigungen, Unzucht, Ehebrüche, Begierden, Habgier aufgezählt werden [1].

Zum Schluss bittet Jesus wiederum um ein Zeichen u. z. in dem Feuer des duftenden Weihrauchs. Das Wunder geschieht; worin es aber bestanden, wird leider nicht angegeben. Darauf tauft er sie, giebt ihnen von der *προσφορά* und besiegelt sie an der Stirn mit dem Siegel der Lichtjungfrau, welches zu dem Lichtreiche rechnet.

---

[1] Man vergl. P. Sophia p. 376: „die sie in *πορνεία* und Ehebruch begangen haben“.

Ferner errichtet Jesus das Räucherwerk für die Taufe des heiligen Geistes, legt Weinzweige, Wachholderbeeren, Kasdalanthos, *χροκομάγματος*, *μαστίχη*, *κινάμωμον*, Myrrhen, Balsam und Honig darauf, stellt zwei *ἄγγεια* Weins, einen zur Rechten und den andern zur Linken des Räucherwerks auf und Brote gemäss der Anzahl der Jünger. Er besiegelt dieselben, tritt zu dem Räucherwerk, stellt die Jünger vor dasselbe, u. z. sind diese in leinene Gewänder eingehüllt, mit Myrten bekränzt, haben in ihrem Mund Flohkraut von der *κριστη*?, Einspross vom Beifuss und das *ψῆφος* der sieben Stimmen in ihren Händen, ihre Füsse sind dicht aneinander gestellt, und sie sind zu den vier Ecken der Welt gewandt. Wiederum bittet er um Erhörung seines Gebetes und zum Zeichen dafür um ein Wunder in der *προσφορά*; das erbetene Wunder geschieht[1]. Jesus tauft sie mit der Taufe des heiligen Geistes, giebt ihnen von der *προσφορά* und besiegelt ihre Stirn mit dem Siegel der sieben Lichtjungfrauen.

Mit der Taufe des heiligen Geistes haben die Taufen ihren Abschluss erreicht, sie beschränken sich auf die Zahl drei. Alle drei haben dasselbe Ritual, nur sind einzelne Modifikationen vorgenommen. Überall treffen wir die *θυσία* (*προσφορά*), die Weihrauchspenden, die Weinkrüge, die Brote, die leinenen Gewänder, die Kränze, das Flohkraut, das *ψῆφος* der sieben Stimmen, die dicht aneinander gestellten Füsse, die Wendung zu den vier Ecken, das Gebet Jesu an den Vater, das Wunder und zum Schluss die Taufe, Mitteilung von der *προσφορά* und Besiegelung.

Wie kamen aber diese Gnostiker zur Aufstellung einer dreifachen Taufe? Man könnte vielleicht die Dreiheit symbolisch deuten, wie man auch die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes symbolisch fasste, aber m. E. dürfen wir dem Symbolismus nicht zu grossen Spielraum geben, wie dies oft geschehen; wir wollen vielmehr eine geschichtliche Unterlage suchen, und diese geben uns die Evangelien an die Hand. Unsere Gnostiker hatten nicht die Abschiedsworte des Auferstandenen am Schluss von Matth. 28, 19: „Gehet hin und

[1] Auch hier ist die Art und Weise desselben nicht näher angegeben.

lehret alle Völker und taufet sie auf den Namen das Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes" vor Augen, sondern das *κήρυγμα* Johannes des Täufers. Dieser hatte gepredigt: „Ich taufe euch mit Wasser zur Busse; der aber nach mir kommt, ist stärker denn ich, dem ich nicht wert bin, seine Schuhe zu tragen, der wird euch mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen; er hat seine Wurfschaufel in der Hand; er wird seine Tenne fegen und den Weizen in seine Scheune sammeln, aber die Spreu wird er verbrennen mit ewigem Feuer"[1] (Matth. 3, 11—12. cf. Luc. 3, 16—17). Nun war der Messias leibhaftig in die Welt gekommen; was Wunder, wenn man in naiver Weise glaubte, dass auch der zweite Teil der Prophetie in Erfüllung gegangen wäre, dass Jesus wirklich mit dem heiligen Geiste und dem Feuer getauft hätte[2], doch behielt man die Johannes-Taufe als die unumgänglich notwendige Vorbereitung auf die Messiastaufe bei. Freilich haben die Gnostiker, wie auch aus andern Nachrichten bekannt, ihre Vorlage mit einer gewissen Freiheit benutzt und die Feuertaufe vor diejenige des heiligen Geistes gestellt[3]. Auch bot die Stelle bei Lucas 12, 49—52: *πῦρ ἦλθον βαλεῖν εἰς τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη; βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ;* etc. einen Anhaltspunkt für ihre Aufstellung von andern Taufen; aber auch an dieser Stelle zeigt sich die grosse Willkür der Gnostiker bei der Citation und Interpretation der evangelischen Schriften. Um nämlich ihren Sinn in dieselbe hineinzulegen, haben sie ohne Weiteres das Citat entstellt und geschrieben: *βάπτισμα ἔχω, ἐν ᾧ βαπτίσω, καὶ πῶς ἀνέξομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ;* auch Marcus resp. die Marcosier benutzten diese Stelle für ihre Aufstellungen, wie Irenaeus I, 21, 2 (Epiph. h. 34, 20) berichtet: *καὶ τὸ μὲν βάπτισμα ὑπὸ Ἰωάννου κατηγγέλθαι εἰς μετάνοιαν, τὴν δὲ ἀπολύτρωσιν ὑπὸ Ἰησοῦ κεκομίσθαι εἰς τελείωσιν· καὶ τοῦτ' εἶναι περὶ οὗ λέγει· „καὶ ἄλλο βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πάνυ ἐπεί-*

[1] Dieselbe Stelle wird P. Soph. p. 352 citiert. Marc. 1, 8 nennt nur die Taufe mit dem heiligen Geist.

[2] Eine Nachwirkung hat m. E. diese Vorstellung auf die Pfingsttaufe Act. cap. 2 ausgeübt. Reminiscenzen finden sich auch in der Jordantaufe Jesu.

[3] Auch hierfür bietet das Pfingstfest eine Parallele.

γομαι εἰς αὐτό"[1]. Eine schlagende Parallele findet die Taufpraxis unserer Gnostiker mit derjenigen bei den Marcioniten; dies beweisst eine Notiz bei Epiphanius h. 42, 3: Οὐ μόνον δὲ παρ' αὐτῷ ἓν λουτρὸν δίδοται, ἀλλὰ καὶ ἕως τριων λουτρῶν, καὶ ἐπέκεινα ἔξεστι διδόναι παρ' αὐτοῖς τῷ βουλομένῳ, ὡς παρὰ πολλῶν ἀκήκοα. Συμβέβηκε δὲ τοῦτο γενέσθαι αὐτῷ τὸ ἐφίεσθαι τρία λουτρὰ δίδοσθαι, δι' ἣν ὑπεῖχε χλεύην παρὰ τῶν αὐτὸν ἐγνωκότων μαθητῶν αὐτοῦ ἐκ παραπτώματός τε καὶ φθορᾶς τῆς εἰς τὴν παρθένον γεγενημένης[2]. Ἐπειδὴ φθείρας ἐν τῇ ἑαυτοῦ πόλει τὴν παρθένον, καὶ ἀποδράσας μὲν ἐν παραπτώματι μεγάλῳ εὑρέθη, ἐπενόησεν ὁ ἀγύρτης ἑαυτῷ δεύτερον λουτρὸν, φήσας, ὅτι Ἔξεστιν ἕως τριῶν λουτρῶν, τουτέστι τριῶν βαπτισμῶν, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν δίδοσθαι· ἵν' εἴ τις παρέπεσεν εἰς τὸ πρῶτον, λάβῃ δεύτερον μετανοήσας, καὶ τρίτον ὡσαύτως, ἐὰν ἐν παραπτώματι μετὰ τὸ δεύτερον γένηται. Φέρει δὲ δῆθεν, ἵνα τὴν ἑαυτοῦ χλεύην ἀνασώσῃ εἰς παράστασιν αὐτοῦ· ὅτι τὸ μετὰ τὸ αὐτοῦ παράπτωμα πάλιν ἐκαθαρίσθη, καὶ λοιπὸν ἐν ἀθώοις ὑπάρχει, μαρτυρίαν περὶ τούτου ψευδηγορῶν ὡς πιθανὴν, δυναμένην ἐξαπατῆσαι, οὐ τοῦτο δὲ σημαίνουσαν, ὃ αὐτὸς λέγει, ὅτι φησί· Βαπτισθεὶς ὁ κύριος ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου ἔλεγε τοῖς μαθηταῖς: „Βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι· καὶ τί θέλω εἰ ἤδη τετέλεκα αὐτό"[3]; καὶ πάλιν· „Ποτήριον ἔχω πιεῖν· καὶ τί θέλω εἰ ἤδη πληρώσω αὐτό"; Καὶ οὕτω τὸ διδόναι πλείω βαπτίσματα ἐδογμάτισεν."

[1] Marcus hat sich hier eine grosse Textentstellung erlaubt, denn niemals kann er diesen Wortlaut in irgend einem Exemplar gefunden haben.

[2] Die Bemerkung, welche Epiph. daran knüpft, um die sittliche Reinheit des Marcion anzutasten, ist eine boshafte Entstellung der Thatsachen und eine bodenlose Verleumdung. Solche pikante Erzählungen, welche Epiph. nicht selbst erfunden hat, hatten für ihn ein besonderes Interesse und wurden mit Behagen registriert. Irenaeus, Tertullian de praesc. haer. cap. 30, adv. Marc. I, 28. I, 29, Hippolyt Philosoph. VII, 29, Eusebius, Origenes etc. müssen wider ihren Willen die strenge und aufrichtige Askese dieses Mannes anerkennen; leider haben Walch: Geschichte der Ketzereien I, pag. 490 und Beausobre: hist. du Manich. II p. 77 dem Geschwätz des Epiph. Glauben geschenkt.

[3] Auch hier ist der Text willkürlich entstellt.

Hier wie in der Pist. Sophia die Berufung auf Lucas 12, 50; hier wie dort die Aufstellung von drei Taufen und ihre Anwendung zur Vergebung der Sünden bei aufrichtiger *μετάνοια*; hier wie dort ihre Mitteilung in längeren Zwischenräumen. Sind diese drei Taufen schon von Marcion eingeführt? Dies wird man wohl bestimmt verneinen können, da Irenaeus, Tertullian, Cyprian keine Kunde von ihnen haben, denn wäre dies der Fall gewesen, so würde es ihnen grosse Freude bereitet haben, diese Ketzerei ihrem Bestgehassten entgegenzuhalten. Ihre Einrichtung gehört einer viel späteren Zeit an, als die Busspraxis laxer geworden war. Epiphanius hat sie ohne Zweifel zu seiner Zeit im Gebrauche der Marcioniten vorgefunden.

Sind nun ferner diese drei Taufen mit den unsrigen zu identificieren? Epiphanius liefert uns die Namen derselben nicht, hat er doch seine Nachrichten nur von Gewährsmännern (*ὡς παρὰ πολλῶν ἀκήκοα*); wenn sie auch nun vielleicht nicht die Namen: „Wasser-, Feuertaufe und Taufe des heiligen Geistes“ geführt haben, so wird jedenfalls ein Zusammenhang zu konstatieren sein [1]. Münter's Vermutung (Versuch über die Kirchlichen Alterthümer der Gnostiker, Anspach 1790 S. 108), dass dieser Ritus eine dreifache Einweihung gewesen, die erste die allgemein christliche, durch welche die Katechumenen zum Bekenntnis der Religion aufgenommen wurden, die zweite die Aufnahme der *Τελείων* und die dritte vielleicht eine besondere Ordination zum Lehramt, ist ohne jede Begründung. — Zugleich giebt die Nachricht bei Epiphanius einen chronologischen Anhalt für unsere Pist. Sophia, dass sie nämlich durchaus nicht in das zweite Jahrhundert verlegt werden darf.

Kehren wir jetzt nach dieser langen Digression zu unserer früheren Untersuchung zurück, ob die geschilderten Mysterien ein Taufsakrament vorstellen oder nicht, so müssen wir gestehen, dass die ganze Scene, welche der Einsetzung der Mysterien in der P. Sophia vorausgeht, auf den ersten Blick unsere Auffassung nicht bestätigt. Denn es sprechen dagegen die vier Elemente, die Jesus seine Jünger in den Höhen erblicken lässt:

---

[1] Über die Taufen der Marcosier, wie überhaupt über das Taufwesen der Gnostiker werde ich später in einem besonderen Artikel ausführlicher handeln.

Feuer, Wasser, Wein und Blut, ebenso der Heinweis auf die Unterredung mit der Samariterin (Joh. 4, 10), auf die Einsetzungsworte beim Abendmahl (Matth. 26, 28. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20) und den Ausfluss von Wasser und Blut aus der Seite des Gekreuzigten (Joh. 19, 34); dies sind Züge, welche nur auf die Eucharistie gedeutet werden können. Noch deutlicher lehrt uns dies das Ritual selber: Das Bringen von zwei ἀγγεῖα und einem ποτήριον Weins, der mit Leinwand bedeckte Topos, auf dem die heiligen Elemente stehen, die Brote gemäss der Anzahl der Kommunikanten, das Verwandlungswunder von Wein zu Wasser, das Räucherwerk, welches dargebracht wird, sind alles Momente, die entschieden für die Eucharistie sprechen, zumal da stets von der προσφορά resp. θυσία geredet wird, Ausdrücke, die in der alten Kirche bei dem Sakrament des Abendmahls angewendet wurden. Andere Kennzeichen sprechen wiederum entschieden für das Taufsakrament, z. B. das Blasen in die Augen, die Bekleidung mit weissen Gewändern, die Bekränzung und Besiegelung zu Anfang und am Schluss der Handlung, die Stellungnahme beim heiligen Akte, insbesondere aber die Bezeichnung desselben als βάπτισμα und „Wasser der Lebenstaufe", die Taufhandlung vor Austeilung der προσφορά. Wir gelangen demgemäss zu dem wichtigen Schluss, dass diese Gnostiker das Sakrament der Taufe und des Abendmahls als ein Sakrament gefeiert und dabei ein sehr komplicirtes Kultusritual in Anwendung gebracht haben. Dieses Verhältnis hat Koestlin schon geahnt, wenn er den Akt eine Eucharistie nennt, es aber auffallend findet, dass derselbe als Taufakt bezeichnet wird. Für uns kann dies nicht auffallend sein, da wir wissen, dass in den ältesten Zeiten den Katechumenen gleich nach der Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen durch die Taufe auch das heilige Sakrament des Abendmahles mitgeteilt wurde, damit sie zu Vollbürgern gestempelt würden. Die griechisch-katholische Kirche hat noch diesen alten Zustand, wenn auch in kümmerlichen Formen, beibehalten, während in der römisch-katholischen und protestantischen Kirche an ihre Stelle die Firmelung resp. Konfirmation getreten ist. Wir müssen freilich bedenken, dass es sich bei den Gnostikern ausschliesslich und zum grossen Teil auch in der Grosskirche um Erwachsene handelte, die spätere Kindertaufe aber eine Umänderung erforderte.

Noch klarer zeigt sich der Charakter des Taufsakraments durch die beiden Mysterien, welche den drei Taufen folgen, nämlich durch das Mysterium, die Unbill der Archonten von den Jüngern zu beseitigen, und durch das *χρῖσμα πνευματικόν*.

Das erste Mysterium wird P. 66 ff. ausführlich beschrieben. Jesus lässt die Jünger ein Weihrauchfass auf Harnischkraut bauen, legt Weinzweige, Wachholder, Betel, Kuoschi?, Asbest, Achatstein und Weihrauch darauf; dann lässt er sie in leinene Kleider einhüllen, bekränzt sie mit Beifuss, giebt Weihrauch in ihren Mund und das Psephos des ersten Amens „530" in ihre Hand. Sie müssen ihre Füsse dicht an einander stellen und vor das Räucherwerk treten, und nachdem Jesus sie besiegelt, tritt er zu dem Räucherwerk und spricht ein Gebet an seinen Vater, dass er den Sabaoth Adamas und alle seine Archegoi zwinge, ihre Unbill von den Jüngern fortzunehmen. Jesus spricht dieses Gebet gegen die vier Ecken der Welt und besiegelt die Jünger mit dem Siegel des zweiten Amens. Die Wirkung ist wunderbar; denn in demselben Augenblick kommen die Archonten und tragen ihre gesammte Unbill von ihnen fort. Als dies geschehen, waren die Jünger in sehr grosser Freude, denn jetzt erst sind sie unsterblich geworden und können Jesus in alle Topoi folgen, wohin sie wollen.

Das *χρῖσμα πνευματικόν* wird nicht mitgeteilt, dasselbe finden wir auch P. Sophia p. 378 erwähnt, ebenso p. 195. 291. 292. 328. 334; an letzteren Stellen werden die Seelen nach dem Tode von den sieben Lichtjungfrauen im Topos der Mitte getauft und mit diesem *χρ. πνευμ.* gesalbt. Die Bedeutung desselben liegt auf der Hand, es ist die Salbung, welche bekanntlich in der alten Kirche und noch jetzt in der griechisch- und römisch-katholischen Kirche der Neugetaufte empfing; sogar der Name ist derselbe [1].

Das vorhin geschilderte Mysterium gehört ebenfalls dem Taufsakrament an, das ganze Ritual ist wesentlich identisch, doch

---

[1] Die Taufe selbst führt zuweilen den Namen *χρῖσμα*, unctio; dies war in der alten Kirche nicht auffallend, da Taufe und Konfirmation noch keineswegs, wie jetzt üblich, durch lange Zwischenräume in zwei Akte zerlegt waren.

fehlen die Weinbecher und Brote; von einer *χροσφορά* resp. *θυσία* ist nicht die Rede, auch wird nirgends von einer Taufe oder von einem Wunderzeichen gesprochen, sondern nur ein Räucherwerk dargebracht, und die ganze Handlung ist einfacher gestaltet. Durch dieselbe wird die Wirkung bezweckt, dass die feindlichen Archonten ihre Unbill fortnehmen. Dies erinnert uns nur zu deutlich an die Exorcismen, welche in der alten Zeit bei der Taufe eine hochbedeutende Rolle spielten, da ja alle Täuflinge von Dämonen besessen gedacht wurden, infolge dessen es sogar eine in hohem Ansehen stehende Klasse von Exorcisten gab.

Auf diese Weise wird nun unser Werk ein Dokument ersten Ranges, welches der Didache würdig an die Seite gesetzt werden kann, da es auf die Geschichte des Sakramentalismus bedeutende Streiflichter wirft, andererseits aber das Räthsel löst, welches uns bis dahin die ganze gnostische Bewegung aufgab.

Studieren wir nämlich die Ketzerbestreiter, so müssen wir uns über diese Christen — denn Christen waren sie, und Christen wollten sie sein — und über die Herzensöde wundern, welche ein Christentum mit sich bringen musste, welches ganz in phantastischen Spekulationen und abstrusen Ideen aufzugehen schien. Denn dieselben werden nicht müde, die Ausgeburten der Phantasie, die zahllosen Äonenwesen ihren Lesern vorzuführen und in das Lächerliche zu ziehen, gleichsam als wenn sie in uns und ihren damaligen Lesern den Glauben erwecken wollten, dass in diesen die ganze Religion der Gnostiker aufging. Und in der That ist es ihnen vortrefflich gelungen, diese Meinung allgemein zu verbreiten; man braucht nur heute unsere gebräuchlichsten Handbücher über Kirchen- und Dogmengeschichte in die Hand zu nehmen, so findet man dies in vollem Masse bestätigt. Einer wie der andere zählt fein säuberlich die Äonenreihen der einzelnen gnostischen Sekten auf, schliesst daran einige Bemerkungen und glaubt damit der Sache Genüge gethan zu haben. Infolge dessen erscheint den gewöhnlichen Theologen, die wohl selten in die Lage kommen, sich näher mit dieser Erscheinung zu beschäftigen, der Gnosticismus als ein Wahnwitz, als ein unnützer Ballast, der je eher je lieber über Bord geworfen werden müsste. Sehr verhängnisvoll hat in dieser Beziehung das grossartige und gehaltreiche Buch von Baur über die Geschichte des Gnosticismus gewirkt, der von seinem Hegelschen Standpunkt

aus demselben nur ein spekulatives Interesse abzugewinnen vermochte, zumal da er in gewisser Hinsicht den grossen gnostischen Schulhäuptern sehr congenial war. Aber wie einseitig und ungerecht ist diese Betrachtungsweise! Wie wenig kann sie uns die grosse Bewegung — denn dies kann selbst von ihren erbittersten Feinden, den Kirchenvätern, nicht geleugnet werden — in ihrem ganzen Umfange begreiflich machen!

Erst in neuerer Zeit hat man mit dieser Geschichtsbetrachtung aufgeräumt und die praktisch-religiöse Tendenz in den Vordergrund des Interesses gerückt, ohne freilich die eigentümlich ausgebildete Metaphysik ausser Augen zu lassen. Bereits Möhler hat in einem Tübinger Programm [1] diese Richtung angebahnt; seinen Spuren sind besonders G. Koffmane [2], Weingarten [3], Hackenschmidt [4], Overbeck gefolgt, und Harnack (Dogmengeschichte I² S. 186 ff.) hat diese Gedanken in genialer Weise zum Ausdruck gebracht. Obwohl diese Darstellung mannigfach bestritten [5], so möchte ich sie doch für die einzig richtige halten, da sie uns erst tiefer in das Wesen und in die Bedeutung des Gnosticismus eindringen lehrt.

Der Gnosticismus birgt in seinem Schosse ein doppeltes Element, einmal einen spekulativ-philosophischen Geist, andererseits eine praktisch-ethische Richtung. Beide laufen nicht neben einander her, sondern sind so eng mit einander verknüpft, dass das eine ohne das andere das Wesen des Gnosticismus aufzuheben droht. Für den Ausbau der philosophischen Richtung bildete

---

[1] Versuch über den Ursprung des Gnosticismus 1831. Gesammelte Schriften Bd. I, S. 403 ff.

[2] Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. Zwölf Thesen. Breslau 1881.

[3] Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche. Historische Zeitschr. Bd. 45 N. F. 1881 S. 441 ff. (besonders 460 ff.). Auch hat derselbe in Aussicht gestellt, seine kurzen Andeutungen demnächst in einem grösseren kirchengeschichtlichen Zusammenhange auszuführen, m. W. ist dies nicht geschehen.

[4] Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs S. 83 f.

[5] Besonders von Hilgenfeld „Der Gnosticismus" Z. f. wissensch. Theologie Bd. 33. 1890 S. 1 ff.

die damalige griechisch-römische Philosophie die Hauptquelle, aus der alle Weisheit floss; und den Kirchenvätern ist diese Thatsache keineswegs entgangen[1]; besonders in den Schulen der Häresiarchen (Valentin und Basilides) scheint man mit besonderer Vorliebe die Fragen über die Entstehung der Welt und des Menschen, über Ursprung des Bösen, Verhältnis von Geist und Materie behandelt zu haben, aber sehr verkehrt wäre es, ihnen nur philosophische Interessen zuschreiben zu wollen. Denn die Excerpte, welche uns Clemens v. Al. und Origenes aus ihren Schriften überliefert haben, zeigen uns deutlich, dass sie Sinn für die ethischen Fragen und religiösen Bedürfnisse der Menschen entfalteten. Und wie wäre dies anders zu erwarten! Die Gnostiker müssten sehr thöricht gewesen sein, wenn sie auf Grundlage einer philosophischen Weltanschauung eine neue Ge-

[1] Vergl. Iren. praef. 1. II, 14, 1ff. — 14, 17. — 14, 18. — 17, 9. — 32, 2. — 32, 5. — 33, 2 etc. Tertullian de praesc. haer. cap. 7: Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum, prurientibus auribus natae de ingenio sapientiae saecularis, quam Dominus stultitiam vocans, stulta mundi in confusionem etiam philosophiae ipsius elegit. Ea est enim materia sapientiae saecularis, temeraria interpres divinae naturae et dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. Inde aeones, et formae nescio quae infinitae, et trinitas hominis apud Valentinum: Platonicus fuerat. Inde Marcionis deus melior de tranquillitate: a Stoicis venerat. Et uti anima interire dicatur, ab Epicureis observatur. Et ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur. Et ubi materia cum deo aequatur, Zenonis disciplina est, et ubi aliquid de igneo deo allegatur, Heraclitus intervenit: Eaedem materiae apud haereticos et philosophos volutantur, iidem retractatus implicantur. Unde malum, et quare? et unde homo, et quomodo? et, quod proxime Valentinus proposuit: unde Deus? Scilicet de enthymesi et ectromate. Miserum Aristotelem! qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in conjecturis, duram in argumentis, operariam contentionem molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit. etc. cf. l. c. cap. 30. Philastrius cap. 38. Epiphan. h. 26, 16 und besonders Hippolyt's Darstellung in seinen Philosophumena, doch ist dieselbe sehr einseitig und sichtlich falsch.

meinschaft gründen wollten; hätten sie dies gethan, so müsste uns die Ausbreitung dieser Lehren sehr Wunder nehmen, denn auch damals stand der Mensch nicht auf einer so hohen geistigen Stufe, dass er im reinen Denken aufging und für seine Seele keine Empfindung hatte; vielmehr ist in den ersten christlichen Jahrhunderten gerade das Umgekehrte der Fall gewesen. Die Philosophie hatte sich überlebt, das abstrakte Denken fand keinen Beifall mehr, darum sie sich mehr und mehr den ethischen Fragen zuwandte, ja im Neuplatonismus zu einer Philosophie des Gemüts wurde. Wären die Gnostiker Philosophen, die sich vor allem mit solchen seltsamen Spekulationen beschäftigten, so hätte das Christentum nichts von ihrer Seite zu befürchten gehabt; sie wären ebenso wie die heidnische Philosophie fast spurlos an ihr vorübergegangen. Nun wissen wir aber, dass sie eine grossartige Propaganda trieben, nicht nur bei den Gebildeten, sondern auch in den unteren Volksschichten, besonders unter den Frauen (Iren. I, 13, 4 ff.) willige Aufnahme fanden, und ihre Adepten sich nicht allein aus den Heiden, sondern vorzüglich aus den Christen rekrutierten; dies ist ja die einstimmige Klage aller Ketzerbestreiter. Die Gnostiker müssen demgemäss eine Speise ihren Anhängern gereicht haben, welche von diesen leicht verdaut werden konnte; diese kann aber unmöglich das System ausgemacht haben, dessen Verständnis uns so grosse Schwierigkeiten bereitet. Nicht das System in allen seinen Details wurde den Mitgliedern an die Hand gegeben, sie brauchten vielmehr nur die wesentlichen Punkte auswendig zu lernen; das Übrige verblieb in den Köpfen der Theologen. Das Manna, welches den Gnostikern gereicht wurde, waren die Mysterien, welche aus den orientalischen Kulten geflossen sind.

Sehr zu recht besteht die These von Koffmane, dass die Gnosis nicht auf dem Wege des Denkens oder Lernens zu erlangen ist, sondern in und von einer Gemeinschaft durch Weihen, Feiern, Riten etc. gespendet wird. Wohl hat der Gnostiker ein bedeutendes wissenschaftliches Streben, aber er will nicht, wie man behauptet, den Menschen durch spekulative Erkenntnis zum Heil führen. Freilich brauchen die Gnostiker dergleichen Wendungen; aber nur dann, wenn sie theoretisch den Inhalt und Wert ihrer Systeme darlegen wollen. Es handelt sich ihnen auch nicht lediglich um die Pflege esoterischer Wahrheiten. Sie empfan-

den es, dass zur Reinigung und Läuterung der Gemüter ausser dem Wissen noch etwas anderes gehöre. Die Gnostiker wollen die Erkenntnisse verwerten als Vehikel religiös-sittlicher Handlungen und die Erkenntnis suchen, nicht indem man sie lernt, forscht, denkt, sondern indem man sie von einer religiösen Gemeinschaft durch sakrale Handlungen empfängt.

Welch' treffende Illustrationen geben uns die gnostischen Originalwerke an die Hand, welch' tiefen Einblick gewähren sie uns in das ganze Leben und Treiben der Gnostiker!

Mysterien, Mysterien, dies war das Losungswort; dasselbe tönt uns auf jeder Seite entgegen. Die Taufen reinigen die Sünden und machen zu Erben des Himmelreiches, die Mysterien lehren die Probleme der Welt begreifen; nirgends findet sich ein Ausdruck für den Satz, dass man spekulieren müsse; dazu bedarf es nur gewisser Mysterien, und man hat die Gnosis ohne Mühe erlangt. Den Beweis liefern die Worte Jesu selber. Als nämlich Jesus den Jüngern auseinandersetzt, welche Kenntnisse der Inhaber des Mysteriums des Ineffabilis besitze, werden sie durch die Langweiligkeit des Stoffes so ermüdet, dass sie nicht mehr zuhören, ausgenommen nur Maria Magdalena. Da spricht er zu ihnen also: „Jetzt nun sage ich euch: Ein Jeder, welcher den ganzen Kosmos und alles, was in ihm ist, ablegen und sich der Gottheit unterwerfen wird, jenes Mysterium ist für sie leichter als alle Mysterien des Lichtreiches, und es ist besser zu begreifen als sie alle und klarer als sie alle. Wer zu der Erkenntnis jenes Mysteriums gelangt, legt diesen ganzen Kosmos und alle in ihm befindlichen Sorgen ab. Deswegen nun habe ich zu euch einst gesagt: „Alle, die ihr unter Sorgen und unter eurer Last ermüdet seid, kommet her zu mir, und ich will euch Ruhe geben, denn meine Last ist leicht und mein Joch ist sanft". Jetzt nun legt derjenige, welcher jenes Mysterium empfangen wird, den ganzen Kosmos und die Sorge der ganzen in ihm befindlichen Hyle ab. Deswegen nun, meine Jünger, trauert nicht, indem ihr denkt, dass ihr jenes Mysterium nicht begreifen könnt. Wahrlich, ich sage euch: Jenes Mysterium ist besser zu begreifen als alle Mysterien, und wahrlich, ich sage euch: Jenes Mysterium ist euer und eines Jeden, der den ganzen Kosmos und alle in ihm befindliche Hyle ablegen wird" (p. 217 f.).

Das Mysterienwesen war die Signatur der ganzen Zeit.

Die alte Volksreligion war nicht mehr im stande, das Herz des Menschen zu fesseln, denn der antike Mensch war aus seinem Traume erwacht, hatte sein eigenes Ich wiedergefunden, das Individuum seinen persönlichen Wert und zugleich seine persönliche Verantwortlichkeit erkannt. Das Gefühlsleben forderte gebieterisch sein Recht, die Gedanken von Busse und Entsühnung, die Idee von der Unsterblichkeit der Seelen und Sehnsucht nach ewigem Leben hatten ihn mächtig ergriffen, seine sittlichen Regungen waren vertieft und vergeistigt. Es ist ein ganz verkehrter Standpunkt moderner Apologetik, die griechisch-römische Gesellschaft der ersten Jahrhunderte nach einigen berühmten Mustern abzuurteilen und ad summam dei gloriam die sittlichen Zustände vor Annahme des Christentums in den grellsten Farben auszumalen. Das ist eine eigentümliche Geschichtsbetrachtung; lehrt uns doch die Geschichte selber, dass den Zeiten grosser Umwälzungen nicht eine Dekadenz, sondern ein Höhepunkt vorausgeht, denn aus Schlechtem kann nur Schlechtes wieder entstehen. Es hiesse der christlichen Religion einen sehr schlechten Dienst erweisen, wollte man behaupten, dass sie die korrumpierte Gesellschaft in sich aufgenommen hätte. Vielmehr war die Zeit erfüllt, in der Gott seinen Eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat; der Boden war bereitet, auf dem die neue Religion tausendfältige Frucht bringen sollte, und diesen Boden bildeten die verschiedenen Kultvereine [1], in denen der Mensch vermittelst geheimnisvoll wirkender Riten die Unsterblichkeit der Seele zu erlangen hoffte. Dieselben sollten die Verbindungsbrücke zwischen der Antike und dem Christentum bilden, und gerade darin besteht die religionsgeschichtliche Bedeutung des Gnosticismus, dass er dazu beigetragen hat, das Christentum seiner partikulär-jüdischen Stellung zu entheben und auf dem Boden der griechisch-römischen Welt zu einer Universalreligion zu stempeln. So gross aber dadurch der Gewinn war, so folgenschwer war auf der

---

[1] cf. Friedländer: Darstellungen aus der Sittengeschichte Rom's in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine. 3. Bd. 5. Aufl. — Boissier: La réligion Romaine d'Auguste aux Antonins. 2 Bde. 1874. — Réville: La réligion à Rome sous les Sévères 1886, deutsch von Krüger 1888. — Marquardt: Römische Staatsverwaltung, 3. Bd. 1878. — Foucart: Les associations rélig. chez les Grecs 1873.

andern Seite der Nachteil, denn die Religion des Geistes und der Wahrheit wurde zu einer Religion des Dogmas und Sakramentalismus, mit einem Worte: sie wurde hellenisiert resp. säkularisiert.

Am einschneidendsten ist seine Bedeutung für die Ausbildung des sakramentalen Kultus, in dem er noch bis auf den heutigen Tag die Spuren seines Geistes hinterlassen hat, wenn auch er nicht allein der massgebende Faktor gewesen ist, sondern das Christentum selbst sich auf dieser Linie der Entwicklung bewegte. Als das Evangelium den Heiden verkündigt wurde, überkamen sie als die heiligen Handlungen, welche der Herr selber eingesetzt hatte, die Taufe und das Abendmahl. Auf ihrer Grundlage sollte die neue Religion errichtet werden, sie sollten das Band bilden, welches die ganze Gemeinschaft umschloss; doch waren die Handlungen sehr einfach und ohne Gepränge, denn sie waren ja nur symbolisch. Aber nur zu bald änderte sich die Sache, als das Christentum auf heidnischem Boden festen Fuss fasste. Für die Heidenchristen war eine Religion im Geist und in der Wahrheit eine Thorheit; die Augen mussten geblendet, das Gemüt von dem Sinnlichen gepackt, durch äusserliche Handlungen und Applikationen innere Heilsgüter gespendet werden; so waren sie es gewohnt, nur so konnten sie sich in der neuen Religion wiederfinden, das Neue mit dem Alten verbinden. In verhältnismässig kurzer Zeit vollzog sich diese Umwandlung; das Symbolische verlor seinen Wert, das Objektive und Reale wurde bei Seite geschoben, das Geheimnisvolle, Mystische, Magische an ihre Stelle gesetzt und ein sinnlicher Kultus ausgebildet, in welchem man, wenn auch ganz verhüllt, jene erhabenen einfachen Worte Christi entdecken kann: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“. Das Christentum wurde damit seines rein geistigen Charakters entäussert, es wurde für die Masse eine *μυσταγωγία*; die obere Schicht war christlich, aber die untere — und sie bildete doch die Hauptsache — gediegen heidnisch. Die Taufe und das Abendmahl wurden Sakramente, Mysterien; sie galten als heilige Weihen, wie sie ja auch in ähnlicher Weise bei den Eleusinischen, Samothrakischen etc. Mysterien, besonders im Mithraskult [1]) in Anwendung waren, in denen durch sinnliche

[1] Über den Mithraskult vergl. Sayous: Le taurobole in d. Rev.

Gegenstände, die man schmecken, riechen und fühlen kann, himmlische Güter mitgeteilt werden sollten. Diesen mystischen Rationalismus haben insbesondere die Gnostiker eingeführt oder besser gesagt ausgebildet, die Tauf- und Abendmahlshandlungen in die antiken Mysterienweihen umgebogen. Man lese nur unser zweites Buch Jeû; welch' antiker Geist weht uns hier entgegen!

Bestimmte Formeln, heilige Symbole, geheimnisvolle Worte, magische Siegel in Hülle und Fülle, *σφραγῖδες, ψῆφοι, σχήματα, ἀπολογίαι, ἀποφάσεις, σύμβολα, τύποι* ohne Zahl, dazu bestimmte Dispositionen vor dem Akte, symbolische Handlungen während desselben (weisse Kleider, das Setzen der Füsse, vorgeschriebene Stellung beim Gebet), Bekränzungen, Errichtung von Altären, Aufstellung von Räuchergefässen, Darbringung von Weihrauch, lauter Postulate bei den heidnischen Kulten, sie finden wir herrlich beisammen, so dass man kaum noch die Taufhandlung wiedererkennt. Das Christentum ist zu einem Kult neben den andern grossen Kulten umgewandelt, und zwar ist er der allein bedeutungsvolle, da diese Religion nach Ansicht der Gnostiker als die allein absolute galt.

Auch die Sprache erinnert deutlich an das Mysterienwesen. Die Taufhandlung wird ein *μυστήριον* genannt; der Täufling empfängt eine *σφραγίς* [1], die ihn zu den Erben des Himmelreiches rechnen wird, wird während der Handlung an der Stirn besiegelt, Ausdrücke, die ja auch in der Grosskirche geläufig wurden.

Dem antiken Kult ist die Auffassung von der Sünde und deren Tilgung entnommen. Die Sünde ist das Nichtexistierende, das Negative, welches durch die Archonten und Dämonen entstanden und von hier aus in ihre Geschöpfe, die Menschen gelangt ist. Diese werden jetzt von den bösen Geistern, der *μοῖρα* und dem *ἀντίμιμον πνεῦμα* gepeinigt und zur Sünde veranlasst, jene müssen ausgetrieben werden; dies kann aber nicht durch einen gerechten Lebenswandel, sondern nur durch die magisch wie

---

de l'hist. des réligions 1887 T. XVI. N. 2 p. 137—156. cf. Marquardt und Réville.

[1] Über den Gebrauch von *σφραγίς* für Taufe vergl. II. Clem. ad Corinth. VII. Anm. 6 in den Patr. Apostol. Opp. von Gebhardt und Harnack.

ein verzehrendes Feuer wirkenden Weihen und Riten der Gemeinschaft geschehen[1] (cf. p. 300. 301. 373.). Es findet durch sie ein innerlich physisch und dynamisch wirkender Process statt; eine Sinnesänderung wird nicht gewährleistet, denn sie ist gegeben, sind doch mit einem Schlage alle Sünden, die man wissentlich und unwissentlich begangen hat, ausgetilgt und vernichtet. Schon hier auf Erden ist man ein unsterblicher Gott geworden.

Wie man bei den alten Mysterien erst allmählich von Stufe zu Stufe in die grossen Geheimnisse eindrang, so wurden auch den gnostischen Adepten verschiedene Grade durch auf einander folgende Einweihungen zuerteilt, um ihre Würdigkeit zu prüfen (cf. Iren. I, 15, 6. I, 21, 1ff). Nicht eine Taufe genügt, um Vollbürger der Gemeinde zu werden, sondern es sind deren drei an der Zahl nötig; ja auch damit haben die Weihen noch kein Ende; es tritt vielmehr das Mysterium, die Unbill der Archonten zu beseitigen, das *χρίσμα πνευματικόν*, die Mysterien der zwölf Äonen, des Topos der Mitte und der Rechten hinzu, kurz für jede Region, welche die Seele nach dem Tode durchwandern will, bedarf sie gewisser Formeln und Apologien.

Zu den höchsten Mysterien gehört dasjenige der fünf Bäume, der sieben Stimmen und des grossen Namens d. h. des grossen Lichtes, welches den Lichtschatz umgiebt; besitzt man diese, so bleibt nur das höchste übrig, nämlich das Mysterium der Sündenvergebung (P. 58). „Es ist das grosse Mysterium, welches sich in den Schätzen des Innern der Inneren befindet, und es ist das gesammte Heil der Seele. Und ein Jeder, welcher jenes Mysterium empfangen wird, ist vorzüglicher als alle Götter und alle Herrschaften aller dieser Äonen, welche die zwölf Äonen des unsichtbaren Gottes sind". Darum muss jeder Mensch, der an den Sohn des Lichtes glauben will, dieses Mysterium empfangen, damit er *παντέλειος* werde (P. 68 f.). Vollzieht man dieses nur einmal, so werden alle Sünden, die man unwissentlich und wissentlich „seit der Kindheit bis zum heutigen Tage", ja „bis zur Auflösung des Bandes des Fleisches der *εἱμαρμένη*" begangen hat, ausgetilgt, man wird zum lauteren Lichte und in das Licht der Lichter aufgenommen (P. 58); denn schon auf Erden

[1] Vergl. Harnack: Untersuchungen etc. S. 98f.

haben sie das Reich Gottes ererbt, sie haben Anteil am Lichtschatz erhalten und sind unsterbliche Götter geworden. Alle Aonen stieben vor dem Besitzer desselben davon und lassen die Seele ungeschoren, denn sie ist ἀχώρητος (P. 70 ff.). Das Mysterium der Sündenvergebung vertritt hier die Stelle des Mysteriums des Ineffabilis in den drei ersten Büchern; das vierte Buch der P. S. kennt ebenfalls nur das Mysterium der Sündenvergebung (p. 374), daneben dasjenige der sieben Stimmen und ihrer 49 Dynameis (p. 378)[1].

Freilich sollte den Geweihten nicht ein allen Menschen zugängliches Mysterium mitgeteilt werden, denn gerade durch die Profanation hörte es auf, ein Mysterium zu sein; dies lehrten die Gnostiker und gaben sich damit als die wahren Hellenen zu erkennen. Durch die Mysterien über das profanum vulgus gehoben zu werden, dem ἐκλεκτὸν γένος, den τέλειοι oder πνευματικοί zuzugehören, das erfüllte die Menge mit Neugierde, ergriff sie mit heiligem Schauer. Aber hierin lag die zerstörende Wirkung des Gnosticismus, dass er die Universalreligion wieder zu einem esoterischen Geheimkult herabwürdigte.

Infolge dessen war es notwendig, dass die Gnostiker sehr behutsam bei ihrer Propaganda auftraten, um eine Veröffentlichung ihrer Mysterien zu vermeiden, daher sie erst lange Prüfungen vorausgehen liessen und zuerst nur einige Details mitteilten. Darum heisst es p. 377: „Aber verberget dieses Mysterium und gebet es nicht jedem Menschen, ausser demjenigen, welcher alle Dinge thun wird, die ich euch in meinen Geboten gesagt habe". Noch grössere Kautelen[2] werden dem Gnostiker

---

[1] „Nichts giebt es, was vorzüglicher ist als diese Mysterien, nach welchen ihr fragt, wenn nicht das Mysterium der sieben Stimmen und ihrer 49 Dynameis und ihre ψῆφοι. Und nicht giebt es einen Namen, der vorzüglicher als sie alle ist, der Name, in dem alle Namen und alles Licht und alle Dynameis sich befinden" etc. Derselbe Name wird den Jüngern P. 46 mitgeteilt. cf. P. 58 „das Mysterium des grossen Namens d. h. des grossen Lichtes, welches den Lichtschatz umgiebt."

[2] Ganz entgegengesetzt wird in den drei ersten Büchern eine wenig behutsame Missionspraxis empfohlen (p. 272).

im zweiten Buche Jeû P. 55 ff. aufgelegt: „Diese Mysterien, welche ich euch geben werde, bewahret sie und verratet sie keinem Menschen, sie seien denn ihrer würdig. Nicht verratet sie an Vater noch Mutter, nicht an Bruder noch Schwester noch Verwandten, nicht für Speise noch Trank, nicht für eine Weibsperson, nicht für Gold noch Silber, noch überhaupt für irgend etwas dieser Welt. Bewahret sie und verratet sie überhaupt Niemandem um der Güter dieser ganzen Welt willen etc.“ Dies war ein Schwur, welchen der Neophyte nach Weise der antiken Mysterien ablegen musste, der ihn für sein Leben an seinen Kult fesselte[1]. Von hier aus ist die Arkandisciplin in die Grosskirche eingedrungen, der Gnosticismus hat auf diesem Gebiete den Katholicismus anticipirt[2].

Wie elende Reklamehelden, wie grosse Betrüger und Gaukler, die sehr deutlich an die Figur des Peregrinus erinnern, möchten uns diese Menschen erscheinen, welche die Menge durch ihre mit grossem Bombast angepriesene Waare betrogen und das Seelenheil ihrer Anhänger gewissenlos vernichteten. Dies hiesse aber die ganze gnostische Bewegung und das Mysterienwesen der griechisch-römischen Gesellschaft sehr verkennnen. Welch' Aberglauben, welche Roheit auch immer in ihnen einen passenden Schlupfwinkel gefunden hat, so wird man doch keineswegs dem harten Urteil der Kirchenväter und mancher heutigen Gelehrten[3] beipflichten dürfen; wir können uns vielmehr auf die Seite von

[1] cf. Iren. prooem. cap. 2. I, 4, 3. I, 24, 6 (Epiph. haer. 24, 5), III, 15, 2. Tertullian adv. Valent. cap. 1, adv. Valent. cap. 9. — Eusebius h. eccl. IV, 7. — Hippolyt Philosophumena V, 23, 214. — 24, 216. — 27, 230. — 28, 232.

[2] Dies hätte bei der Untersuchung über die Arkandisciplin fester ins Auge gefasst werden müssen. Vergl. die Untersuchungen von Rothe: de disciplinae arcani, quae dicitur, in Eccl. christ. origine, Heidelberg 1841 progr. — Von Zezschwitz: System der Katechetik Leipz. 1863 I, 154 ff. — Theod. Harnack: Der christl. Gemeindegottesdienst im apost. u. altkathol. Zeitalter, Erlangen 1846 S. 286. — Bonwetsch: Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisciplin in Kahnis Z. f. d. hist. Theol. 1873 S. 203 ff.

[3] Foucart: les associat. rélig. chez les Grecs S. 177 ff. Boissier: la réligion Romaine Bd. I, 377.

Renan (les apôtres, deutsche Übers. S. 239) stellen, welcher sagt: „Wenn in der griechischen Welt noch etwas Liebe, Frömmigkeit, religiöse Moral blieb, so war es der Freiheit der Privatkulte zu verdanken“. Denn ihrem eigentlichen Zwecke nach sollten sie ohne Zweifel die sittlich ethische Seite im Menschen zur Geltung bringen; die nur äusserlich verschiedenen Einweihungen und Reinigungen sollten den Menschen zum Menschen bilden, ethisch bestimmend auf sein Denken und Handeln wirken. Den meisten lag ein ethischer Charakter zu Grunde, wenn auch dieser durch das Symbolische und Rituelle stark zurückgedrängt wurde, ja dies für das gewöhnliche Volk die Hauptsache war. Erhabene Gefühle, hohe sittliche Bestrebungen wurden geweckt.

Dasselbe gilt auch von den Gnostikern. Die Kirchenväter werden nicht müde, die grössten sittlichen Verbrechen ihren Gegnern vorzuwerfen, selbst Männer wie Marcion, Valentin, Basilides auf das Schmählichste zu verleumden; aber wir wollen mit ihnen nicht rechten, denn der Hass macht blind und sucht besonders die sittliche Intaktheit des Feindes zu verdächtigen. Wir sind weit davon entfernt, in allen Gnostikern gute und fromme Christen zu sehen, denn viele Abscheulichkeiten hatten unter ihnen, wie die Väter mit Recht berichtet haben, Platz gegriffen; ein excentrischer Libertinismus schien alle Bande der menschlichen Gesittung zu zersprengen. Aber fanden sich nicht viele Pestbeulen in der eigenen Gemeinde?

Einen hohen ethischen Gehalt, einen tiefen Ernst verraten die von uns zu behandelnden Gnostiker; kein libertinistischer Zug trübt das reine Bild. Nicht jedem beliebigen Menschen wird die Gnosis an den Hals geworfen; er muss sich im Leben ihrer würdig gezeigt haben, bestimmte Voraussetzungen muss er erfüllen, genau vorgeschriebenen Anforderungen genügen. Die *ἀποταγὴ τούτου τοῦ κόσμου*[1] ist dieses gnostische Lebensideal, sie ist das *κήρυγμα* der gnostischen Apostel, mit dem sie sich an das Volk wandten. Alle Güter dieser Welt sind gering zu achten, denn wer sich mit ihnen beschäftigt, häuft zu seiner Hyle noch andere (p. 250) und ist rettungslos verloren. Diese ganze Erscheinungswelt erfüllte die Gnostiker mit unaussprechlichem Ekel; die Welt und der Körper waren die feindlichen Mächte,

[1] cf. p. 214. 217. 218. 239. 249. 250. 251. 319.

welche ihren Geist, ihre Seele in die niedrige Sphäre hinabzogen, darum vollkommner Bruch mit ihr; Weltflucht war die Losung d. h. ein mönchisch-asketisches Ideal, wie es auch unter den Christen eifrige Vertreter fand. Sehr deutlich spricht Jesus diesen Grundsatz auf P. 56 aus: „Nicht saget ihnen diese Mysterien des Lichtschatzes, ausser denen, welche ihrer würdig sein werden, welche die ganze Welt und ihre Götter und Gottheiten hinter sich gelassen haben und keinen anderen Glauben besitzen ausser dem Glauben an das Licht nach Weise der Kinder des Lichtes, indem sie auf einander hören und sich einander unterordnen wie Kinder des Lichtes". Sehr häufig wird auf das apostolische Leben hingewiesen: „Jetzt nun, da ihr eure Väter und eure Mütter und eure Brüder und die ganze Welt verlassen habt und mir gefolgt seid und alle meine Befehle, welche ich euch aufgetragen, vollführt habt" (P. 56). „Jesus hatte Mitleid mit seinen Jüngern, weil sie ihre Eltern und ihre Brüder, ihre Frauen und ihre Kinder und alle Lebensbedürfnisse dieser Welt preisgegeben hatten und ihm zwölf Jahre gefolgt waren und alle Gebote, die er ihnen gegeben, befolgt hatten.[1] (P. 57. cf. P. 1). Jesus selbst ist das Vorbild; wie er einst gewandelt, so soll man auch jetzt seine Jungfräulichkeit und sein Kleid tragen (P. 4). Selig ist nur derjenige, welcher die Welt gekreuzigt hat und sich nicht von ihr hat kreuzigen lassen, d. h. wer sein Wort gefunden und den Willen dessen, der ihn gesandt, erfüllt hat (P. 1). Eine sittliche Lebensführung auf Grund der Herrenworte, der ἐντολαί, die er seinen Jüngern gegeben hat, ist die Vorbedingung, um in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen zu werden. Diese ἐντολαί wurden den Täuflingen wie in der Grosskirche als der Sittenspiegel vorgehalten. „Und vor allen Dingen befehlet denjenigen, welchen ihr diese Mysterien geben werdet, nicht falsch zu schwören noch überhaupt zu schwören, nicht zu huren noch zu ehebrechen, nicht zu stehlen noch nach fremdem Gut zu begehren, nicht Silber noch Gold zu lieben, nicht den Namen der Archonten noch den Namen ihrer Engel um irgend eine Sache anzurufen, nicht zu rauben, nicht zu fluchen, nicht fälschlich zu verleumden noch zu beschuldigen, sondern ihr Ja sei Ja und ihr Nein Nein, mit einem Wort sie sollen die guten Gebote ausführen".

[1] Ebenso P. Sophia p. 341. 357. 363.

Diese regula ist ein Stück echt christlicher Ethik, sie ist von diesen Gnostikern augenscheinlich nicht ersonnen worden, sondern den Katechesen der Grosskirche entnommen, mit der unsere Gnostiker in sehr naher Berührung gestanden haben müssen; dies lehrt uns ein Blick in die Didache, Barnabas, Apostolische Constitutionen; ähnliche Sittenregeln finden wir in der Pistis Sophia.[1]

Ihren eigentümlichen Ausdruck fand die gnostische Ethik in der *ἐγκράτεια* d. h. in der Ehelosigkeit, eine Ansicht, die nicht den Gnostikern allein, sondern einem grossen Teil der damaligen Gesellschaft eigentümlich war, da der Mensch durch Frau und Kinder zu sehr an diese Welt geknüpft, der freie Geist durch die Sorgen niedergedrückt würde[2]. Als reine Menschen galten diejenigen, welche sich jedes sinnlichen Genusses enthielten, daher auch Jesus spricht: „Gehet hinauf nach Galilaea und findet einen Mann oder eine Frau, in denen die Mehrzahl der Schlechtigkeit gestorben ist — wenn es ein Mann ist, der keinen Beischlaf hält, oder wenn es eine Frau ist, die mit der Weise der Frauen aufgehört hat und keinen Beischlaf macht" (P. 59 f.). Wie dem Mönchtum, so ist es auch dem Gnosticismus ergangen; die strengste Askese musste in den schrecklichsten Antinomismus und Libertinismus umschlagen. Wir bedürfen in dieser Beziehung gar nicht der Nachrichten des Irenaeus, Clemens Alexandrinus und Epiphanius. Unsere Gnostiker kennen selbst einige von ihren Brüdern, die der exorbitantesten Unsittlichkeit anheimgefallen sind,

---

[1] cf. Harnack, Untersuch. etc. S. 67f. und 70f.

[2] Sehr schroff ist die These des Marcion. Clemens Alexandr. Strom. III, 3, 12. 13. III, 4, 25. Tertullian ad Marcion. I, 29. IV, 11. 34. III, 11. Hippolyt VII, 30, 394. Epiph. haer. 42, 3. 4. — Tatian und Julius Cassian, Clem. Alex. Strom. III, 13, 91. 92. Philastrius cap. 48. — Saturnin Iren. I, 24, 2. Epiph. haer. 23, 2. Hippolyt VII, 28, 382. Theodoret haer. fab. I, 3. — Encratiten Iren. I, 28, 1. Euseb. h. e. IV, 29. — Naassener Hippolyt V, 8, 160; V, 9, 170. Basilides verwarf nicht schlechthin die Ehe, wenigstens nicht sein Sohn Isidor in seinen *Ἠθικά* bei Clem. Alex. Strom. III. 1, 1ff. — Valentin hielt sie für etwas Gottgefälliges, zumal da seine Äonen in Syzygien verbunden waren cf. Clem. Al. Strom. III, 1.

darum sie ihnen gegenüber energisch Front machen. „Verratet sie (sc. die Mysterien) keinem Weibe oder irgend einem Menschen, der in irgend einem Glauben an diese 72 Archonten steht, oder die ihnen dienen, noch verratet sie denen, welche der achten Dynamis des grossen Archon dienen d. h. denen, welche das Blut von der Menstruation ihrer Unreinigkeit und den Samen der Männer verzehren, indem sie sagen: Wir besitzen die wahre Erkenntnis und beten zum wahren Gott. Ihr Gott aber ist schlecht" (P. 55). Es ist dieselbe Sekte von der im vierten Buche der P. S. (p. 386) Thomas spricht, und welche von Jesus mit den heftigsten Worten verdammt wird. Wir werden ihrer noch später gedenken. Unsere Gnostiker haben ihr Ideal mit grossem Ernst zu bewahrheiten gesucht, und es gewinnt den Anschein, dass sie bei der Durchführung desselben nicht gescheitert sind. Wir müssen nur bedauern, dass das Christentum bei ihrer so hoch gesteigerten Ethik so verkümmerte Formen angenommen hat, zugleich ein deutlicher Beweis für die absolute Gültigkeit der christlichen Religion und für den ungeheuren Eindruck, welchen sie auf die heidnischen Gemüter ausgeübt hat.

Bevor wir uns zur Eschatologie wenden, möchten wir noch einmal auf die Mysterien der Taufen, insbesondere auf die heiligen Elemente zurückkommen. Das Brot scheint wirkliches Brot gewesen zu sein, und zwar werden ebenso viel Brote, als Täuflinge vorhanden sind, auf den Tisch gelegt. Daneben spielt der Wein eine grosse Rolle; die heiligen Gefässe heissen *ἀγγεῖα* und *ποτήρια*, erstere dienen ohne Zweifel zur Aufbewahrung des Weines, letztere werden bei der Kommunion benutzt. Nach der Version A sind zwei *ἀγγεῖα* Weins, zwei *ποτήρια* Wassers und ein *ποτήριον* Weins in Gebrauch, nach B zwei *ἀγγεῖα* und ein *ποτήριον* Weins, es fehlen mithin die zwei *ποτήρια* Wassers. Letztere sind im Kultus durchaus notwendig, denn nicht Wein, sondern Wasser wurde im heiligen Abendmahl gespendet, wie ja auch von andern Gnostikern überliefert ist.[1] Denn dies beweist das Wunder, welches darin be-

[1] Dies war besonders bei den Encratiten und Tatian der Fall cf. Epiph. h. 30, 16. Epiph. 46, 2. Hieronym. in Amos 2, 12 t. VI p. 247. Vall. Clemens Alex. Paedag. II, 2, 32 sq. Strom. I, 19, 96. Epiph. h. 47, 1. Theodoret haer. fab. I, 20 — auch bei Marcion

steht, dass der Wein zu Wasser verwandelt wird. Wir besitzen hier ein sehr altes Zeugnis für eine Art von Transsubstantiation, und es sollte uns nicht Wunder nehmen, wenn ein katholischer Gelehrter daraus für das hohe Alter derselben und für den Usus in der Grosskirche Kapital herausschlüge. Giebt es doch noch andere Zeugnisse, die für das Verwandlungswunder bei den Gnostikern sprechen; es wird z. B. bei Iren. I, 13,2 von Marcus berichtet: *ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα προσποιούμενος εὐχαριστεῖν καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως, πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ.* In der That hat Massuet Dissert. 1. in Iren. artic. 2. § 6. p. 50. 51 und Diss. 3. art. 7. § 76. 77, p. 139 diesen Versuch gemacht, wenn er sagt: Ubi facile adverterit, quisquis tantisper anticipatis Calvinianorum et Lutheranorum opinionibus animum exuere voluerit, tam alte tunc temporis eorum, qui Christianum nomen, etiam specie tenus, profitebantur, animis illud insedisse, sacra dona, consecratione facta, in verum Christi corpus et sanguinem converti, eo conversionis genere, quae nunc transsubstantiatio dicitur, ut ii, qui legitima auctoritate ac potestate destituti vinum in Christi sanguinem invisibili, vera tamen ratione convertere se non posse probe sciebant, praestigiis uterentur, ut id operari se persuaderent. Age, quaeso, fac Marcum et eius asseclas in eucharistia nihil aliud agnovisse, quam meram Christi corporis et sanguinis figuram, eadem semper perseverante substantia panis et vini post consecrationem; ut quid tam operose studuisset, vinum album in rubrum colorem commutare sanguinemque desuper stillantem exhibere et praedicare, nisi Christianorum omnium ea tunc fuisset sententia, vinum consecratione facta non manere, sed in verum sanguinem converti? Facinus hactenus in coetibus eccelesiasticis inauditum exhorruissent quique, nec fuisset, qui eo liquore, qui sanguinem retulisset quemque verum esse sanguinem iactasset impostor, labia cruentare non refugisset; quum tamen ex Irenaeo constet, nullum fuisse, qui ex eo gustare non gestiret. Adeo infixa erat omnium Christianorum animis ea sententia, eucharistiam verum Christi corpus et sanguinem esse". Wie grundfalsch eine solche Be-

---

Epiph. h. 42, 3. Tertull. adv. Marc. I, 14. Vergleiche Harnack: Brod und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin in d. Texten und Untersuchungen VII. Bd. Heft 2. S. 117 ff.

hauptung ist. wird jedem denkenden Leser klar sein, denn gerade das Gegenteil von dem, was Massuet beweisen will, kann man aus den Worten des Irenaeus entnehmen. Man stelle sich nur vor, dass schon in der Grosskirche der Transsubstantiationsgedanke herrschend gewesen, hätte er dann wohl mit so beissendem Spott das Treiben des Marcus gegeisselt? M. E. gewiss nicht. Auch hier ergiebt sich eine Thatsache, die wir schon öfters betont haben, dass nämlich der Gnosticismus den Katholicismus anticipiert hat, u. z. in erhöhtem Masse bei der Lehre von den Sakramenten, denn er hat Taufe und Abendmahl unter den Gesichtspunkt der antiken Mysterien gestellt, hat neue Sakramente hinzugefügt (Salbung, wiederholte Taufen) und den Kultusdienst eingeführt, ebenso auch die Transsubstantiationsidee. Auch in den Excerpta ex Theodoto § 82 tritt sie hervor: *καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται· οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον οὐ μόνον χωρεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει.* Solche Gedanken findet man in dieser Zeit noch keineswegs in der Grosskirche; man müsste denn zu dem berühmten Heilmittel der disciplina arcana seine Zuflucht nehmen.

D. Eschatologie.

Unsere bisherigen Quellen geben uns über die gnostische Eschatologie nur wenig Auskunft[1]; „dies ist nicht auffallend; denn die Gnostiker hatten über dieselbe nicht viel zu sagen, resp. was sie zu sagen hatten, kam bereits in ihrer Lehre von der Entstehung der Welt und von der Erlösung durch Christus zum Ausdruck. Wir erfahren, dass Apelles' regula[2] mit den Worten geschlossen hat: *ἀνέπτη εἰς οὐρανὸν ὅθεν καὶ ἧκε* (statt ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς); wir wissen, dass Marcion, der hier schon genannt werden darf, die ganze urchristliche eschatologische Erwartung in das Gebiet des Judengotts verwiesen hat,[3] und

[1] cf. Harnack, Dogmengesch. I[2] S. 223.
[2] cf. Harnack in den Patrum apostol. opp. I. S. 140.
[3] Tertullian ad. Marc. I, 27. 28. II, 28. IV, 29.

wir hören, dass Gnostiker (Valentinianer) die Worte σαρκὸς ἀνάστασιν beibehalten, aber so gedeutet haben, dass man in diesem Leben auferstehen, d. h. die Wahrheit erkennen müsse (so setzten sie auch an Stelle der „resurrectio mortuorum" die „resurrectio a mortuis" d. h. die Erhebung über das Irdische; s. Iren. II, 31,2[1]; Tertullian de resurr. carnis 19. Während die christliche Überlieferung ein grosses Drama an das Ende aller Geschichte gestellt hat, ist den Gnostikern vielmehr die Geschichte das Drama, welches im Grunde bereits mit der (ersten) Erscheinung Christi schliesst. Mögen auch nicht alle Gnostiker der Meinung gewesen sein, „die Auferstehung sei schon geschehen", so scheinen doch die Zukunftserwartungen für die Meisten ganz blass und vor Allem bedeutungslos gewesen zu sein. So sehr ist das „Leben" in die Erkenntnis mit eingeschlossen, dass uns in den Quellen nirgends ein kräftiger Ausdruck der Hoffnung auf ein jenseitiges Leben entgegentritt und jene Einführung der Geister in das Pleroma sehr unsicher und vage erscheint. Es ist aber hoch bedeutsam, dass diese Gnostiker, die nach ihren Prämissen als höchstes Gut die reale Erlösung von der Welt fordern, in Bezug auf solche Erlösung schliesslich in derselben Unsicherheit und religiösen Muthlosigkeit stecken geblieben sind, welche die griechischen Philosophen charakterisirt. Eine Religion, die Religionsphilosophie ist, bleibt eben schliesslich immer im Diesseits haften, mag auch der Kontrast des Geistes mit seiner Umgebung noch so stark betont und die Erlösung sehnsüchtig verlangt werden. An die Stelle des Wunsches nach Erlösung schiebt sich unbemerkt die Freude des Denkers an seiner Erkenntnis, und diese stillt ihm den Wunsch (Iren. III, 15,2). Wie in aller Religionsphilosophie tritt auch hier ein Moment der Freigeisterei sehr deutlich auf. Die eschatologischen Hoffnungen haben nur durch die Überzeugung kräftig erhalten werden können, dass die Welt Gottes sei. Schliesslich sei aber darauf hingewiesen, dass gerade auch in der Eschatologie der Gnosticismus nur die Konsequenzen von Ansichten gezogen hat, die von allen Seiten in die Christenheit eindrangen und ihre Zukunftshoffnungen in steigendem Masse gefährdeten. Übrigens wurde doch in einigen

[1] cf. Massuet dissertatio ad Iren. I. Artic. 3, § 2. — Heumann: Vermischte Bibliothek, Hamburg Tom. I, p. 147.

valentinianischen Kreisen das zukünftige Leben als ein Zustand der Erziehung betrachtet, als ein Fortschritt durch die Reihe der (sieben) Himmel, resp. es wurden zukünftige Läuterungen angenommen. Beides ist nachmals — von Origenes ab — in die kirchliche Lehre eingedrungen (Fegefeuer, verschiedener Rang im Himmel), wie denn überhaupt die valentinianische Eschatologie stark auf Clemens und Origenes eingewirkt hat."

Mit diesen schönen Worten hat Harnack kurz, aber scharfsinnig die eschatologischen Hoffnungen der Gnostiker charakterisiert. Aber ich möchte befürchten, dass derselbe ihnen, da er zu sehr den religionsphilosophischen Standpunkt betont, in einem Punkte nicht ganz gerecht geworden ist. Denn m. E. hat der Gnosticismus niemals eine Religionsphilosophie im eigentlichen Sinne des Wortes sein wollen, es möchte dies vielleicht bei einigen spekulativ angelegten Schulhäuptern der Fall gewesen sein; aber in seiner ganzen Erscheinung — und nur in dieser ist er religionsgeschichtlich von Bedeutung gewesen — war er eine tief religiöse Bewegung, die, von hellenischem Geiste getragen, die hellenistisch gebildete Gesellschaft der alten Welt für ihre eigentümlich gefärbte christliche Religion zu gewinnen suchte und in der That eine Zeit lang diese ihre Aufgabe mit grossem Erfolg durchgesetzt hat.

Hohe Erwartungen hatten damals die Gemüter der ersten Christen erfüllt und ihnen jenen bewundernswürdigen Enthusiasmus, jene beispiellose Todesfreudigkeit verliehen, die sie alle Leiden dieser Welt vergessen machte. War der Christ doch hier auf Erden seiner ewigen Seligkeit gewiss, wusste er sich doch nach seinem Tode in dem Schosse Abrahams geborgen, um in jenen Lichthöhen das Antlitz Gottes des Vaters und seines Eingeborenen Sohnes schauen und in ewiger Glückseligkeit leben zu können. Das Ende der Welt sei nahe, — dies war sein felsenfester Glaubenssatz; — dann würde des Menschen Sohn in dem herrlichsten Lichtglanze zum zweiten Male in die Welt kommen, zu richten die Lebendigen und die Toten; dann würde alles Fleisch leibhaftig auferstehen, ein allgemeines Weltgericht stattfinden, ein tausendjähriges Reich unter Jesu Christi Herrschaft errichtet werden.[1] Diese sinnlich apokalyptischen Hoffnungen

[1] cf. Iren. fünftes Buch.

bildeten das Erbe, welches das Judentum der neuen Religion hinterlassen hatte; der Gnosticismus hat sie von demselben befreit, denn ein notwendiges Postulat seiner hellenischen Weltanschauung war das Abstreifen aller sinnlichen Momente. Wie wäre es möglich, dass der zum Vater zurückgekehrte Jesus in leibhaftiger Gestalt herniedersteigen würde, da ein Lichtwesen nicht körperlich gedacht werden kann? Wie wäre es denkbar, dass die Verstorbenen aus ihrem Grabe auferstehen und die Seelen in den früheren Leib zurückkehren sollten, da dieser gerade ihr natürlicher Feind, ein Produkt der Materie ist[1]? Diese Vorstellungen mussten alle eschatologischen Hoffnungen der Christen negieren; aber es wäre ein voreiliger Schluss, die Behauptung aufstellen zu wollen, dass bei den Gnostikern dieselben sehr verblasst, ja durch die Spekulation ganz begraben wären. Auch für sie gab es sichere Bürgschaften, auch sie glaubten an ein zukünftiges Leben nach dem Tode; dies lehren uns ganz deutlich die herrschenden Mysterienkulte, die Taufen und die Spekulationen über den Wert derselben für das künftige Heil. Aber — und darin besteht der Unterschied — der Gnostiker war ein Hellene; als die Errungenschaft seiner griechischen Philosophie galt der Satz, dass die Seele unsterblich sei, ein Gedanke, den man in dem Kult- und Mysterienwesen zum kräftigen Audruck gebracht hatte. Was hier begonnen, aber noch heidnisch verbrämt war, hat der Gnostiker in ein christliches Gewand gekleidet. Auch hier zeigt sich der Gnosticismus als der Träger jener grossen Kulturaufgabe, das Christentum mit den Ideen des Hellenismus zu durch-

---

[1] Diese These ist von allen Gnostikern verfochten. Einige Beispiele werden genügen: Valentin: Tertullian de praescr. haer. cap. 33. Epiph. h. 31, 7. Philastrius cap. 38. — Basilides: Iren. I, 24, 5. Pseudo-Tertull. cap. 46. — Carpocrates: Pseudo-Tertullian cap. 48. Philastrius cap. 35. Iren. II, 31, 2. — Saturnin: Iren. I, 24, 1. Philastr. cap. 31. Tertull. l. c. cap. 46. — Cerinth: Epiph. h. 28, 6. — Cerdo: Pseudo-Tertullian cap. 71. Epiph. h. 41, 1. — Marcion: Iren. I, 27, 3. Tertullian de praescr. cap. 33. — Apelles: Pseudo-Tertullian cap. 71. Tertullian de praescr. haer. cap. 33. Hieronymus epist. 38 ad Pamm. (Opp. I, 36.) — Ophiten: Epiph. h. 26, 9. 15. Pseudo-Tertull. cap. 57.

dringen und auf diese Weise jenen weltgeschichtlichen Prozess der Hellenisierung des Christentums zu beschleunigen. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, erkennen wir mit klaren Augen, aus welchen Gründen der Gnosticismus die jüdisch-apokalyptischen Hoffnungen verworfen, an ihre Stelle aber den Unsterblichkeitsglauben der Seele gesetzt hat. Die Seele macht den Adel der menschlichen Natur aus, sie ist ein kostbares Kleinod, welches dem Menschen als ein teures Erbstück seit jenem verhängnisvollen Sündenfalle überkommen ist, welches ihn an seine höhere Bestimmung gemahnt. Ist doch die Seele ein Teil der göttlichen Substanz selber, darum das Bindeglied dieser und jener Welt. Um sie aus den Banden der Materie und des Körpers zu lösen und ihr die Rückkehr nach der Urheimat zu ermöglichen, ist Jesus auf die Erde herniedergestiegen.[1] Das ist gnostisch und, fügen wir gleich hinzu, hellenisch.

Wie deutlich liegt in unseren gnostischen Werken diese hellenische Weltanschauung ausgesprochen! Vergebens suchen wir einen Ausspruch, der uns zur Annahme einer Erlösung des Körpers, eines Auferstehungsglaubens berechtigt. Über das *σῶμα* und dessen Schicksale weiss der Gnostiker nichts zu sagen, es bleibt auf Erden; die Seele dagegen legt den ihr lästigen *χιτών* ab, zersprengt die Banden, welche sie an das Fleisch der *εἱμαρμένη* fesselt; die dienstbaren Geister des guten Princips, die *παραλήμπται* des Lichtes[2] nehmen sie in Empfang und führen sie zu den herrlichen Lichthöhen, zu dem Topos der Ruhe und des Schweigens. Ohne Anstrengung überwindet sie die feindlichen Weltmächte; die Mysterien mit ihren *σφραγῖδες, ἀπολογίαι, ἀποφάσεις, σύμβολα, σχήματα* und *ψῆφοι*, welche sie auf Erden empfangen, bezeichnen sie als Sohn des Lichtes, als Herrscher der unteren Regionen, denn „sie hat die Welt gekreuzigt und sich nicht von ihr hat kreuzigen lassen“ und „den Himmel nach unten und die Erde nach oben getragen“. Dieses Schicksal trifft freilich nur diejenigen Seelen, welche die wahre Lehre empfangen, welche der Taufen und Mysterien, die zum Lichtschatz führen, teilhaftig geworden sind und alle Befehle Jesu vollführt haben;

[1] Man lese zu diesem Zwecke die Einleitungsworte des Buches Jeû.

[2] cf. P. Soph. p. 106. 192. 193. 276. 290. 292. P. 1.

die sündigen Seelen aber werden von den Archonten und in der Unterwelt (s. o.) gepeinigt und teils von der Lichtjungfrau zu der Metensomatose zurückgeführt oder bei groben Sünden sofort der ewigen Verdammnis anheimgegeben.[1]

Die Erlösung hat zwar durch Jesum stattgefunden, aber sie wird erst in der Zeit zur Vollendung kommen; er selbst kehrt bald zu seinem Vater zurück (p. 20. 254. 302.), um hier ein Reich zu gründen. Auch insofern hat Jesus noch nicht sein grosses Erlösungswerk vollendet, als er freilich die Macht der Archonten der Äonen geschwächt, aber noch keineswegs gänzlich gebrochen hat. Noch immer muss die Überleitung ihres Lichtstoffes zur Erschaffung von Menschenseelen fortgesetzt werden, damit die Archonten ihrer höheren Lichtelemente entleert, die Abhängigkeit von dem Unendlichen wieder hergestellt und die entstandenen Seelen zum Teil für das Lichtreich gewonnen werden. „Länger als bis diess vollbracht ist, dauert die gegenwärtige Ordnung der Dinge nicht, weil nur diese Herstellung der Einheit und Harmonie im Universum das Ziel der göttlichen Weltregierung, der mit dem Wesen des göttlichen Urprincips als der Alles aus sich hervorbringenden und in sich zurücknehmenden Einheit von selbst gegebene eine und letzte Endzweck sein kann; nicht eine fort und fort ins Unendliche sich mehrende, sondern nur eine so grosse Zahl von Menschenseelen, als zur Erreichung jenes Zweckes erforderlich ist, soll ins Dasein treten und auch von diesen nur eine schon zum Voraus festgesetzte Anzahl zur wirklichen Wiedervereinigung mit dem Lichtreich gelangen" (Koestl.). Echt gnostisch ist die Ansicht, dass nur eine bestimmt vorher praedestinierte Anzahl von Seelen, die *ἀρίϑμησις* od. *ἀριϑμὸς τῶν τελείων ψυχῶν* (p. 33. 37. 39. 40. 76. 89. 194. 195. etc.) der Seligkeit teilhaftig sein werden d. h. die Seelen der Gnostiker. Diese Zahl ist die Vollendung des ersten Mysteriums (p. 318. 354.)

Wie gross diese Zahl sein wird, ist nicht angegeben, ebenso wenig die Zeit der Vollendung. Vielleicht aber lässt sich dieselbe durch die Notiz (p. 243 ff.) genauer bestimmen, dass nämlich Jesus 1000 Jahre entsprechend den Jahren des Lichtes als König über

[1] Über das Schicksal der guten und schlechten Seelen werde ich nicht ausführlich handeln, da es wenig Interesse bietet.

alle προβολαί des Lichtes und alle Seelen, welche die Mysterien empfangen haben, in der Mitte des letzten χαραστάτης herrschen wird. Diese 1000 Jahre des Lichtes entsprechen 365000000 Jahren des Kosmos, da ein Tag des Lichtes 1000 Jahre des Kosmos ausmacht. Hieraus ergiebt sich, dass die Zeit der Vollendung noch eine ungeheure Zeit in Anspruch nehmen wird; zugleich erkennen wir einen Rest jener altchristlichen Vorstellung vom tausendjährigen Reich Christi auf Erden, nur mit dem Unterschiede, — und dies ist beachtenswert — dass die Gnostiker dieses Reich infolge ihres Spiritualismus in ein himmlisches umgesetzt haben.

Dass nach der Pist. Sophia noch ein langes Zwischenstadium zwischen der Rückkehr Jesu zum Vater und der Sammlung der Seelen liegt, zeigt deutlich p. 89, wenn es heisst: „Wahrlich ich sage euch, wenn die vollkommene Zahl vollendet ist und das All auffährt, werde ich im Lichtschatze sitzen, und ihr werdet auf zwölf Lichtkräften sitzen, bis wir alle Taxeis der zwölf σωτῆρες in den Topos der κληρονομίαι eines jeden von ihnen zurückversetzen (ἀποκαθιστάναι)". — Das vierte Buch der P. S. und die beiden Bücher Jeû kennen nur ein sofortiges Eingehen der Seele in den Lichtschatz.

Die συντέλεια τούτου τοῦ αἰῶνος [1] (p. 188. 189. 194. 195) zerlegt sich in zwei Akte, in die evectio universi od. ψυχῶν (p. 76. 89. 189. 194. 220 etc.) und in die solutio universi od. κόσμου od. κερασμοῦ (p. 76. 206. 259. 271). Beide Akte fallen in die Zeit des letzten Weltdramas, u. z. geht die evectio universi der solutio universi voraus.

Am Ende der Tage findet keine Parusie des Erlösers statt; er verschliesst die Thore des Lichtes, damit Niemand seit dieser Zeit hinein- und herausgehen kann, denn jetzt wird er an den Kosmos Feuer anlegen, damit dasselbe die Äonen und die Vorhänge und die Firmamente und die ganze Erde und alle in ihr befindlichen Hylen reinige; u. z. geschieht dies zu einer Zeit, wo das Menschengeschlecht noch existiert. In jenen Tagen werden sich sehr viel die πίστις und die μυστήρια offenbaren, und einige Seelen, die vermittelst der Metensomatosen zum Kosmos

[1] Der Ausdruck findet sich in den Evangelien nur bei Matth. 13, 39. 40. 49; 24, 3; 28, 20 und Hebr. 9, 26.

gelangt sind, werden daselbst die Mysterien des Lichtes finden und sich zum Lichtschatz begeben wollen, aber dann ist es zu spät. Denn sobald sie an die Thore anklopfen und sagen: „O Herr, öffne uns", wird Jesus zu ihnen sprechen: „Ich kenne euch nicht, woher ihr stammt". Dann antworten sie: „Wir haben von Deinen Mysterien empfangen und Deine ganze Lehre vollendet, und Du hast uns auf den Strassen belehrt". Jesus erwidert: „Ich kenne Euch nicht, wer ihr seid, die ihr die Missethat und das Böse bis jetzt vollführt, deshalb gehet zu der äussersten Finsternis". Und in demselben Augenblick werden diese in die äusserste Finsternis gehen, an den Ort, wo Heulen und Zähneklappern ist (p. 317 ff.).

Jetzt gehen die vollkommenen Seelen in den Ort der *κληρονομίαι* des Lichtes ein, um daselbst in ewiger Seligkeit an der *ἀνάπαυσις* teil zu haben. Eine jede „gelangt in Gemässheit der Höhe des geistigen Lebens, zu dem sie sich hier auf Erden aufgeschwungen, zur Befriedigung der Sehnsucht nach Erkenntniss des Universums und insbesondere der höchsten Regionen desselben" (Koestl.) und erhält ihren bestimmten Platz im Reiche angewiesen (p. 196. 202 ff. 233. 244. 303 ff.); die unterhalb von ihr befindlichen Regionen kann sie betreten, aber nicht die oberhalb gelegenen. Daher können diejenigen Seelen, welche das Mysterium im ersten Gebot empfangen haben, nur die Taxeis des dritten *χώρημα* besuchen, ebenso die, welche das Mysterium des ersten Mysteriums d. h. des vierundzwanzigsten Mysteriums oder das Mysterium in den Taxeis der 24 Mysterien oder das in den Taxeis des ersten Mysteriums d. h. im dritten *χώρημα* etc. empfangen haben. „Und wer das *αὐθέντες μυστήριον* des ersten Mysteriums des Ineffabilis empfangen hat d. h. die zwölf Mysterien nach einander des ersten Mysteriums, welche über alle *χωρήματα* des ersten Mysteriums herrschen, wer nun jenes Mysterium empfangen wird, hat die Macht, alle Taxeis der drei *χωρήματα* der *τριπνεύματοι* und die drei *χωρήματα* des ersten Mysteriums und alle ihre Taxeis anzuschauen; und er hat die Macht, alle Taxeis der *κληρονομίαι* des Lichtes anzuschauen, und sie von aussen bis innen und von innen bis aussen und von oben bis unten und von unten bis oben und von der Höhe bis zur Tiefe und von der Tiefe bis zur Höhe und von der Länge bis zur Breite und von der Breite bis zur Länge anzuschauen. . . Und er hat die Macht, in dem Topos

zu bleiben, der ihm in der κληρονομία des Lichtreiches gefällt; und wahrlich ich sage euch: Jener Mensch wird bei der Auflösung des Alls König über alle Taxeis der κληρονομία sein" (p. 202 ff.). Den höchsten Rang nehmen die Besitzer des Mysteriums des Ineffabilis ein, durch dieses erhalten sie Einsicht in den Grund und Zweck der Schöpfung, in die Entstehung aller Dinge und in den grossen Gott-Weltprozess (p. 206 ff.); sie werden dem Ersten gleich (p. 354) und verbinden sich mit den Gliedern des Ineffabilis (p. 228). Auf diese Weise „haben sie sich zu dem, was sie ihrer ursprünglichen Natur nach sind, zu einem Gebilde des Ineffabilis, zu einem Wesen von gleicher Höhe mit ihm erhoben, wie ja ursprünglich alle Wesen und so auch der Mensch aus dem Urprincip selbst hervorgegangen, und so aus einer und derselben Substanz mit ihm sind. Was den Menschengeist von seinem Urquell, dem Urgrund aller Dinge, trennte, war ja nur der Mangel an dem Bewusstsein" (Koestl.).

Der Besitzer dieses Mysteriums steht, obwohl er noch im Kosmos ist, höher als alle Engelmächte; er und Jesus bilden eine mystische Einheit, denn „jener ist ich und ich bin jener"[1]; dieser ist König in seinem Reiche und wird zur Rechten und zur Linken von ihm sitzen (p. 206. 230 f. 243 f.). Unter allen treten die Jünger Jesu hervor, seine Genossen und seine Brüder, welche im Besitze dieser höchsten Mysterien sind, denn ihr Thron wird demjenigen von Jesus am nächsten stehen und zwar allen voran der von Maria und Johannes ὁ παρθένος (p. 231).

An dieser evectio τῶν ψυχῶν nehmen auch die Seelen derer teil, welche durch den Gnadenschatz der Gläubigen gerettet worden sind (p. 238 f. 240. 275 f. 325 f. 334). Dieselben haben entweder die Mysterien nicht empfangen oder sich Versündigungen zu Schulden kommen lassen, sind aber durch die Besitzer der höchsten Mysterien den Peinigungen der Archonten der Mitte und der Unterwelt entronnen, haben von der Lichtjungfrau ein vorzügliches Siegel empfangen und sind von den sieben Lichtjungfrauen getauft und gesalbt worden; aber da dies sie noch keineswegs zum Eintritt in das Lichtreich berechtigt, werden sie in das Licht des Schatzes an einen besonderen Ort gesammelt, bis die evectio des Alls stattfindet. Sobald dann die Vorhänge des Lichtschatzes

[1] cf. Harnack: Untersuch. etc. S. 63 ff.

aufgezogen werden, reinigen und läutern die sieben Lichtjungfrauen jene Seelen noch einmal, geben ihnen von neuem die Mysterien und versetzen sie in die letzte Taxis des Lichtschatzes.

Auf diese Weise ist der Spruch Jesu wunderbar in Erfüllung gegangen, dass die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein werden (p. 252. 188. 98. 197. 229 f.). Denn die Menschheit war bedeutend später als die Archonten- und höhere Lichtwelt entstanden. Erst nachdem das auserwählte Geschlecht die ewige Seligkeit empfangen, hat auch die Stunde ihrer Erlösung geschlagen, während sie bis dahin an ihren Ort gebunden und im Dienste des Lichtes thätig waren. In der Zeit der *συντέλεια* des Äons werden die zwölf *σωτῆρες* des Schatzes und die zwölf Taxeis eines jeden von ihnen d. h. die Probolai der sieben Stimmen und der fünf Bäume mit Jesus in dem Topos der *κληρονομίαι* des Lichtes als Könige herrschen und zwar ein jeder über seine Probolai. Der *σωτήρ* der Probolai der ersten Stimme wird in dem Topos derjenigen Seelen herrschen, die das erste Mysterium des ersten Mysteriums empfangen haben; in demselben Verhältnis wie die zwölf Mysterien des ersten Mysteriums sich abstufen, ebenso auch die Probolai; und die sieben Amen, fünf Bäume und drei Amen werden zur Rechten Jesu als Könige in den *κληρονομίαι* des Lichtes sitzen, die *σωτήρ*-Zwillinge und neun Wächter zu seiner Linken, und ein jeder der *σωτῆρες* wird König über die Taxeis seiner Probolai sein, wie es bereits früher schon der Fall war. Die neun Wächter werden vorzüglicher als die *σωτῆρες* sein, die *σωτήρ*-Zwillinge als die neun Wächter, dann die drei Amen, ihnen folgen Jeû, der Wächter des Vorhangs des grossen Lichtes, die beiden grossen *προηγούμενοι,* der grosse Sabaoth, die Lichtjungfrau, der grosse *ἡγούμενος* der Mitte, der grosse Jaô, die zwölf Diakonen, die *παραστάται* der sieben Lichtjungfrauen und die übrigen Engel der Mitte (p. 189 ff.). Sehr merkwürdig ist es, dass der Verfasser bei dieser Aufzählung die Archonten des Jabraoth, die Busse gethan haben, und die Bewohner des dreizehnten Äons, die doch ohne Zweifel — wenigstens die Archonten des Jabraoth und einige aus dem dreizehnten Äon — der Erlösung teilhaftig geworden sind, ganz vergessen hat; auch sonst finden sie in dieser Hinsicht keine Erwähnung.

Auf die evectio der Seelen und der höheren Lichtmächte folgt die solutio universi, *κόσμου* od. *κερασμοῦ*, d. h. die Schei-

dung des widernatürlich Gemischten, die Trennung des Lichtes und der Materie. Letztere, das Princip des Bösen, die Weltmächte und Bewohner der Unterwelt nebst den verdammten Seelen müssen vernichtet werden, damit von nun ab das Reich Jesu ungestört fortexistieren kann. In dieser Zeit wird Jesus den Befehl erteilen, alle tyrannischen Götter, die noch nicht das Reine ihres Lichtes abgegeben haben, vor seinen Richterstuhl zu führen. Der Tag des Gerichtes ist gekommen. Jesus sitzt auf einer Lichtkraft und seine Jünger zu seiner Rechten, ein weises? Feuer verzehrt die Tyrannen, bis sie das letzte in ihnen befindliche Licht abgegeben haben (p. 76). Auch der grosse Archon mit dem Drachengesicht, der die Finsternis umgiebt, wird gerichtet (p. 385) und am Schluss des Dramas die irdische Welt und die Äonenwelt dem Untergange preisgegeben werden (p. 14. 210. 211). — In den beiden Büchern Jeû finden wir gar keine Andeutung über das Weltende; nur einmal scheint Jesus diese Frage zu streifen; auf P. 86. spricht er nämlich von den drei *τριδύναμοι*, die an das Lichtreich geglaubt haben und dafür insofern belohnt werden, als sie bei der Scheidung der Äonen das Mysterium der Sündenvergebung erhalten und in das Lichtreich aufgenommen werden. Auf Grund des ganzen Systems muss der Verfasser eine andere Auffassung in der Eschatologie vertreten haben. Er konnte noch keine Rangverhältnisse im Himmelreich und keine evectio der Seelen annehmen; alle Seelen der Gnostiker gehen ohne Unterschied in den Topos des Schweigens und der Ruhe ein; beim Weltgericht wird eine Scheidung der guten und bösen Gewalten eintreten, jene gerettet, diese vernichtet werden.

So hatte der gnostische Christ seine hohen Ideale, seine Zukunftshoffnungen, auf denen er seine ganze Lebensführung fundamentierte; sie galten nicht seinem Körper, sondern seiner Seele, durch die er sich als ein Glied Gottes erkannt hatte. Das Heil der Seele beschäftigte sein ganzes Dichten und Trachten. Das sichere Bewusstsein, dasselbe durch die Mysterien empfangen zu haben, und schon hier auf Erden ein Sohn des Lichtes, ein unsterblicher Gott[1] (P. 58. 68) geworden zu sein, entrückte ihn

[1] Diesen Gedanken hat Valentin in den wundervollen Worten

dieser gemeinen Welt, liess ihn die Leiden derselben vergessen und lehrte ihn, auf seine Mitmenschen, die nicht der himmlischen Güter teilhaftig geworden, mit grosser Verachtung herabzublicken.[1]

---

eines Fragmentes seiner Homilie zum Ausdruck gebracht (Clemens Alex. Stromat. IV, 13, 91):

Ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστὲ αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτοὺς ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν· ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης.

[1] Die Klage über diesen unerträglichen Dünkel der Gnostiker, welche die wahre Lehre gepachtet zu haben, daher nur allein in das Himmelreich einzugehen vermeinten, tönt aus allen Schriften der Väter entgegen cf. Iren. I, 6, 2: *Ἐπαιδεύθησαν γὰρ τὰ ψυχικὰ οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, οἱ δι' ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβαιούμενοι καὶ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες. Εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι. Διὸ καὶ ἡμῖν μὲν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν ἀγαθὴν πρᾶξιν ἀποφαίνονται· ἄλλως γὰρ ἀδύνατον σωθῆναι. Αὐτους δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν. Ὡς γὰρ τὸ χοϊκὸν ἀδύνατον σωτηρίας μετασχεῖν· (οὐ γὰρ εἶναι λέγουσιν αὐτοὶ δεκτικὸν αὐτῆς) οὕτως πάλιν τὸ πνευματικόν (θέλουσιν οἱ αὐτοὶ εἶναι) ἀδύνατον φθορὰν καταδέξασθαι, κἂν ὁποίαις συγκαταγένωνται πράξεσιν. Ὃν γὰρ τρόπον χρυσὸς ἐν βορβόρῳ κατατεθεὶς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλονὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν φύσιν διαφυλάττει τοῦ βορβόρου μηδὲν ἀδικῆσαι δυναμένου τὸν χρυσόν· οὕτω δὲ καὶ αὐτοὺς λέγουσι, κἂν ἐν ὁποίαις ὑλικαῖς πράξεσι καταγένωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεσθαι, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν.* Vergl. ferner Iren. I, 6, 4. I, 16, 3. I, 19, 2. I, 27, 3. I, 31, 3. II, 6, 9. — 18, 6. — 22, 1. — 26, 1. — 28, 6 etc. — Hippolyt Philosoph. V, 8, p. 158. 162. 164. V, 9, p. 168. 174. V, 16, p. 190. 192. V, 17, p. 196. V, 21, p. 212. Am weitesten gingen wohl die Anmassungen des Carpocrates cf. Iren. I, 25, 2 (Epiph. h. 27, 2. Theodoret haer. fab. I, 5). *Ὅθεν εἰς τύφον οὗτοι ἐληλακότες μέγαν... ἑαυτοὺς προκριτέους ἡγοῦνται καὶ αὐτοῦ τοῦ Ἰησοῦ. Ἄλλοι δὲ ἐξ αὐτῶν οὐκ Ἰησοῦ φασιν, ἀλλὰ Πέτρου καὶ Ἀνδρέου καὶ Παύλου καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων ἑαυτοὺς ὑπερφερεστέρους εἶναι διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς γνώσεως . . . Ἄλλοι δὲ ἐξ αὐτῶν φάσκουσι μηδὲν διενηνοχέναι τοῦ Ἰησοῦ. Αἱ γὰρ ψυχαὶ ἐκ τῆς αὐτῆς περιφορᾶς εἰσι καὶ ὁμοίως κατὰ τὴν τοῦ Ἰησοῦ*

Hatten die ersten Christen diese ihre Verachtung der Heiden oft mit gewisser Ostentation zur Schau getragen und durch ihr Verhalten nicht ohne Schuld den Hass derselben gegen sich wachgerufen, so traf sie selbst jetzt von dem wahren Gnostiker dieselbe Schicksal. Welch' nachteiligen Einfluss aber dieser aristokratische Standpunkt auf die Sittlichkeit ausgeübt, lehrt uns deutlich die Geschichte.

Zum Schluss möchte ich noch einige Aussagen uns sonst bekannter Gnostiker über das Weltende anführen, z. B. der Valentinianer Iren. I, 6. 1: *Τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικόν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ καὶ ὑπὸ τῆς Ἀχαμὼθ μεμυημένοι μυστήρια, τούτους δὲ εἶναι ἑαυτοὺς ὑποτίθενται.* Genauer wird dieser Vorgang Iren. I, 7, 1 geschildert: *Ὅταν δὲ πᾶν τὸ σπέρμα τελειωθῇ, τὴν μὲν Ἀχαμὼθ τὴν μητέρα αὐτῶν μεταβῆναι τοῦ τῆς μεσότητος τόπου λέγουσι καὶ ἐντὸς Πληρώματος εἰσελθεῖν, καὶ ἀπολαβεῖν τὸν νυμφίον αὐτῆς τὸν Σωτῆρα, τὸν ἐκ πάντων γεγονότα, ἵνα συζυγία γένηται τοῦ Σωτῆρος καὶ τῆς Σοφίας τῆς Ἀχαμώθ. Καὶ τοῦτο εἶναι νυμφίον καὶ νύμφην, νυμφῶνα δὲ τὸ πᾶν Πλήρωμα. Τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους, ἀκρατήτως καὶ ἀοράτως ἐντὸς Πληρώματος εἰσελθόντας, νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς περὶ τὸν Σωτῆρα ἀγγέλοις. Τὸν δὲ Δημιουργὸν μεταβῆναι καὶ αὐτὸν εἰς τὸν τῆς μητρὸς Σοφίας τόπον, τουτέστιν ἐν τῇ μεσότητι. Τάς τε τῶν δικαίων ψυχὰς ἀναπαύσεσθαι καὶ αὐτὰς ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ. Μηδὲν γὰρ ψυχικὸν ἐντὸς Πληρώματος χωρεῖν. Τούτων δὲ γενομένων οὕτως, τὸ ἐμφωλεῦον τῷ κόσμῳ πῦρ ἐκλάμψαν καὶ ἐξαφθὲν καὶ κατεργασάμενον πᾶσαν ὕλην, συναναλωθήσεσθαι αὐτῇ καὶ εἰς τὸ μηκέτ' εἶναι χωρήσειν διδάσκουσι. Τὸν δὲ Δημιουργὸν μηδὲν τούτων ἐγνωκέναι ἀποφαίνονται πρὸ τῆς τοῦ Σωτῆρος παρουσίας.* cf. Iren. I, 7, 5. II, 29, 1 und Theodot bei Clemens Al. Exc. §§ 63. 64. 65. — Ophiten. Iren. I, 30, 14: Consummationem autem futuram, quando tota humectatio spiritus luminis colligatur et abripiatur in Aeonem incorruptibilitatis.

πάντων καταφρόνησιν ποιησάμεναι . . . τῆς αὐτῆς δυνάμεως ἠξιώθησαν ἧς καὶ τοῦ Ἰησοῦ ἠξίωται.

Untersuchungen über das zweite koptisch-gnostische Werk.

Mit diesen Ausführungen hätten wir ein ungefähres Gesammtbild von den Anschauungen, die im Kreise unserer Gnostiker heimisch gewesen sind, gegeben; an eine erschöpfende Darstellung konnte nicht gedacht werden, da dieselbe über den Rahmen unserer Arbeit hinausgehen würde.

Es wird nunmehr die Aufgabe an uns herantreten, auch dasjenige Werk (P. 1ª—61ª), welches wir als ein selbständiges Ganze aus dem Codex herausheben zu müssen glaubten, nach den verschiedensten Seiten zu betrachten. Aber sobald man sich dieser Arbeit unterzieht, ergiebt sich das merkwürdige Resultat, dass dies nicht angängig ist; denn das Werk nimmt auf praktische Fragen gar keine Rücksicht, sondern entwickelt auf philosophisch-spekulativer Grundlage den grossartigen Weltprozess.

Auch eine kurze Inhaltsangabe erscheint mir ein Ding der Unmöglichkeit, da diese nur im Zusammenhang mit der ganzen Kosmologie gegeben werden kann; eine genaue Untersuchung aber über das zu Grunde liegende System hielt ich aus praktischen Gründen nicht für geboten, um nicht die Herausgabe des Codex Brucianus unnötiger Weise zu verzögern.

Daher ist es meine Absicht, nur zwei Punkte näher zu beleuchten, da auch diese schon hinreichend geeignet sind, die besondere Stellung unseres Werkes zu illustrieren, u. z. 1) die Benutzung der heiligen Schrift, 2) den Ursprung und die Abfassungszeit des Werkes. Dies geht um so eher, als wir auch in kurzen Zügen die beiden Bücher Jeû und die P. Sophia in den Bereich unserer Untersuchungen stellen können.

E. Die Stellung zur heiligen Schrift[1].

In den „Untersuchungen über das gnostische Buch P. Sophia", hat Harnack bereits das Verhältnis des Buches zum A. und N.

---

[1] Im Allgemeinen vergleiche man die gediegene Abhandlung von Heinrici: „Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift" Berlin 1871 und Hofstede de Groot: „Basilides am Ausgang des apostolischen Zeitalters als erster Zeuge für Alter und Autorität neu-

Testament in erschöpfender Weise behandelt (S. 2—49). Er ist zu dem Resultat gekommen, dass der Verfasser das A. T. als göttlich-kanonische Urkunde anerkannt, ebenso auch die Evangelien und Paulusbriefe trotz mannigfacher Abweichungen vom recipierten Text benutzt hat und sich demgemäss von den grosskirchlichen Christen nicht nachweisbar unterscheidet. Auch hat H. im Anschluss daran die biblische Exegese (S. 49—58) an einzelnen Proben beleuchtet und ihre willkürliche allegorische Erklärung charakterisiert.

In dieser Hinsicht bietet also die P. Sophia für den Kanonforscher kein grosses Interesse, zumal wenn sie ein Produkt späterer Zeit ist. Anders gestaltet sich schon die Frage bei den beiden Büchern Jeû, da sie ein bedeutend höheres Alter repräsentieren und m. E. der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts entstammen. Leider finden wir in ihnen nur ganz geringe Ausbeute, an keiner Stelle treffen wir ein wörtliches Citat; doch lassen sich eine Menge Parallelen anführen, die schlagend beweisen, dass der Verfasser die Evangelien benutzt und eifrig gelesen hat. Man betrachte nur die ganze Kompositionsweise, die Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, insbesondere die Einleitung, welche voll von Reminiscenzen steckt, z. B.

1) „ἠγάπησα ὑμᾶς“[1] Joh. 15, 9. 12.

2) „τὴν ζωὴν ὑμῖν διδόναι ἠθέλησα“ cf. Joh. 6, 33. — 10, 28. — 17, 2. — 1. Joh. 5, 11. 16.

3) „Ἰησοῦς ὁ ζῶν“ cf. Luc. 24, 5. Joh. 6, 51. — 14, 19.

4) „Jesus ist die Erkenntnis der Wahrheit“ ist ganz im johanneischen Geiste.

5) „ἐκλεκτὸν γένος“ 1. Petr. 2, 9.

6) „λόγος τῆς ζωῆς“ cf. 1. Joh. 1, 1ff.

7) „Selig ist der, welcher die Welt gekreuzigt hat und nicht die Welt hat ihn kreuzigen lassen“. Dies erinnert an Gal. 6, 14: ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι, εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· δι’ οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ

---

testamentlicher Schriften, insbesondere des Johannes-Evangelium“. Deutsche Ausg. Leipz. 1868.

[1] Ich habe grösstenteils die koptischen Sätze ins Griechische zurückübersetzt.

κόσμῳ, einen Satz, welchen nach Celsus[1] Aussage alle Christen stets im Munde führten.

8) „*τὸν ἀποστείλαντά με*“ Matth. 10, 40. Marc. 9, 37. Luc. 9, 48; 10, 16. Joh. 3, 17. 28. 34 etc.

9) „Wir, die wir Dir mit unserm ganzen Herzen (cf. Matth. 22, 37. Marc. 12, 30 etc.) gefolgt sind, haben Vater und Mutter verlassen und die Besitzungen, Felder, Güter und die Herrlichkeiten des Königs preisgegeben“, ebenso P. 56: „Da ihr eure Väter und eure Mütter und eure Brüder und die ganze Welt verlassen habt und mir gefolgt seid und alle meine Gebote, die ich euch aufgetragen, vollführt habt“ und P. 57: „weil sie ihre Eltern und ihre Brüder, ihre Frauen und ihre Kinder und alle Lebensbedürfnisse dieser Welt preisgegeben hatten“ etc. Keine von diesen Stellen stimmt genau mit Matth. 19, 29. Marc. 10, 28 sq. Luc. 14, 26. — 18, 29 überein; dasselbe konnte Harnack schon für die P. Sophia p. 341. 357. 363 konstatieren.

10) P. 2: „*ὁ ἄρχων τούτου τοῦ αἰῶνος*“. Joh. 12, 31. — 14, 30. — 16, 11. 1. Cor. 2, 6. 8.

11) P. 2: „*τὸ πνεῦμα ὁ παράκλητος*“ Joh. 14, 16. 26. — 15, 26. — 16, 7.

12) P. 3: „*οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου*“. (cf. P. S. p. 11) Joh. 17, 14.

13) P. 4: „*κατὰ σάρκα*“ Roem. 4, 1. — 8, 1. 4. 5. 12. 13. 2. Cor. 1, 17. — 5, 16. — 10, 2. 3. — 11, 18. Gal. 4, 23. 29.

14) „*μερίς*“ Luc. 10, 42. Coloss. 1, 12.

15) „*τέκνα* (*υἱοί*) *τοῦ φωτός*“ (P. 56.) Luc. 16, 8. Joh. 12, 36. Eph. 5, 8. — 1. Thessal. 5, 5.

16) „*ὑποτάσσεσθαι ἀλλήλοις*“ (P. 56) Ephes. 5, 21. 1. Petr. 5, 5.

17) „*ἐντολαί* (P. 57) sehr häufiger Ausdruck im N. T.

18) „Sondern ihr Ja sei Ja und ihr Nein Nein“ (P. 57) cf. Matth. 5, 37. — 2. Corinth. 1, 17. Jacob. 5. 12. Der Verfasser weicht von der Version bei Matth. 5, 37 ab und schliesst sich den beiden andern Stellen an. Nach Hilgenfeld soll in der That der ursprüngliche Text *ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ* gewesen sein (cf. Justin Apol. I, 16 und Clement. Homil. 3, 55; 19, 2.).

Wir könnten noch eine Reihe anderer Parallelen anführen, aber schon diese werden für unsern Zweck genügen.

---

[1] Origenes c. Celsum V. cap. 65 und bei den Valentin. Iren. I, 6, 5.

Von grösster Wichtigkeit für den Kanonforscher gestaltet sich aber das zweite grosse gnostische Werk, vorausgesetzt, dass uns der Nachweis gelingen wird, es habe der unbekannte Verfasser um 160—200 n. Chr. gelebt. Denn wir hatten bis dahin wohl hinreichende Kunde, dass die Gnostiker sich der heiligen Schriften in ausgedehntem Masse bedient haben, aber die Zeitbestimmung war eine sehr schwierige, zumal da man nicht genau bestimmen konnte, ob an der betreffenden Stelle von dem Meister oder von seinen Schülern die Rede sei; andererseits war es nicht auszumachen, ob die Kirchenväter das Citat nebst der Citationsformel wörtlich der gnostischen Quelle entnommen hatten oder nicht. In dieser Beziehung besitzen wir in unserm Werke ein Dokument ersten Ranges, da wir hier den Gebrauch der Schriften an der Quelle studieren und dadurch die uns sonst zugänglichen Nachrichten kontrolieren können; denn im Laufe der Entwicklung des Systems werden eine Reihe von Citaten sowohl des N. wie des A. Testamentes angeführt. Schon dieser Umstand belehrt uns in unzweideutiger Weise, welch' ein vergebliches Unterfangen es sein würde, wollte man mit Amélineau dieses Werk mit den beiden Büchern Jeû in irgend eine nähere Verbindung setzen.

Zuvörderst wird es nötig sein, die Citationsformeln näher ins Auge zu fassen, da sie ja für die Wertschätzung der heiligen Schriften von besonderem Interesse sind.

a) Altes Testament.

1) Psalm 64, 12 wird auf P. 13ª mit folgenden Worten eingeleitet: *κατὰ τὸν λόγον, ὃν Δαυὶδ εἶπεν λέγων*[1].

2) Psalm 35, 10 (P. 14ª): *ὡς γέγραπται.*

3) Unmittelbar darauf Psalm 67, 18: *ὡς πάλιν γέγραπται* (P. 14ª).

4) Eine Stelle aus demselben Verse: *καὶ πάλιν* (P. 14ª).

5) Proverb. 12, 11 (cf. 28, 19): *αὕτη ἐστὶν ἡ γῆ, περὶ ἧς εἴρηται* (P. 21ª).

6) Daran schliesst sich unmittelbar Predig. Salom. 5, 8: *καὶ πάλιν* (P. 21ª).

---

[1] Wir haben sämmtliche Formeln zur besseren Orientierung griechisch wiedergegeben.

7) Psalm 104, 5: *καθὼς γέγραπται* (P. 28[a]).

8) Psalm 74, 4 unmittelbar darauf: *καὶ πάλιν* (P. 28[a]).

9) Psalm 146, 4: *κατὰ τὸ γεγραμμένον* (P. 29[a]).

10) Hohelied 3, 11: *οὗτός ἐστιν ὁ στέφανος, περὶ οὗ γέγραπται* (P. 33[a]).

11) Psalm 16, 9: *διὰ τοῦτο λέγει* (P. 39[a]).

Es sind dies die solennen Formeln, mit denen in der Grosskirche das A. Test. citiert wurde; daraus geht hervor, dass für unsern Verfasser dasselbe eine heilige, mit Autorität ausgestattete Urkunde war. In diesem Punkte unterscheidet er sich keineswegs von der P. Sophia, während in sehr vielen gnostischen Kreisen das A. T. heftig angefochten und als ein Werk des Demiurgen angesehen wurde.

b) Neues Testament.

1) Joh. 1, 3 ohne Formel (P. 9[a]).

2) Joh. 1, 1. 3. 4: *οὗτός ἐστι, περὶ οὗ Ἰωάννης εἶπεν* (P. 16[a]).

3) Matth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4. Joh. 1, 23 und 2. Corinth. 6, 1: *καὶ οἱ κράζοντες* (P. 28[a]).

4) Joh. 1, 16 ohne Formel (P. 28[a]).

5) Ein Agraphon: *καθὼς γέγραπται* (P. 30[a]).

6) Hebr. 6, 7: *αὕτη ἐστὶν ἡ γῆ, περὶ ἧς γέγραπται* (P. 32[a]).

7) Galat. 4, 19: *καὶ τότε ἀνεβόησεν* (*ἔκραζε*) *εἰπών* (P. 39[a]).

8) Gleich darauf 2. Cor. 11, 2: *καὶ πάλιν ἀναβοᾷ* (*κράζει*) (P. 39[a]).

9) Matth. 19, 29 etc.: *ἔλαβον τὴν ἐπαγγελίαν, ἣ ἐπηγγέλθη ὑπὸ τοῦ λέγοντος* (P. 41[a]).

10) Mitten im Text Matth. 23, 37. Luc. 13, 34 (P. 43[a]).

11) Joh. 8, 31 u. 10, 28: *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐντολάς* (P. 48[a]).

12) Ein Agraphon im Text (P. 49[a]).

13) Ohne Formel Joh. 12, 36 (P. 49[a]).

Übersehen wir noch einmal die sämtlichen Stellen, so ergiebt sich ein grosser Unterschied in der Citationsweise, denn, während diejenigen des A. T. ohne Ausnahme in solenner Weise eingeführt werden, geschieht es beim N. T. nur in drei Fällen. Die meisten werden als Aussprüche den betreffenden Gottheiten in den Mund gelegt; immerhin ist der Schluss unabweisbar, dass

die neutestamentlichen Schriften für den Verfasser dieselbe Dignität besassen, wie diejenigen des A. T.

Wir haben nun zu untersuchen, 1) welche Schriften und in welcher Weise sie benutzt werden, 2) ob neben ihnen noch andere nichtapostolische Quellen hohe Dignität besitzen.

a) Altes Testament.

1) Psalm 64, 12: *κατὰ τὸν λόγον, ὃν Δαυὶδ εἶπεν λέγων· Εὐλογήσω τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐν τῇ χρηστότητί σου* = *εὐλογήσεις τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου, καὶ τὰ πεδία σου πλησθήσονται πιότητος.* Der Verfasser schreibt *εὐλογήσω* st. *εὐλογήσεις*, während Gott als derjenige, welcher *εὐλογεῖ*, aufgefasst sein soll. Die Variante *ἐν τῇ χρηστότητί σου* st. *τῆς χρηστότητός σου* ist nirgends bezeugt.

2) Psalm 35, 10: *ὡς γέγραπται· ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς*, wörtlich nach der Septuag.: *ὅτι παρά σοι πηγὴ ζωῆς, ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς.*

3) Psalm 67, 18: *ὡς πάλιν γέγραπται· τὸ ἅρμα τοῦ θεοῦ μυριοπλάσιόν ἐστιν*, ebenfalls wörtlich nach der Sept.: *τὸ ἅρμα τοῦ θεοῦ μυριοπλάσιον.*

4) Psalm 67, 18: *καὶ πάλιν· χιλιάδες εὐθηνοῦντές εἰσιν, κύριος ἐν αὐτοῖς* (od. *ἐν οἷς κύριος*) = *χιλιάδες εὐθηνούντων· κύριος ἐν αὐτοῖς ἐν Σινᾷ ἐν τῷ ἁγίῳ.* Die Varianten sind unbedeutend.

Prov. 12, 11 (cf. 28, 19): *αὕτη ἐστὶν ἡ γῆ, περὶ ἧς εἴρηται· ὁ ἐργαζόμενος τὴν ἑαυτοῦ γῆν ἐμπλησθήσεται ἄρτων καὶ τὸν ἑαυτοῦ ἅλωνα ὑψώσει.* Der Nachsatz *καὶ τὸν ἑαυτοῦ ἅλωνα ὑψώσει* findet sich an keiner Stelle, daher ein Agraphon angenommen werden muss; dies ist um so beachtenswerter, weil dieser Teil ohne Weiteres dem echten Citat angeschlossen wird.

6) Pred. Salom. 5, 8: *καὶ πάλιν· ὁ βασιλεὺς τοῦ ἀγροῦ εἰργασμένου ἐπὶ παντί ἐστιν* = *καὶ περίσσεια γῆς ἐπὶ παντί ἐστιν, βασιλεὺς τοῦ ἀγροῦ εἰργασμένου.* Der Vers ist umgestellt und ein wenig verändert worden.

7) Psalm 104, 5: *καθὼς γέγραπται· ἐστερέωσε τὴν οἰκουμένην καὶ οὐ σαλευθήσεται* = *καὶ γὰρ ἐστερέωσε τὴν οἰκουμένην, ἥτις οὐ σαλευθήσεται* mit unbedeutender Variante (cf. Psalm 95, 10. — 88, 12).

8) Psalm 74, 4: *καὶ πάλιν· ἐτάκη ἡ γῆ καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες αὐτήν*, wörtlich nach der Septuag.

9) Psalm 146, 4: *κατὰ τὸ γεγραμμένον· ὁ ἀριθμῶν πλήθη ἀστρῶν καὶ πᾶσιν αὐτοῖς ὀνόματα καλῶν* nach der Sept.

10) Hohelied 3, 11: *οὗτός ἐστιν ὁ στέφανος, περὶ οὗ γέγραπται· ἐδόθη Σαλωμῶνι (Σολομῶνι) ἐν ἡμέρᾳ εὐφροσύνης καρδίας αὐτοῦ = θυγατέρες Σιών, ἐξέλθατε καὶ ἴδετε ἐν τῷ βασιλεῖ Σαλωμών, ἐν τῷ στεφάνῳ ᾧ ἐστεφάνωσεν αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ ἐν ἡμέρᾳ νυμφεύσεως αὐτοῦ καὶ ἐν ἡμέρᾳ εὐφροσύνης καρδίας αὐτοῦ.* Der Verfasser hat diese Stelle sinngerecht umgewandelt.

11) Psalm 15, 9: *διὰ τοῦτο λέγει· ηὐφράνθη ἡ καρδία μοῦ καὶ ἠγαλλιάσατο ἡ γλῶσσά μου* wörtlich nach der Sept. cf. Act. 2, 26. Es bedarf wohl gar keiner näheren Begründung, dass unsere Stelle nur dem Psalm entnommen sein kann.

b) Neues Testament.

1) Joh. 1, 3: *οὗτος δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν*[1]. Ob der Verfasser *οὐδὲ ἕν* oder *οὐδέν* gelesen hat, lässt sich im Koptischen nicht mehr konstatieren. Es fehlt am Schluss *ὃ γέγονεν*, diese Lesart bieten alle Gnostiker und die älteren Kirchenväter.

2) Joh. 1, 1. 3. 4: *οὗτός ἐστι, περὶ οὗ Ἰωάννης εἶπεν· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν καὶ ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωή ἐστιν.*

Es ist von sehr grosser Wichtigkeit, dass der Prolog des Johannes-Evangeliums unter dem Namen des Johannes citiert wird. Daraus geht mit Notwendigkeit hervor, dass der Verfasser dasselbe bereits im Kanon als johanneisch vorfand und

[1] Derselbe Vers bei Ptolemaeus ep. ad Flor. (Epiph. 33, 3): *Ἔτι γε τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν ἰδίαν λέγει εἶναι (ἅτε πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδέν).* Theodot: Clem. Alex. Exc. § 6. 45. Peraten: Hippolyt Philos. V, cap. 16, S. 194. Naassener: Hippol. Philos. V, cap. 8, S. 150. Valent.: Iren. I, 8, 5. (Epiph. h. 31, 29). — Heracleon: Origenes in Joh. Tom. II, 8 (Opp. IV, 66 sq.).

im Gebrauch der Christen voraussetzte, da sonst eine Berufung auf dasselbe gar keinen Wert haben konnte. Wir würden damit einen neuen Beitrag zu dem berühmten Kapitel „Die äusseren Zeugnisse für das Johannes Evangelium" liefern, aber es wird Vorsicht am Platze sein, von hieraus die Frage von neuem zu erörtern, bevor nicht die Zeit des Werkes endgültig feststeht.

Es könnte vielleicht der Versuch gemacht werden, die Citationsformel oder das Wort „Johannes" für einen späteren Zusatz eines Schreibers anzusehen, doch ist dieser Ausweg von vornherein als ein ganz verkehrter und methodisch in jeder Hinsicht verwerflicher zu bezeichnen, der leider auf dem Gebiete des ältesten Christentums viele subjektive Einfälle zur Folge gehabt hat. An dieser Stelle können wir nun positiv nachweisen, dass eine spätere Interpolation nicht vorliegt. Der Prolog wird nämlich zum Beweis des *μονογενής* angeführt; nun werden im vorhergehenden Paragraphen zwei wörtliche Citate aus einem Buche eines unbekannten Phôsilampês gegeben, und das erstere mit der Formel *περὶ οὗ Φωσιλάμπης εἶπεν* eingeführt; in Parallele zu diesem steht der Prolog; infolge dessen sah sich der Verfasser genötigt, an dieser Stelle ebenfalls den Namen des Autors zu nennen. Man kann mit Sicherheit behaupten, dass dies sonst keineswegs geschehen wäre.

Was den Text anbetrifft, so ist der zweite Vers *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς θεόν*, ebenso im dritten Vers *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* ausgelassen; aber dies ist kein Beweis, dass er noch nicht den vollständigen Prolog gelesen, vielmehr kennt er in P. 9ª den Anfang von v. 3; diese Stücke sind wahrscheinlich aus bestimmten Gründen nicht aufgeführt. Viel wichtiger ist die Thatsache, dass der Verfasser *ὃ γέγονεν* von dem Vorhergehenden trennt und mit *ἐν αὐτῷ* in Verbindung setzt, eine Lesart, welche bei den alten Vätern die herrschende war[1] (cf. Tischend. Nov. Test. Graece I. S. 740 f.). Doch schiebt er vorher ein *καί* ein, liest also *καὶ ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ*; ebenso willkürlich setzte Ptolemaeus[2] *ἀλλά* an Stelle von *καί*. Am Schluss steht

[1] Für die Gnostiker vergleiche Iren. I, 8, 5. Hippolyt Philos. V, 16 und V, 8. Clemens Al. Exc. § 19. Origenes in Johann., Tom. II, 15 (Opp. IV, 73 sq.).

[2] cf. Iren. I, 8. 5.

ζωή ἐστιν, wie es sich bei älteren Kirchenvätern bezeugt findet.

3) Matth 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4. Joh. 1, 23 cf. Jesaia 40, 3: *καὶ οἱ κράζοντες· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου*; der Schluss von dem *κήρυγμα* des Johannes fehlt, an seiner Stelle heisst es: *καὶ δέξασθε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ*. Nirgends findet man ein solches Citat, daher wir hier ein Agraphon vor uns haben; am nächsten käme noch 2. Cor. 6, 1 in Betracht: *Συνεργοῦντες δὲ καὶ παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς*.

4) Joh. 1, 16: *ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἐλάβομεν χάριν* = *ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος*.

5) *καὶ ἦσαν ἓν πάντες, καθὼς γέγραπται· ἦσαν ἓν πάντες ἐν τῷ ἑνὶ μόνῳ*. Ein derartiges Citat kommt im N. Test. nicht vor, das Wort *εἷς μόνος* ist gnostischen Ursprungs. Herr Oberkirchenrat Resch hat die grosse Freundlichkeit gehabt, mir brieflich mitzuteilen, dass dieses Citat wahrscheinlich ein johanneisches Agraphon sei und sich Joh. 17, 21 nähere; er verweist zugleich auf Epiph. haer. 69 cap. 67 p. 793: *καὶ πάλιν· ποίησον αὐτοὺς ἵνα ὦσιν ἐν ἐμοί, ὡς κἀγὼ καὶ σὺ ἕν ἐσμεν* cf. Joh. 11, 52. — 17, 11.

6) Hebräer 6, 7: *αὕτη ἐστὶν ἡ γῆ, περὶ ἧς γέγραπται· ἡ γῆ ἡ πιοῦσα τὸν ὑετὸν πολλάκις* = *γῆ γὰρ ἡ πιοῦσα τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον πολλάκις ὑετόν*. Der Verfasser hat leicht geändert. Dieses Citat aus dem Hebräerbrief ist nicht ohne Interesse, da es uns auf den Wohnsitz des Verfassers, nämlich auf Aegypten hinweist, wo dieser Brief zuerst als paulinisch in den Kanon aufgenommen ist[1].

7) Galat. 4, 19: *καὶ τότε ἀνεβόησεν (ἔκραζεν) εἰπών· τέκνα μου, οὓς ὠδίνω, μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν* = *τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω, μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*. Nur *πάλιν* ist ausgelassen.

[1] Die Berufung auf paulinische Briefe in so alter Zeit ist sehr interessant; die Gnostiker haben dieselben in den kirchlichen Kanon gebracht, überhaupt ihre Gedanken in Paulus wiederzufinden gesucht. cf. Werner: „Der Paulinismus des Irenaeus" Texte u. Untersuch. 1889, VI, 2. S. 48 ff.

8) 2. Cor. 11, 2: *καὶ πάλιν* (*ἀναβοᾷ*) *κράζει· ὅτι ἁρμόζομαι γὰρ ὑμᾶς*[1] *ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ* = *ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ*. Es stimmt fast wörtlich überein.

9) *ἔλαβον τὴν ἐπαγγελίαν, ἣ ἐπηγγέλθη ὑπὸ τοῦ λέγοντος ὅτι· ὃς ἀφήσει πατέρα καὶ μητέρα καὶ ἀδελφὸν καὶ ἀδελφὴν καὶ γυναῖκα καὶ τέκνα καὶ ὕπαρξιν καὶ βαστάζει* (*αἴρει*) *τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ μοι, ἐπαγγελίας, ἃς ἐπηγγειλάμην αὐτῷ, λήψεται*. Dies ist eine Compilation von Matth. 19, 29. Marc. 10, 29. Luc. 14, 26. — 18, 29 und Matth. 10, 38. — 16, 24. Marc. 8, 34. Luc. 9, 23. — 14, 27. Luc. 14, 26 sq. scheint die Vorlage gebildet zu haben, das Wort *ὕπαρξις* kommt an diesen Stellen nicht vor.

10) Matth. 23, 37. Luc. 13, 34: *ὡς ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία αὐτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας* = *ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία αὐτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας* mit kleinen Varianten.

11) *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐντολάς· μένετε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ καὶ δώσω ὑμῖν ζωὴν αἰώνιον* eine Compilation von Joh. 8, 31: *ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους· ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ* und Joh. 10, 28: *κἀγὼ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον*[2].

12) *καὶ θεοὶ ἔσεσθε καὶ γνώσεσθε ὅτι ὑμεῖς ἐκ θεοῦ ἐστε* scheint ein neutest. Agraphon zu sein, erinnert sehr an Gen. 3, 5.

13) *καὶ τούτους τοὺς λόγους ὁ κύριος τοῦ πληρώματος* (*παντὸς*) *αὐτοῖς ἐλάλησε καὶ ἀπ' αὐτῶν ἀνεχώρησεν καὶ ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν* ist Joh. 12, 36 nachgebildet: *ταῦτα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν*.

14) Zum Schluss möchte ich noch darauf hinweisen, dass die 12 Edelsteine (*ἀδάμαντες*) im Kranze der sieben στρατηλάται an die *δώδεκα μαργαρῖται* der Apoc. Joh. 21, 21 erinnern.

Damit hätten wir die Übersicht über die vorhandenen Citate erschöpft. Aus dem A. T. werden mit Vorliebe die Psalmen be-

---

[1] So wird ohne Zweifel zu lesen sein.

[2] Auch bei den Kirchenvätern findet man häufig Zusammenstellungen von verschiedenen Stellen zu einem Citat; die Gnostiker haben dies mit Vorliebe angewendet.

nutzt z. B. N. 1. 2. 3. 4. 7. 8. 9. 11, daneben Proverbien N. 5, Prediger Salomonis N. 6 und Hohelied N. 10, d. h. die poetischen Stücke. Die Propheten, welche doch eine reiche Ausbeute gewährten, sind nicht ein einziges Mal angeführt. Können wir daraus irgend welche Schlüsse ziehen, welchen Standpunkt der Verfasser in der Frage nach dem Gesetz und den Propheten eingenommen hat? Es gewinnt in der That den Anschein, als wenn er diesen Stücken keine Autorität zugeschrieben hat; sicher ist dies aber keineswegs.

Was das Neue Testament anbetrifft, so nehmen unter den Citaten diejenigen des Johannes-Evangeliums[1] den ersten Rang ein, nämlich N. 1. 2. 4. 11. 13; auch sonst sind eine Reihe von Terminologien wie z. B. *μονογενής, λόγος, πατήρ* diesem Evangelium entnommen, aus den Synoptikern nur N. 3. 9. 10, daneben der Hebräerbrief N. 6, der Galaterbr. N. 7, 2. Corinth. N. 8 und drei Agrapha N. 3. 5. 12 nebst einer Parallele zur Apokalypse; es fehlen mithin die Apostelgeschichte und katholischen Briefe. Ob diese letzteren bereits im Kanon gestanden haben oder nicht, lasse ich unbeantwortet; im Übrigen kann man wohl behaupten, dass die vier Evangelien und die paulinischen Briefe als heilige, mit hoher Autorität ausgestattete Urkunden gelten.

Wie uns aus den Kirchenvätern bereits bekannt, so giebt auch hier die Gnosis ihr Bestreben zu erkennen, dass sie christlich sein will, daher ihr Lehrgebäude auf dem Boden des A. und N. Testamentes zu errichten sucht, um sich der Grosskirche gegenüber als die wahre Religion, als die einzig berechtigte Interpretin der heiligen Schriften zu legitimieren. Aber mit welchen Mitteln konnte man dieses Verfahren durchführen! Denn jeder Gnostiker musste erkennen, dass sich weder im N. noch im A. Testament seine Ideen und Spekulationen lauter und rein wiederfinden; dazu bedurfte es erst eines tieferen Verständnisses des

[1] Die Valentinianer haben bei ihren Spekulationen dasselbe sehr häufig benutzt: cf Iren. III, 11, 7: Hi autem, qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum, ex ipso detegentur nihil recte dicentes. Dies beweisen die Excerpte des Clemens aus Theodot und der Johannes-Kommentar des Heracleon.

vorliegenden Textes und einer besonderen Interpretation. Das Hauptmittel bildete die allegorisch-pneumatische Ausdeutung, welche in der P. Sophia mit verblüffender Virtuosität gehandhabt wird, eine Methode, deren sich auch die apostolischen Väter in ausschweifender Weise bedienten. In unserm Werke ist dies nicht der Fall, vielmehr dient jedes Citat zur Stütze der aufgestellten Behauptungen. Das System wird einfach formuliert, die nötigen Bibelstellen finden sich von selbst. Infolge dessen kann von einem wirklichen Eindringen in den inneren Kern der betreffenden Stelle nicht die Rede sein; die Exegese steht ganz im Dienste der Dogmatik, ihr zu Liebe werden die einzelnen Stellen aus ihrem Zusammenhang gerissen und dadurch ihres genuinen Inhalts beraubt. Aber dies ist noch keineswegs genug. Man lässt einzelne Worte, die nicht passen, beliebig fort, setzt willkürlich andere hinzu, zieht ganz verschiedene Stellen zu einem Citat zusammen und fälscht, so viel es beliebt. Das heisst doch aller gesunden Logik Hohn sprechen, wenn man die Schrift nach dem System interpretiert und nicht das System nach der Schrift. Wir können nicht umhin, den Kirchenvätern unsere vollsten Sympathien auszusprechen, welche in energischer Weise gegen diesen Unfug Front gemacht haben[1]. In dieser Beziehung haben die Gnostiker grossen Schaden angerichtet, freilich auch auf der andern Seite einen nicht zu unterschätzenden Dienst geleistet. Im Gegensatz zu ihnen hat man die allegorische Methode, wenn auch nicht aufgegeben, so doch auf ein gewisses Mass beschränkt, das richtige Verständnis der heiligen Schriften wiedergewonnen, den schlichten Wortsinn verstehen gelernt; von jetzt ab bildete das lebendige Wort, wie es in den Evangelien und apostolischen Schriften niedergelegt war, die einzige Norm. In schönen Worten hat Irenaeus (II, 27, 1) diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht: *Ὁ ὑγιὴς νοῦς καὶ ἀκίνδυνος καὶ εὐλαβὴς καὶ φιλαλήθης, ὅσα ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐξουσίᾳ δέδωκεν ὁ Θεὸς καὶ ὑποτέταχε τῇ ἡμετέρᾳ γνώσει, ταῦτα προθύμως ἐκμελετήσει, καὶ ἐν αὐτοῖς προκόψει, διὰ τῆς καθημερινῆς ἀσκήσεως ῥᾳδίαν τὴν μάθησιν ἑαυτῷ ποιούμενος. Ἔστι δὲ ταῦτα*

---

[1] cf. Iren. prooem. 1. I, 3, 6. — 8, 1, 2. — 9, 1. 2. 3. 4. — 18. 1 ff. Tertullian de praescr. haer. cap. 15. 17. 18. 37.

τά τε ὑπ' ὄψιν πίπτοντα τὴν ἡμετέραν καὶ ὅσα φανερῶς καὶ ἀναμφιβόλως αὐτολεξεὶ ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς λέλεκται etc. Vor ihm hat kein Schriftsteller in der Weise gesprochen.

Hat nun der Verfasser neben diesen heiligen Schriften noch andere Quellen benutzt? Wir haben freilich oben gesehen, dass er seine Lehre „auf die unverfälschte, aus Schriften zu erhebende apostolische Tradition“ zu gründen beabsichtigt; aber so redlich auch immer diese Absicht gewesen sein mag, so wurde sie bald durchkreuzt, denn die apostolische Tradition reichte nicht im geringsten Masse aus, um durch sie den Inhalt der Lehre zu decken; man sah sich genötigt, neue Quellen zu erschliessen. Sehr viel Interesse bietet in dieser Hinsicht P. 12a; denn hier unterbricht der Verfasser plötzlich sein Thema und schickt sich an, den Nachweis zu liefern, welchen Quellen er seine Kenntnis von der oberen Welt entnommen habe. Er gesteht ein, dass er nicht den *μονογενής* — denn um diesen handelt es sich — mit Fleischeszunge beschreiben könne, er müsse vielmehr zu grösseren Geistern seine Zuflucht nehmen, die den Ort des *μονογενής* mit eigenen Augen geschaut haben. Als solche von Gott begnadete Männer werden Marsanês und Nicotheos angeführt, ja von letzterem sogar ein wörtliches Citat gegeben: Nicotheos hat von ihm geredet und ihn geschaut, denn er ist jener. Er sprach: „Der Vater existiert, indem er über alle *τέλειοι* erhaben ist“. Dasselbe ist, wie wir weiter unten sehen werden, einer Apokalypse des Nicotheos entnommen, während Marsanês ein Prophet der Archontiker war[1] (s. u.). Neben diesen tritt als dritter im Bunde Phôsilam-

[1] Sehr häufig haben die Gnostiker Propheten als Gewährsmänner angeführt z. B. Gnostiker, Nicolaiten den Barcabbas. Epiph. h. 26, 2. — Philastr. haer. cap. 33. — Basilides den Barcoph und Barcabbas cf. Agrippa Castor bei Euseb. h. e. IV, 7, 5—8. Theodoret haer. fab. I, 4. — Isidor schrieb *τοῦ προφήτου Παρχὼρ ἐξηγητικά* cf. Clemens Alex. Strom. VI, 6, 53. — Nach den Acta Archelai et Manetis 52 und Epiph. haer. 64, 3 verhandelt Terebinthus mit einem Propheten *Πάρκος*. — Die Marcosianischen Prophetinnen Iren. I, 13, 3 und die Philumene des Apelles Tert. de praesc. cap. 30. de carne Chr. cap. 6. Pseudo-Tertull. cap. 71. Hippolyt VII, 38 p. 410 und X, 20, 524. Hieron. Epist. 132 ad Ctesiph. cap. 4. Auch die Helena des Simon Magus scheint als Prophetin aufgetreten zu sein.

pês, eine bis dahin unbekannte Grösse. Aus einem Werke desselben erhalten wir zwei Citate 1) P. 15a: Dies ist die μητρόπολις des μονογενής, dies ist der μονογενής, von dem Phôsilampês gesagt hat: „Er existiert vor dem All". 2) Gleich darauf: Und als ihn Phôsilampês begriffen hatte, sprach er: „Durch ihn ist das in Wirklichkeit wahrhaftig Existierende und das wahrhaftig Nichtexistierende, durch welchen das in Wirklichkeit verborgen Existierende und das in Wirklichkeit offenbar Nichtexistierende existiert". Diese Schrift war ursprünglich, wie alle Indicien an die Hand geben, in griechischer Sprache verfasst; der Verfasser giebt sich durch das ὄντως ὄν und μὴ ὄντως ὄν als Platoniker kund, daher man auf ein im philosophischen Ton abgefasstes Werk schliessen möchte, doch war dasselbe m. E. ebenfalls eine Apokalypse.

Sehr bezeichnend für den Standpunkt des Gnostikers und zugleich ein schlagendes Indicium für das hohe Alter unseres Werkes ist die Thatsache, dass diese beiden Citate ohne irgend welchen Unterschied in der Dignität mit dem Prolog des Johannes-Evangeliums auf gleiche Linie gestellt, ja sogar beide mit ἐπεὶ οὖ . . . . εἶπεν eingeleitet werden. Valentinianer würden sich niemals dieser Freiheit, soweit wir auf die uns überlieferten Nachrichten vertrauen können, bedient haben.

V. Ursprung, Zeit und Ort der koptisch-gnostischen Originalwerke.

A. Die Pistis Sophia und die beiden Bücher Jeû.

Sehr eingehend hat Amélineau in seiner oben erwähnten Abhandlung [1] diese Punkte besprochen; daher wird es notwendig sein, seine Ansichten, auch wenn sie von den unsrigen in jeder Hinsicht abweichen sollten, den Lesern zur Prüfung vorzulegen.

Nach Am. gehören die im Codex Brucianus enthaltenen Werke dem ägyptischen Gnosticismus an; denn wenn auch das Original in griechischer Sprache abgefasst war, so führt doch

[1] Revue de l'histoire des relig. 1890 S. 203 ff.

der Umstand, dass dasselbe ins Koptische übertragen, zu der Vermutung, dass die behandelten Stoffe den Ägyptern bekannt und sehr angenehm gewesen sind, mithin eine bestimmte Anzahl gewissermassen autochthonischer Ideen enthalten haben müssen. Er sieht nun in den Siegeln der Äonen der mittleren Welt und in den Merkmalen der Äonen des höheren Pleroma wirkliche hieroglyphische Zeichen und findet dies dadurch bestätigt, dass ein Zeichen nicht allein die Augenkenntnis, sondern auch das Verständnis des ideographischen Zeichens beweise. Das Merkmal des Gottes der Wahrheit nämlich, welcher an der Spitze des höheren Pleroma steht und von Irenaeus „*Βυθός*" im valentinianischen Systeme genannt wird, setzt sich aus einem Bassin zusammen, das drei wellenförmige Linien einschliesst; vermittelst dieser drei wellenförmigen Linien bezeichnet der Ägypter das Wasser. Den Einwand, welchen man erheben möchte, dass der Gott der Wahrheit in der Abhandlung niemals *Βυθός* genannt wird, daher auch nicht mit dem ersten Gott des von Irenaeus dargestellten Systems identificiert werden dürfe, glaubt Am. dadurch zu entkräften, dass die Kirchenväter bei der beträchtlichen Anzahl von Namen für einen und denselben Äon nicht immer den Hauptnamen gewählt haben. Zugleich beruft er sich auf sein Buch Essai sur le Gnosticisme [1], in welchem er den Nachweis geführt habe, dass ein grosser Teil der von Basilides und Valentin verfochtenen Ideen ägyptischen Quellen entnommen seien. Unsere Abhandlungen liefern ihm zur Stütze jener These neues Material.

Unter den Genien, welche jeden Äon bevölkern und das Pleroma durch ihre Gesammtheit ausmachen, giebt es eine Hierarchie der *παραλήμπται* oder *παραλήμπτορες*, deren Aufgabe darin besteht, die Seelen nach dem Tode aus dem Körper zu holen und durch alle Äonen bis zum Topos des Gottes der Wahrheit zu führen. Diese vergleicht Am. mit Anubis, dem *ψυχοπόμπος* der ägyptischen Religion, welcher die Seelen in den Saal des Osiris und seiner 42 Beisitzer führte und ihnen „den Weg öffnete". Auch ähnelt die Reise einer gnostischen Seele durch die Äonen ganz derjenigen einer ägyptischen zum Amente. Jene be-

[1] S. 231—253 und 281—320.

darf der Siegel und Losungsworte, um die Ungeheuer zu bekämpfen, diese muss auf ihrer Reise zum Osiris viele Ungeheuer, die sich ihr entgegenstellen, überwinden, muss bei der Überfahrt über den grossen Fluss der Unterwelt ein Verhör bestehen, um sich in betreff der Kenntnis der Mysterien zu rechtfertigen. Für die Bildung dieser Ungeheuer (cf. P. Sophia p. 105 u. 106) brauchte der Gnostiker nur die Malereien der Tempel, die Vignetten der Totenbücher und die Darstellungen in den Totengräbern zu betrachten. Endlich entspricht eine im Codex Brucianus vorkommende Phrase: „der Vater und die Quelle aller Wesen, der, welcher alle seine Glieder hervorgebracht hat" derjenigen in den Texten der pharaonischen Hymnen: „der Gott schafft die Götter, welche seine Glieder sind".

Auf diese Weise gelangt Am. zu dem Resultat, dass der Grund der gnostischen Lehren im Codex Brucianus zum grossen Teil auf den alten Doktrinen Ägyptens beruhe, dass also unsere beiden Abhandlungen Erzeugnisse des ägyptischen Gnosticismus seien, mithin auch den Meistern desselben zuerteilt werden müssten.

Welches sind nun die Meister des ägyptischen Gnosticismus? Carpocrates, Ptolemaeus, Heracleon und Colorbasos scheidet Am., da sie seiner Meinung nach zu spezielle Lehren vorgetragen haben, von vornherein aus; es bleiben für ihn daher nur noch die beiden grossen Schulhäupter Basilides und Valentin übrig. Zwar geht er nun noch nicht so weit, unumwunden die Behauptung aufzustellen, dass dieser oder jener der Urheber des Werkes sei, ja es steht ihm sogar fest, dass sie es nicht seien; aber beide sollen einen gleichmässigen Einfluss auf den Gnosticismus unseres Werkes ausgeübt haben.

Basilides stellt an die Spitze seines Systems den nichtexistierenden Gott d. h. den grossen Schatz, in dem alle Keime en puissance vereinigt sind, der aber nach einer Reihe von abstrakten Evolutionen sich mehr und mehr dem Konkreten nähert. In jeder Welt existiert ein Vater, der einen Sohn hervorbringt, der grösser als er in der Ogdoas ist; dasselbe Wunder wiederholt sich in allen 365 Himmeln, von denen der erste die Hebdomas ist. — Die Glückseligkeit, welche Basilides seinen Anhängern verspricht, ist die vollkommene Unkenntnis, an welchem Orte die oberhalb gelegenen Äonen sich befinden (cf. Hippolyt Philos. VIII, II, 20—26, p. 344/366).

Alle diese Punkte findet man in der ersten Abhandlung wieder. 1. Zwar wird der nichtexistierende Gott nirgends ausdrücklich genannt, aber es treten uns daselbst abstrakte Ausdrücke entgegen z. B. „der, welcher ist“ und „der, welcher nicht ist“. 2. Es kehrt die Zahl 365, welche für das basilidianische System charakteristisch ist, zweimal wieder. 3. Der Monogenes spielt neben seinem Vater dieselbe Rolle, wie der Sohn des grossen Archonten neben dem seinigen in jeder Welt, denn er ist mächtiger wie jener. 4. Die Wesen, welche Körper angenommen haben, wünschen ihn zu verlassen, um zur ewigen Glückseligkeit zu gelangen; um nun das Ende dieser Glückseligkeit oder die allgemeine Wiedergeburt auszudrücken, heisst es, dass die Unsichtbarkeit in allen Welten herrsche, d. h. dass jede der unteren Welten nicht die darüber befindlichen erkennen werde. 5. Auch findet man die Namen der Ogdoas und Hebdomas, letztere nicht namentlich, aber ihr gleichbedeutend sieben *σοφίαι*, u. z. führt eine derselben den Namen Hebdomas. 6. Daneben erscheint die Enneas als eine Sammlung, „die ohne Merkmal und in der die Merkmale jeder Kreatur sind.“ 7. Endlich tritt uns eine *υἱότης* entgegen.

Aber noch andere Züge weisen auf Basilides. Derselbe war bekanntlich ein Schüler des Menander und Mitschüler des Saturnin, kannte also das System beider. Der Äon Evangelium spielt in seinem System dieselbe Rolle wie der Lebensfunke bei Saturnin, freilich mit der Differenz, dass jener nicht wie dieser in Gefangenschaft geführt wird. Dieser Funke kommt in der ersten Abhandlung vor; er übt eine wohlthuende Wirkung aus und steigt in alle Äonen hinab, wird aber nicht in ein elendes Loos geführt, sondern an seiner Stelle wird die Gnade gefangen. Ja, Am. findet sogar Anklänge an das System von Simon Magus, in welchem die *ἐπίνοια* ebenso wie bei Menander eine grosse Rolle spielt.

Nach diesen Betrachtungen würde man den Codex Brucianus für basilidianischen Ursprungs halten, wenigstens die erste Abhandlung. Andere Ausdrücke weisen uns dagegen auf das valent. System, z. B. wird ein Äon von der Sophia-Ogdoas geschaffen, der alle Vollkommenheit des Pleroma besitzt. Dieser Äon ist die „gemeinsame Frucht des Pleroma oder Jesus“ [1], mithin kannte der

[1] Hipp. Phil. VI, II, 32 p. 287.

Autor der ersten Abhandlung das valent. System. Zwar trifft man in dieser nicht die ausdrückliche Erwähnung des Mythos von der Sophia, aber doch Anspielungen. Wenn der Autor von Bitten und Gebeten der παμμήτωρ spricht, so kann man in denselben leicht die der zweiten Sophia: Sophia-Achamoth, Sophia-Hebdomas erkennen. Dazu stimmt, dass diese zweite Sophia auch παμμήτωρ ist, welche die ganze Kreatur geschaffen, indem sie den Demiurgen glauben machte, dass er der Weltschöpfer sei. Ferner erinnern die Schmerzen und Freuden der Wesen, durch welche sie zur Existenz gelangen, an den Teil des valent. Systems, nach welchem alle Materie von den widersprechenden Leidenschaften der verlassenen Sophia ausgegangen ist. In unserer Abhandlung ist der vollkommene Mythus nicht auseinandergesetzt, er wird vielmehr vorausgesetzt. Der Autor der ersten Abhandlung kannte also Basilides, dessen Vorgänger und Valentin.

In der zweiten Abhandlung weist alles auf Valentin: die Weihescenen, die Erwähnung der Ogdoas, die Zahl der 60 Äonen, welche die vollständige Sammlung des oberen Pleroma einschliessen, die barbarischen Namen der Äonen, der Wächter und der Dynameis, welche den bei Epiphanius aufbewahrten entsprechen. Doch kann man den Einfluss des Basilides nicht ganz ableugnen, denn der Name „Archon" ist den ersten beiden Herren der Äonen gegeben; dazu die unendlichen Genealogien und fabelhaften Hierarchien, die man bei diesem findet, und die Erwähnung der Ogdoas und Hebdomas, obgleich diese Ausdrücke auch Valentin eigen sind.

Aus diesen Erörterungen gewinnt Am. folgendes Schlussresultat: Basilides kann nicht der Verfasser der Abhandlungen gewesen sein; Valentin hat vielleicht eine der beiden verfasst, u. z. unter der Annahme, dass sein System noch nicht vollständig ausgearbeitet war, als er diese Werke niederschrieb. „Ce qui est certain, c'est que le système de Valentin, tel qu'il se présente ici, est commencé, mais non pas achevé, surtout dans le premier traité." Wollte man diesen Schluss nicht zulassen, so doch den, dass der Verfasser zu einer Zeit geschrieben habe, in der die Systeme des Basilides und Valentin noch nicht ihre bekannte Gestalt angenommen hätten. Nichts erlaube uns in diesen beiden Abhandlungen eine spätere Entwicklung eines oder des andern Systems zu sehen; dies wäre für die Lösung eines Problems

sehr leicht. Demgemäss setzt Am. die Originalkomposition der beiden Abhandlungen zwischen 130 und 140 n. Chr. Zum Beweis für ein solches Alter macht er das seltene Citieren der Evangelien geltend, da nur die ersten Verse von dem Johannes Evangelium zur Rechtfertigung der Abstammung der Äonen angeführt werden. Dieselbe Ableitung findet er auch in den Excerpta Theodoti, ohne damit einen Schüler Valentin's als Autor des Werkes hinstellen zu wollen.

Hatten wir schon bei der Anordnung der Fragmente den Ansichten von Am. unsere Anerkennung versagen müsen, wie viel mehr noch bei diesem Teil der Untersuchungen! Abgesehen davon, dass eine andere Fragmentanordnung auch in den andern Fragen eine verschiedene Ansicht zur Folge haben muss, so wird man dennoch über die hier dokumentierte Methodik in ein nicht geringes Erstaunen versetzt; denn von einer wissenschaftlichen Untersuchung findet man keine Spur, vielmehr werden einzelne Stellen ohne Sinn und Verstand aus dem Zusammenhang gerissen und auf das Geratewohl mit sonstigen Nachrichten der Kirchenväter in Verbindung gesetzt; bei näherer Prüfung erkennt man aber nur Seifenblasen und Phantasiegebilde. Wie schon in seinem Essai sur le Gnosticisme, so hat auch hier Am. seine Kenntnis von der Geschichte und dem Wesen des Gnosticismus grösstenteils den Philosophumena entnommen, bei deren Benutzung gerade die grösste Vorsicht am Platze gewesen wäre [1]; aber auch abgesehen davon, vermissen wir überhaupt jedes tiefere Eindringen in die Quellenfragen und in die Geschichte des Gnosticismus. Am. scheint eine besondere Vorliebe für den ägyptischen Gnosticismus, den er in seinem Essai sehr eingehend darzustellen versucht hat, gefasst zu haben. Ich schliesse mich in dieser Hinsicht voll und ganz den Ausführungen von Harnack [2] an; denn auch ich muss meinerseits gestehen, dass der Zusammenhang des Gnosticismus mit der ägyptischen Religion und den ägyptischen

---

[1] Vergleiche darüber Salmon: The Cross-References in the Philosophumena. Hermathena 1885 und Stähelin: Die gnostischen Quellen des Hippolyt etc. in den Texten und Untersuch. VI, 3.

[2] Vergl. die Anzeige des Werkes in der Theol. Literztg. 1889 Nr. 9, S. 232f.

Mysterien keineswegs nachgewiesen und die Parallelen meistenteils an den Haaren herbeigezogen sind. Am. setzt gar nicht in Rechnung, dass die gnostischen Schriften und die religiösen Texte der Pharaonenzeit durch Jahrtausende von einander getrennt sind, dass wir von den letzten Stadien der ägyptischen Religion so gut wie gar nichts wissen[1]. Ebenso wenig haben uns die speciell für unser Werk beigebrachten Parallelen überzeugen können, ja sie entbehren sogar jeder thatsächlichen Grundlage. Die Widerlegung eines Punktes möchte schon genügen. Am. sieht in den Siegeln etc. hieroglyphische Zeichen, ja stellt die Behauptung auf, dass der Verfasser das ägyptische Zeichen Mu „Wasser" als *Βυθός* verstanden habe. Dies ist eitel Dunst, denn die Siegel haben mit Hieroglyphen nicht im Entferntesten irgend welche Ähnlichkeit; wie misslich die Sache steht, geht schon daraus hervor, dass Am. keinen Beweis dafür liefert. Noch viel weniger ist die zweite Behauptung richtig. Denn betrachtet man das Original genauer, so sind in dem Merkmal des Gottes der Wahrheit (P. 5) nicht drei Wellenlinien, sondern drei gerade Striche vorhanden; dieselben Striche kehren an einer andern Stelle (P. 6) wieder, wenn auch die Abschriften von Woide-Schwartze fälschlich ϵϩ geben. Zum Glück klärt uns diese Stelle über die Bedeutung der Zeichen in erwünschter Weise auf, wenn es heisst: „Diese drei Striche, welche also sind, sie sind die Stimmen, welche er von sich geben wird, wenn man ihm befiehlt, dass er den Vater preise, damit er selbst Emanationen hervorbringe und selbst emaniere". Das ist klar und bedarf keines weiteren Kommentars.

Wir unsererseits wollen den Versuch machen, auf einem anderen Wege zu möglichst sicheren Resultaten zu gelangen[2],

---

[1] Damit ist nun noch nicht gesagt, dass jede Einwirkung der ägyptischen religiösen Vorstellungen, wie sie in der Zeit des Gnosticismus ausgebildet waren, rundweg von der Hand abzuweisen seien, vielmehr bedarf diese Frage einer besonderen Untersuchung; nur dies will ich behaupten, dass man auf dem von Am. eingeschlagenen Wege zu keinem festen Resultate gelangen kann. Ich hege die Hoffnung, dass es mir späterhin vergönnt sein wird, diesen so interessanten Punkt in einem grösseren Zusammenhange zu behandeln.

[2] Vergl. meine Abhandlung: „Über die in koptischer Sprache

und zwar liegt es in unserer Absicht, zu diesem Zwecke zwei Namen, welche für das ganze System charakteristisch sind, nämlich Jaldabaoth und Barbelo, näher zu beleuchten und ihren Gebrauch bei den gnostischen Sekten nachzuweisen.

I. Die richtige Lesart des ersten Namens ist Jaldabaoth; die Erklärung desselben ist eine sehr verschiedene. Petavius leitet ihn von ילד אבא „matrix patrum ac propagatrix vis" ab, Bellermann (Gemmen der Alten III, 39) von ילדא בות „Sohn der Bytho (*υἱὸς τῆς Βυθῶ*)", Gieseler (Kirchengeschichte S. 189), Matter (hist. du Gnosticisme II, 198) von ילדא בהות „Sohn des Chaos", eine Erklärung, die heute wohl als die recipierte gelten kann; nur Harvey vermutet in seiner Ausgabe des Irenaeus I, p. 230, יה־אל־יאבהות.

Diese mythologische Figur tritt uns bei einer Reihe von gnostischen Sekten entgegen. Jaldabaoth ist gewöhnlich der Sohn der Sophia-Prunikos oder Barbelo und als solcher Inhaber des siebenten Himmels und Schöpfer der Welt.

1. Bei den Ophiten. Epiph. haer. 37,3. Theodor. fab. h, I. 14. Pseudo-Tertullian cap. 47. Philastrius cap. 1.
2. Bei den Nicolaiten. Epiph. h. 25, 2. 3. Philastr. c. 33.
3. Bei den sog. *Γνωστικοί*. Epiph. h. 26, 10 ff.
4. Bei den Severianern. Epiph. h. 45,1.
5. Bei den Barbelo-Gnostikern. Iren. I, 30,1 ff.
6. Bei den Naassenern nach Dunker und Schneidewin [1], welche *Ἠσαλδαῖος* in *Ἰαλδαβαώθ* geändert haben; ihnen haben sich Möller, Hefele u. A. angeschlossen, aber diese Emendation ist durchaus willkürlich, da an jener Stelle gar kein Verdacht einer Korruption vorliegt.

II. Die zweite Figur ist die Barbelo; die richtige Form des Namens lautet *Βαρβηλώ* (Iren. I, 29,1. Epiph. h. 25,2. Philastr. c. 33), daneben auch *Βαρβηλώθ* (Epiph. h. 21,2. Theod. I. 13). Auch dieser Name hat eine verschiedene Erklärung gefunden; nach Petavius „Syriaca vox esse videtur בר בעלא filius Bahalis id est Jovis"; Bellermann (Gemmen der Alt. I, 28) übersetzt ihn

---

erhaltenen gnostischen Originalwerke". Sitzungsber. der Königl. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin phil.-hist. Klasse XI, 1891 S. 215—219.

[1] Hippolyt Philosoph. V, 7 p. 104.

mit „Sohn des Herrn" und leitet ihn (ebend. III, 42) von ברת בעלו „Tochter des Herrn" ab, ebenso Matter; Harvey dagegen zu Iren. I. 29,1 (Ausg. I. Bd. S. 221) von dem syrischen בארבע אלוה d. h. *ἐν τετράδι θεός*; ihm hat sich Lipsius angeschlossen (Gnosticismus. Leipzig 1860 S. 115. und „Ophitische Systeme" Z. f. wiss. Theol. 1863 S. 445). Ich wage es nicht, mich an dieser Stelle für eine der gegebenen Erklärungen zu entscheiden. Die Barbelo führt auch den Namen Sophia-Prunikos und wird als die Mutter des Weltschöpfers Jaldabaoth oder des Judengottes Sabaoth bezeichnet; sie findet sich bei folgenden Sekten:

1. bei den Ophiten. Epiph. h. 37,3.
2. bei den Nicolaiten. Epiph. h. 25,2.
3. bei den sog. *Γνωστικοί*. Epiph. h. 26, 1.10.
4. bei den Simonianern. Epiph. h. 21, 2.
5. bei den Barbelo-Gnostikern. Iren. I,29, 1. 4. I, 30,3.

Wie bei Jaldabaoth, so treten auch kleine Differenzen in der Stellung dieser Äonenfigur hervor, aber soviel ist klar, dass beide Figuren nur in bestimmten Sekten vorkommen, und zwar stets bei denselben. Wenn wir Jaldabaoth bei den Simonianern nicht erwähnt fanden, so liegt dies nur an Epiphanius, der Simonianer und *Γνωστικοί* auf eigene Hand getrennt hat; ebenso ist auch mit Sicherheit auf die Existenz der Barbelo bei den Severianern zu schliessen, da Epiphanius nur ganz summarisch von ihnen handelt.

Betrachtet man nun diese Sekten genauer, so findet man, dass dieselben eine grosse Gruppe bilden und auf das Engste mit einander zusammenhängen, denn nach den eindringenden Untersuchungen von Lipsius und Harnack hat das älteste häresiologische Werk, das *σύνταγμα* Justin's, diese Häretiker in folgender Reihenfolge behandelt: 1. Nicolaiten, 2. Ophiten, 3. Kainiten, 4. Sethianer.

Man umfasst heute alle diese Sekten mit dem gemeinsamen Namen „Ophiten"[1]. Diese Bezeichnung ist durchaus unzutreffend, denn

---

[1] Über die Ophiten vergl. ausser der von Gruber „die Ophiten" (Würzb. Dissert. 1864 S. 5f.) angegebenen Literatur besonders Lipsius „Über die ophitischen Systeme" in d. Z. f. wiss. Theol. 1863 S. 410—457 und 1864 S. 37—57. — Giraud „Ophitae, dissertatio

sieht man genauer zu, so erkennt man, dass der Schlangenkult gar nicht die Bedeutung und Verbreitung bei den Gnostikern gehabt hat, wie man gewöhnlich annimmt; nur einem *ἀπόσπασμα* der Gruppe dürfte der Name *Ὀφιανοί*, *Ὀφῖται* zukommen. Ursprünglich scheint die Differenzierung nicht durchgeführt zu sein; Irenaeus hat für sie noch keine besonderen Namen, er sagt einfach: „Super hos autem ex his, qui praedicti sunt Simoniani, multitudo Gnosticorum Barbelo exsurrexit et velut a terra fungi manifestati sunt, quorum principales apud eos sententias enarramus“ [1]. Er kennt also nur Barbelo-Gnostiker resp. *Γνωστικοί*, die diesen Namen für sich in Anspruch nahmen und von den Simonianern ausgegangen sind. Infolge dessen wurden sie auch in den Pastoralbriefen und von den Kirchenvätern als *ψευδώνυμος γνῶσις* bezeichnet.

Die Figuren der Barbelo und des Jaldabaoth kehren nun in der Pistis Sophia und in den beiden Büchern Jeû wieder, freilich nicht in der Stellung wie bei den soeben genannten Sekten, auch nicht in derselben unter einander; denn nach der Pist. Soph. wohnt der schreckliche Jaldabaoth mit seinen 49 Dämonen in der Unterwelt, um die sündigen Seelen zu quälen (s. System), im ersten Buche Jeû befindet er sich als böser Archon im dritten Äon. Auch nimmt in letzterem die Barbelo einmal ihre Stellung im dreizehnten Äon ein, andererseits im zwölften (s. Syst.). Aber diese Differenzen kommen für unsere Untersuchungen gar nicht in Betracht.

Dadurch ist von vornherein das Präjudiz gegeben, dass die koptisch-gnostische Literatur der vorhin bezeichneten Gruppe zuzuweisen sei; zugleich fallen die Ansichten derjenigen Gelehrten, welche dieselbe als Produkt des ägyptischen Gnosticismus, vor allem der grossen Häresiarchen Valentin oder Basilides ansehen, als haltlos zu Boden, denn niemals kommen die Namen Jaldabaoth und Barbelo in ihren Systemen, soweit die Kirchenväter uns Kunde geben, vor. Gerade aber diese Behauptung scheint durch die Kirchenväter leicht widerlegt zu werden; führt doch Hiero-

---

de eorum origine, placitis et fatis“ Paris 1884 (mir unbekannt). — Hönig „Die Ophiten“ Berlin 1889.

[1] Iren. I, 29, 1.

nymus die Basilidianer an drei Stellen als Verehrer der Barbelo an, nämlich ep. 75 (XXII, col. 687 Migne): „Et quia haereseos semel fecimus mentionem, qua Lucinius noster dignae eloquentiae turba praedicari potest? qui spurcissima per Hispanias Basilidis haeresi saeviente et instar pestis et morbi totas intra Pyrenaeum et Oceanum vastante provincias fidei ecclesiasticae tenuit puritatem, nequaquam suscipiens Armagil, Barbelon, Abraxas, Balsamum et riduculum Leusiboram, caeteraque magis portenta quam nomina, quae ab imperitorum et mulierculartum animos concitandos quasi de Hebraicis fontibus hauriunt, barbaro simplices quosque terrentes sono", ferner Com. in Isai. l. 17, c. 64 (XXIV, col. 646 sq.): „Et per hanc occasionem multaque huiuscemodi Hispaniarum et maxime Lusitaniae deceptae sunt mulierculae oneratae peccatis .. ut Basilidis Balsami atque thesauri Barbelonis quoque Leusiborae ac reliquorum nominum portenta susciperent", zuletzt cont. Vigilant. 6 (XXIII, col. 360): „Nisi forte Balsamum mihi et Barbelum et Thesaurum Manichaei et ridiculum nomen Leusiborae proferas, et quia ad radices Pyrenaei habitas vicinusque es Iberiae, Basilidis antiquissimi haeretici et imperitae scientiae incredibilia portenta prosequeris et proponis, quod totius orbis auctoritate damnatur". Ohne an dieser Stelle untersuchen zu wollen, in welchem Verhältnis diese angeführten Namen zu der Ketzerei des Priscillian oder der Priscillianisten standen, — denn es ist sehr auffallend, dass Priscillian selbst diese Ansichten als ketzerisch verdammt, da er sagt: „Neque Armaziel neque Mariame neque Joel neque Balsamus neque Barbilon deus est, sed Christus Jesus"[1], — so erkennen wir, dass in Spanien am Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts gnostische Häretiker aufgetreten waren. Hieronymus bringt sie insbesondere mit Basilides in Verbindung, doch beruht dies auf einem Missverständnis, das wahrscheinlich durch den bekannten Namen Abraxas, den man im ausschliesslichen Gebrauche der Basilidianer wähnte, hervorgerufen ist; denn man könnte mit leichter Mühe nachweisen, dass derselbe Name auf gnostischen Gemmen und in den griechisch-demotisch-gnostischen Zauberpapyri häufig vorkommt,

[1] Priscilliani quae supersunt ed. Schepss Corp. eccl. Latin. Vol. XVIII, p. 29.

und zwar an Stellen, die mit jener Sekte absolut nichts zu thun haben. Dazu kommt, dass Priscillian von einem basilidianischen Charakter derselben durchaus nichts weiss. Gehen wir von seinen Angaben aus, so nennt er an zweiter Stelle Mariame; dieses Wort muss in Mariamne verbessert werden. Mariamne ist nämlich bei den sog. Ophiten wohl bekannt; bereits Celsus [1] kennt Häretiker, welche ihren Ursprung von Mariamne und Martha ableiteten, doch sind jene Sekten dem Origenes trotz eifrigen Nachforschens unbekannt geblieben. Wären sie Basilidianer gewesen, so wäre dies ihm nicht verborgen geblieben, wohl aber dann, wenn sie zu den syrischen Conventikeln gehörten, die ihr Leben mehr im Verborgenen fristeten. Die Bestätigung giebt uns Hippolyt, der uns berichtet, dass die Naassener ihre besonderen Geheimlehren einer gewissen Mariamne verdanken wollten, welcher Jacobus, der Bruder Jesu, sie anvertraut haben sollte [2]. Nach Hofstede de Groot [3] ist diese Mariamne unbekannt; doch ist dies nicht der Fall, denn Mariamne ist nichts anderes als Maria. Wir können daher nur zwischen Maria, der Mutter Jesu, und Maria Magdalena schwanken, denn welcher ganz unbekannten Maria hätte wohl Jacobus seine Geheimnisse mitteilen können? Beriefen sich nicht die Gnostiker auf die Begleiter des Herrn, die Apostel oder Apostelschüler, um ihre Traditionsglieder aufzuzeigen? Nun hatten wir oben gesehen, dass die Gnostiker nach Epiphanius *Μεγάλαι* und *Μικραὶ Ἐρωτήσεις Μαρίας* besassen; letztere hatten wir mit der Pistis Sophia in Verbindung gebracht, in welcher eine Maria oder Mariamne eine hervorragende Rolle spielte; diese aber war Maria Magdalena [4], mithin ist sie auch an den

---

[1] Orig. c. Cels. V, 62.

[2] Hippol. Philos. V, § 7 und X, § 9, ed. Miller p. 95 u. 314.

[3] Basilides als erster Zeuge für Alter u. Autor. neutest. Schriften 1868 p. 17. Schepss hält sie für eine Göttin.

[4] Auch in den gnostischen Akten des Philippus (Tischendorf Act. Apocr. XXXII) wird Maria als die Begleiterin des Apostels auf seinen Reisen angeführt. Wir erinnern daran, dass die „Gnostiker" ein Evangelium des Philippus besassen, und derselbe Philippus in der P. Sophia als derjenige auftrat, welcher die Reden und Thaten des Herrn niederschrieb.

übrigen Stellen gemeint. Wir stellen daher die Behauptung auf, dass Maria Magdalena bei den „Gnostikern" eine ganz besondere Stellung eingenommen hat, da sie als diejenige galt, welche am tiefsten in die Geheimnisse des Herrn eingedrungen war. An dritter Stelle folgt „Joel"; dieser Name konnte bisher nur bei den Manichäern belegt werden, denn nach Theodor. h. f. I, 26[1] war Joel eine männliche Jungfrau, auch „Lichttochter" genannt, welche der von den Dämonen gebildeten Eva Licht und Leben mitteilte. Danach müsste auch unsere Sekte Manichäer sein, zumal da Hieronymus von dem thesaurus Manichaei spricht und Manichäer zu jenen Zeiten in Spanien verbreitet waren; auch Priscillian kennt sie, doch hat schon Baur[2] bemerkt, dass diese Lehre, wie noch anderes, nicht recht in das Manichäische System passe, und mit Recht; denn dies sind Bestandteile, welche der Manichäismus bei seinem Vordringen nach Westen, als er mehr und mehr den Gnosticismus absorbierte, in sich aufgenommen hat. Nun finden wir in unserm zweiten gnostischen Originalwerk den Namen *ιουηλ* d. i. *'Ιωήλ* in der Verbindung mit der *παμμήτωρ* und ihrer Neunheit, nämlich in P. 8ᵃ: „Und danach die *παμμήτωρ*, in der sich die Neunheit manifestiert hat, deren Namen diese sind: die *πρωτία*, die *πανδία*, die *παγγενία*, *δοξοφανία*, *δοξογενία*, *δοξοκρατία*, *ἀρσενογενία*, *λωΐα*, *ἰουήλ*." Dieselben Namen kehren in P. 37ᵃf. wieder: „Und sie (sc. *παμμήτωρ*) gab ihm (sc. *προπάτωρ*) eine andere Kraft, welche den Funken von Anfang an an diesem einen Ort offenbart hat, diese, welche mit den heiligen und vollkommnen Namen genannt wird, nämlich die *πρωτία* d. h. die erste etc... sie wird auch *λωΐα* genannt, deren Interpretation „Gott mit uns" ist; sie wird nach *ἰουήλ* genannt, deren Interpretation „Gott bis in Ewigkeit" ist". Sollte uns nun der Nachweis gelingen, dass dieses Werk den Sethianern angehört, so sehen wird uns zu der Annahme gezwungen, dass die von Hieronymus und Priscillian genannten Häretiker nicht Basilidianer, sondern „Gnostiker" gewesen sind, mithin also auch die Barbelo nirgendswo anders, als wir oben bestimmt haben, verehrt ist.

---

[1] *τὴν δὲ ἀῤῥενικὴν παρθένον, ἣν τοῦ Φωτὸς ὀνομάζουσι θυγατέρα καὶ 'Ιωὴλ προσαγορεύουσιν, μεταδοῦναι, φασὶ, τῇ Εὔᾳ καὶ ζωῆς καὶ φωτός.*

[2] Das Manichäische Religionssystem p. 151.

Nach dieser langen Digression wollen wird den Faden unserer Untersuchung wieder aufnehmen. Wir bleiben also dabei, dass die Pistis Sophia, da in ihr die Barbelo und der Jaldabaoth vorkommt, in irgend einer Beziehung zu den „Gnostikern" steht. Aber mit diesen allgemeinen Angaben ist noch nicht viel gewonnen; vielmehr wird es unsere vornehmste Aufgabe sein, genauer die Sekte, den Ort und die Zeit der Entstehung der koptisch-gnostischen Werke nachzuweisen. Zu diesem Zwecke gehen wir am besten von der Pistis Sophia aus.

Wir hatten schon in der Einleitung bemerkt, dass bis heute noch keine Übereinstimmung unter den Gelehrten inbetreff der in Frage stehenden Punkte herrscht. Neben Koestlin [1] und Lipsius [2] hat jüngst Harnack [3] diese Fragen eingehend beleuchtet; derselbe ist wie Koestlin [4] und Lipsius zu dem Resultat gekommen, dass die Pistis Sophia in Ägypten geschrieben sei [5]. Darauf weisen der Gebrauch des ägyptischen Kalenders, die fünf pseudosalomonischen Oden, die eigentümlichen barbarischen Namen [6] und die Bekämpfung einer gnostischen Sekte, welche obscönen Riten fröhnte und von Epiphanius in Ägypten angetroffen wurde [7]. Daraus dürfe nun keineswegs geschlossen werden, dass wir ägyptischen Gnosticismus vor uns hätten, vielmehr stelle die P. S. syrischen Gnosticismus auf ägyptischem Boden dar. Über den ersten Punkt kann kein Streit obwalten, denn da die P. S. aus dem griechischen Originale ins Koptische übertragen ist, so muss die betreffende Sekte in Ägypten zahlreiche Anhänger gefunden haben. Viel grössere Angriffe möchte die zweite These erfahren;

---

[1] Theol. Jahrb. herausg. v. Baur u. Zeller 1854 S. 184ff.

[2] Dictionary of Christ. Biogr. von Smith u. Wace Vol. IV, p. 411—415.

[3] „Über das gnostische Buch Pistis Sophia" Texte u. Untersuch. Bd. VII, 2 S. 94ff.

[4] S. o. S. 188.

[5] S. o. S. 101ff.

[6] Ebend. S. 89f.

[7] Ich möchte noch auf die ägyptische Göttin Bubastis P. S. p. 371 und auf die Vorstellung eines Sonnenschiffes P. S. p. 359 aufmerksam machen.

doch lehrt m. E. ein aufmerksames Studium des Gnosticismus, dass derselbe seine Urheimat in Syrien-Samarien gehabt hat und in den sog. ophitischen Sekten in die Erscheinung getreten ist, und dass dieselben erst später auch ihren Einzug in Ägypten gehalten und auf die Ausgestaltung der dortigen gnostischen Ideen einen namhaften Einfluss ausgeübt haben[1].

Chronologische Angaben fehlen durchaus in der P. Sophia; nur im vierten Buche finden wir eine heftige Polemik gegen eine andere gnostische Sekte (P. S. p. 386 f.), von der Thomas berichtet, dass ihre Anhänger den Samen der Männer und das Menstruationsblut der Frauen in einem linsenartigen Brei verzehren und behaupten, an Esau und Jacob zu glauben.

Welches ist nun diese Sekte, und wo finden wir dieselbe? An diesem Punkte fliessen unsere Quellen in reichlichem Masse; denn Epiphanius behandelt diese Obscönitäten in haer. 26[2] mit fast unerträglicher Breite und schreibt sie den λεγόμενοι Γνωστικοί zu. Es erwächst uns daher die Aufgabe, seine Berichte etwas genauer zu prüfen, und zwar halten wir es für methodisch am zweckmässigsten, von den angeführten Büchern auszugehen.

In cap. 1 macht Epiph. ihnen den Vorwurf, βιβλίους πλάττειν, und giebt zum Beleg dafür ein Buch mit dem Titel *Νωρίας*, der angeblichen Frau des Noah, an, dessen Inhalt folgender gewesen sei: *Εἶτα τὴν αἰτίαν ὑποτίθενται οὗτοι οἱ τὰ τοῦ Φιλιστίωνος ἡμῖν αὖθις προσφερόμενοι, ὅτι πολλάκις βουλομένη μετὰ τοῦ Νῶε ἐν τῇ κιβωτῷ γενέσθαι οὐ συνεχωρεῖτο, τοῦ ἄρχοντος, φασί, τοῦ τὸν κόσμον κτίσαντος βουλομένου αὐτὴν ἀπολέσαι σὺν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἐν τῷ κατακλυσμῷ. Αὐτὴν δέ φασιν ἐπικαθιζάνειν ἐν τῇ λάρνακι καὶ ἐμπιπρᾶν αὐτὴν*

---

[1] Vergl. Lipsius „Gnosticismus“ Artik. bei Ersch u. Gruber S. 274, ders. „ophitische Systeme“ Z. f. wissensch. Theol. 1863 S. 417, 3. — Hilgenfeld „Der Gnosticismus und die Philosophumena“ Z. f. wissensch. Theol. 1862 S. 400 ff. — Harnack „Zur Quellenkritik des Epiph.“ S. 29 gegenüber Möller „Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes“ Halle 1860 und Baxmann in d. deutsch. Zeitschr. f. christl. Wissenschaft u. christl. Leben 1861 S. 214 ff.

[2] Vergl. Lipsius „Zur Quellenkrit. d. Epiph.“ S. 102 ff.

οὐχ ἅπαξ, οὐδὲ δὶς, ἀλλὰ πολλάκις καὶ πρῶτον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον. Ὅθεν δὴ εἰς ἔτη πολλὰ ἐλήλακεν ἡ τῆς αὐτοῦ τοῦ Νῶε λάρνακος κατασκευὴ διὰ τὸ πολλάκις αὐτὴν ὑπ' αὐτῆς ἐμπεπρῆσθαι. Ἦν γὰρ, φασὶν, ὁ Νῶε πειθόμενος τῷ ἄρχοντι, ἡ δὲ Νωρία ἀπεκάλυψε τὰς ἄνω δυνάμεις ... καὶ ὑπέφαινεν ὅτι δεῖ τὰ συληθέντα ἀπὸ τῆς ἄνωθεν μητρὸς διὰ τοῦ ἄρχοντος τοῦ τὸν κόσμον πεποιηκότος καὶ τῶν ἄλλων τῶν σὺν αὐτῷ θεῶν τε καὶ ἀγγέλων καὶ δαιμόνων συλλέγειν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς σώμασι δυνάμεως διὰ τῆς ἀποῤῥοίας ἀῤῥένων τε καὶ θηλειῶν.

In diesem Buche giebt sich mit grosser Deutlichkeit die Lehre der *Γνωστικοί* zu erkennen: Der Gegensatz des Weltschöpfers oder Archonten und der *ἄνω δύναμις* und die Obscönitäten auf Grund der Lehre von dem *συλλέγειν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς σώμασι δυνάμεως* durch männlichen Samen und weibliches Menstrualblut. Sehr beachtenswert ist auch die Stellung von Noah, denn er erscheint hier als ein Diener und Verehrer des bösen Weltschöpfers; daraus geht mit Evidenz hervor, dass dieser Weltschöpfer oder Archon kein anderer als der Judengott Sabaoth ist. — Das Buch deutet auf syrische Gnostiker; Epiphanius versucht das Wort *Νωρία* von dem syr. *νουρά* „ignis“ abzuleiten doch hängt es ohne Zweifel mit dem hebr. נערה „Mädchen“ zusammen, wie das folgende *Βαρθενώς* beweist.

Daneben besassen sie ein *εὐαγγέλιον τελειώσεως* und ein *εὐαγγέλιον Εὔας*, die ebenfalls voll von Schweinereien waren[1]; aus dem letzteren führt Epiph. ein wörtliches Citat an[2], ebenso aus einem unbetitelten Apokryphon[3]. Sehr ausführlich behandelt er in cap. 8 die Literatur: *Καὶ τὰ μὲν βιβλία αὐτῶν πολλά. Ἐρωτήσεις γάρ τινας Μαρίας ἐκτίθενται· ἄλλοι δὲ εἰς τὸν προειρημένον Ἰαλδαβαὼθ, εἰς ὄνομα δὲ τοῦ Σὴθ πολλὰ βιβλία ὑποτίθενται. Ἀποκαλύψεις δὲ τοῦ Ἀδὰμ ἄλλας λέγουσιν· εὐαγγέλια δὲ ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν συγγράψασθαι τετολμήκασιν· αὐτόν τε τὸν σωτῆρα ἡμῶν καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν οὐκ αἰσχύνονται λέγειν, ὅτι αὐτὸς ἀπεκάλυψε τὴν αἰσχρουργίαν*

---

[1] Epiph. h. 26, 2.
[2] Ebend. cap. 3.
[3] Ebend. cap. 5.

ταύτην. Darauf lässt Epiph. eine Stelle aus den sog. *Μεγάλαι Ἐρωτήσεις Μαρίας* folgen und erwähnt dabei auch die *Μικραὶ Ἐρωτήσεις Μαρίας;* ferner heisst es in cap. 12: *Ἄλλα δὲ μυρία παρ᾽ αὐτοῖς πεπλασμένα γραφεῖα τετόλμηται. Γένναν μὲν γὰρ Μαρίας βιβλίον τί φασιν εἶναι, ἐν ᾧ δεινά τε καὶ ὀλέθρια ὑποβάλλοντές τινα ἐκεῖσε λέγουσιν,* aus welcher Schrift eine apokryphe Legende über Zacharias erzählt wird[1]. Zuletzt wird noch in cap. 13 gesagt: *Προσφέρουσι δὲ εἰς ὄνομα Φιλίππου τοῦ ἁγίου μαθητοῦ εὐαγγέλιον πεπλασμένον,* daraus auch ein Citat.

Es würde zu weit führen, wollte ich die erzählten Schweinereien auftischen, die Lektüre des Epiph. wird den Leser darüber aufklären; daher möchte ich nur einige Punkte hervorheben.

Die sog. *Φιβιωνῖται*[2] haben 365 Archonten, je einen in den 365 Himmeln[3]; unter diesen ragen folgende am meisten hervor: Im ersten Himmel befindet sich Jao, im zweiten Saclas, im dritten Seth, im vierten David[4] (*τέταρτον γὰρ ὑποτίθενται οὐρανὸν καὶ τρίτον*), im fünften Eloaeus (*ὁ καὶ Ἀδωναῖος*), im sechsten Jaldabaoth, nach andern Elilaeus, im siebenten Jaldabaoth oder nach andern Sabaoth[5], im achten Barbelo[6], der *πατὴρ τῶν ὅλων*[7], *κύριος ὁ αὐτὸς αὐτοπάτωρ* und *χριστὸς αὐτολόχευτος.* Dieser Christus ist herabgekommen und hat die *γνῶσις* gebracht; er wird auch Jesus genannt, ist aber nicht von Maria geboren, sondern hat sich nur gezeigt und kein Fleisch angenommen[8]; also strenger Doketismus.

Interessant ist die Figur des Jaldabaoth und Sabaoth, da

---

[1] Auch hier muss ich darauf aufmerksam machen, dass Sabaoth als ein *ἄνθρωπος ὄνου μορφὴν ἔχων* aufgefasst ist.

[2] Die von Epiph. gegebenen Nachrichten beziehen sich meistenteils auf diese.

[3] Ebend. cap. 9.

[4] Einige codd. *Δάδην* od. *Δάθην*, der cod. Venet. bietet richtig *Δαυίδην*; *Δάδην* ist nur eine handschriftliche Abbreviatur.

[5] Vergl. zu diesen Archontennamen Iren. I, 30, 5. 11. — Orig. contra Celsum VI, 31. 32.

[6] Nach Epiph. h. 26, 10 *μήτηρ τῶν ζώντων* genannt.

[7] Vergl. ebend. cap. 4 *πατὴρ τῶν ὅλων.*

[8] Ebend. cap. 15.

ihre Stellung innerhalb der Partei eine schwankende ist. Die Phibioniten stellen Sabaoth an die Spitze der Archontenwelt; sie haben eine libertinistisch-antijüdische Richtung, denn bei ihnen ist der Judengott der verfluchte Gott, der Schöpfer der Himmel und Engel. Sie geben ihm die Gestalt eines Esels (andere die eines Schweines) und legen ihm Weibshaare bei; die geretteten Seelen treten auf sein Haupt[1]; daher dürfen wir annehmen, dass das oben erwähnte Buch *Γέννα Μαρίας* aus ihrem Kreise stammt; auch sonst lästern sie den Judengott und leugnen das Gesetz und die Propheten[2]. Der Archon, welcher diese Welt inne hat, ist drachenförmig, verschluckt die nicht in der *γνῶσις* befindlichen Seelen und stösst sie vermittelst seines Schwanzes in den Kosmos zurück und zwar in Schweine und andere Tiere[3]. Das Fleisch geht unter, nur die Seele wird gerettet werden[4], eine *κρίσις* und *ἀνάστασις* wird nicht stattfinden. Auch verehren sie einen Propheten namens Barcabbas[5], dessen Namen Epiphan. von dem syr. *καββᾶ* „*πορνεία*" ableitet, in hebräischer Sprache bedeute derselbe *φονοκτονία* oder *τετάρτη μοῖρα τοῦ μέτρου.* Ohne diesen Etymologien beistimmen zu können, wird es über jeden Zweifel erhaben sein, dass diese Sekte syrischen Ursprungs ist; schon ihre ganze Literatur weist auf jüdischen Einfluss.

Epiphanius legt dieser Sekte eine Reihe von Namen bei. Die Mitglieder werden von einigen *Βορβοριανοί*[6], von anderen *Κοδδιανοί* genannt; Epiphanius leitet letzteren Namen vom syr.

---

[1] Ebend. cap. 10. Wie oben, so wird auch hier der Judengott als der eselsköpfige angesehen; dies erinnert nur zu deutlich an den bekannten Vorwurf der Heiden gegenüber den Christen, dass sie Eselsanbeter seien. Vergl. darüber das berühmte Spottkrucifix auf dem Palatin, X. Kraus „Das Sp. vom Palatin und ein neu entdecktes Graffito". Freib. i. Br. 1872.

[2] Ebend. cap. 11. 15.

[3] Ebend. cap. 10.

[4] Ebend. cap. 9.

[5] Ebend. cap. 2.

[6] Diese Benennung ist von der *βορβορώδης κακόνοια* gekommen, eine Verdrehung des urspr. Namens *Βαρβηλῖται* h. 26, 3. cf. Clem. Al. Strom. II, 20, 118. Epiph. h. 25, 2. 6. h. 26, 16.

κοδδά „παροψίς“ oder „τρυβλίον“ ab, und zwar sei ihnen dieser Name von den συμμέτοικοι gegeben, da sie weder Brot noch Speise mit ihnen gemeinsam essen wollten. Dass unter diesen συμμέτοικοι Syrer zu verstehen sind, geht mit Evidenz aus der folgenden Bemerkung hervor: οἱ αὐτοὶ δὲ ἐν Αἰγύπτῳ Στρατιωτικοὶ[1] καλοῦνται καὶ Φιβιωνῖται[2], τινὲς δὲ αὐτοὺς Ζακχαίους καλοῦσιν, ἄλλοι δὲ Βαρβηλίτας[3]. Wir schliessen daraus, dass sich ein Abzweig dieser Sekte in Ägypten niedergelassen hat und von den dortigen Bewohnern mit den verschiedensten Namen belegt worden ist. Sie selbst bezeichnen sich als die Γνωστικοὶ κατ᾿ ἐξοχήν. Epiphanius leitet ihre Herkunft von den Nicolaiten ab[4], ebenso in haer. 26, 1: οἱ τούτῳ τῷ Νικολάῳ συνεζευγμένοι und cap. 3: οἱ ἀμφὶ τὴν Γνῶσιν συνεζευγμένοι τῇ τοῦ Νικολάου αἱρέσει. Dies dürfen wir nicht chronologisch auffassen, als wenn diese Gnostiker erst später als die Nicolaiten entstanden seien, vielmehr sind auch letztere, wie Irenaeus III, 11, 1 berichtet, eine vulsio eius quae falso cognominatur scientia, d. h. ein ἀπόσπασμα τῆς ψευδωνύμου γνώσεως[5]. Überhaupt hat Epiph.

---

[1] Vergl. Epiph. h. 26, 4.

[2] Theodor. I, 13 nennt sie fälschlich Φημιονῖται. Vergl. Epiph. h. 25, 2. h. 26, 9.

[3] Epiph. h. 26, 7; in h. 25, 2 nennt er sie noch οἱ τοῦ Ἐπιφανοῦς καλούμενοι und Λευϊτικοί; der erste Name ist von Epiphanes, dem Sohne des Carpocrates, der zweite von einer gewissen Gruppe innerhalb der Sekte abgeleitet. Vergl. h. 26, 13 οἱ Λευῖται παρ᾿ αὐτοῖς καλούμενοι, welche Päderastie treiben und deshalb πρόκριτοι καὶ ἐπαινετοί sind. — Theod. I, 13 nennt die Βαρβηλῖται „Βαρβηλιῶται“.

[4] Epiph. h. 25, 2.

[5] Ganz falsch ist die Angabe von Theodoret I. 13: Ἐκ τῶν Βαλεντίνου σπερμάτων τὸ τῶν Βαρβηλιωτῶν ἤγουν Βορβοριανῶν ἢ Νaασινῶν ἢ Στρατιωτικῶν ἢ Φημιονιτῶν καλουμένων ἐβλάστανε μῦσος. Ebenso mechanisch ist die Betrachtungsweise von Epiph. h. 27, 1: Ἐκ πάντων γὰρ τούτων Σίμωνός τε καὶ Μενάνδρου, Σατορνίλου τε καὶ Βασιλείδου καὶ Νικολάου καὶ αὐτοῦ τοῦ Καρποκρᾶ, ἔτι δὲ ἐκ προφάσεως Οὐαλεντίνου ἡ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως ἐφύη αἵρεσις, ἥτις Γνωστικοὺς τοὺς αὐτῆς ὠνόμασεν, ἀφ᾿ ἧς οἱ Γνωστικοὶ ἤδη μοι δεδήλωνται, κατεγνωστικοὶ ὄντες τὸν τρόπον.

die Nicolaiten und „Gnostiker" noch nicht getrennt gefunden, vielmehr nach Lipsius' richtiger Bemerkung den Abschnitt h. 26 auf eigene Hand ziemlich willkürlich von h. 25 abgetrennt. Dies zeigt deutlich die Lehre der Nicolaiten.

Auch sie verehren die Barbelo [1], welche im achten Himmel wohnt und vom Vater [2] emaniert ist; nach einigen ist sie die Mutter des Jaldabaoth, nach andern die des Sabaoth [3]; auf die erstere Gruppe kommt Epiph. in cap. 3 zu sprechen. Jaldabaoth soll viele Geheimnisse geoffenbart haben, daher sie viele Bücher auf seinen Namen besitzen [4]. Sie rufen die Archonten mit barbarischen Namen an und lassen in jedem Himmel *ἐξουσίαι* wohnen, die der Menschenseele feindlich gesinnt sind; dies sind ohne Zweifel die 365 Himmel und Archonten der Phibioniten [5]. Auf Jaldabaoth bezieht sich auch die Bemerkung: *Τὸν δὲ υἱὸν ταύτης κεκρατηκέναι τοῦ ἑβδόμου οὐρανοῦ ἐν θράσει τινὶ καὶ ἐν τυραννίδι. Λέγει δὲ τοῖς ὑποκάτω ὅτι „Ἐγώ εἰμι, φησὶν, ὁ πρῶτος καὶ ὁ μετὰ ταῦτα καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστιν ἕτερος θεός." Τὴν δὲ Βαρβηλὼ ἀκηκοέναι τὸν λόγον τοῦτον καὶ κλαῦσαι* [6]. — Die ethischen Grundsätze und die Feier der Mysterien sind ganz dieselben wie bei den *Γνωστικοί*, man vergleiche nur cap. 2: *Ταύτην* (sc. *Βαρβηλώ*) *δὲ ἀεὶ φαίνεσθαι τοῖς ἄρχουσιν ἐν εὐμορφίᾳ τινὶ καὶ ἀποσυλᾶν τὸ ἐξ αὐτῶν σπέρμα δι' ἡδονῆς καὶ ἐκχύσεως, ἵνα δῆθεν τὴν αὐτῆς δύναμιν τὴν εἰς διαφόρους σπαρεῖσαν αὖθις πάλιν ἀνακομίζῃ. Καὶ οὕτως ἐκ τοιαύτης ὑποθέσεως τὸ τῆς αὐτοῦ αἰσχρολογίας μυστήριον τῷ κόσμῳ ὑπεισήνεγκε.* Ebenso cap. 3: *Προύνικόν τε ἄλλοι τιμῶντές τινα, ὡς καὶ οὗτοι, μυθωδῶς πάλιν εἰς ταύτην τὴν ὑπόνοιαν τῆς αἰσχρουργίας τὰ ἑαυτῶν πάθη ἐπιτελοῦντές φασι. Τῆς Προυνίκου τὴν δύναμιν συλλέγομεν ἀπὸ τῶν σωμάτων διά τε τῶν ῥευστῶν· φημὶ δὲ γονῆς καὶ καταμηνίων, περὶ ὧν ὀλίγῳ ὕστερον, ὅταν περὶ αὐτῶν μονομερῶς λέγειν ἐπιβαλλώμεθα, κατὰ*

---

[1] Von andern auch *Προύνεικος* genannt, cap. 2.

[2] Dies ist der *πατὴρ τῶν ὅλων* Epiph. h. 25, 4. 9.

[3] Ebend. h. 25, 2, auch h. 26, 10 dieselbe Scheidung.

[4] Vergl. h. 26, 8. *ἄλλοι δὲ εἰς τὸν προειρημένον Ἰαλδαβαώθ.*

[5] Ebend. h. 26, 9.

[6] Ebend. h. 25, 2. Ausführlicher bei Iren. I, 29, 4 u. 30, 4ff.

λεπτότητα ὑφηγήσομαι. Der letzte Zusatz weist deutlich auf haer. 26[1].

Den Anlass zu dieser Trennung der einen Sekte in zwei Gruppen haben ohne Zweifel die zahlreichen neuen Forschungen gegeben, welche Epiph. angestellt hat; er selbst giebt uns h. 26,17 darüber ausführliche Kunde:

Ταύτῃ γὰρ τῇ αἱρέσει, ἐπιπόθητοι, καὶ αὐτὸς περιέτυχον. Ἐκ στόματος δὲ τῶν ταύτῃ ἐπιχειρούντων φύσει αὐτὰ αὐτοπροσώπως ἐνηχήθην. Γυναῖκες δὲ οὕτω ἠπατημέναι οὐ μόνον τὴν λαλιὰν ταύτην ἡμῖν προέτειναν καὶ τὰ τοιαῦτα ἡμῖν ἀπεκάλυψαν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν Αἰγυπτίαν ἐκείνην τὴν τοῦ ἀρχιμαγείρου τὴν ὀλετήριον καὶ μοχθηρὰν καὶ αὗται ἀθυρογλώττῳ τόλμῃ κατασπάσαι ἡμᾶς ἐν τῇ νέᾳ ἡμῶν ἡλικίᾳ ὀρεχθεῖσαι ἐπεχείρουν. Ἀλλὰ ὁ τότε συμπαραστὰς τῷ ἁγίῳ Ἰωσὴφ καὶ ἡμῖν παρέστη· καὶ τὸν ἐκεῖνον ἐκεῖ ῥυσάμενον ἐπικεκλημένοι οἱ ἀνάξιοι καὶ ἀνίκανοι, ἐλεηθέντες καὶ ἀποδράντες τὰς ὀλετηρίους αὐτῶν χεῖρας, θεῷ τῷ παναγίῳ ὕμνον ᾄσαντες ἠδυνήθημεν καὶ αὐτοὶ λέγειν τὸ Exod. XV, 1. *Οὐ γὰρ ὁμοίᾳ δυνάμει τῆς ἐκείνου δικαιοσύνης, ἀλλὰ στεναγμῷ τῷ πρὸς τῷ θεῷ ἐλεηθέντες ἐσώθημεν. Ὀνειδιζόμενος γὰρ ὑπ' αὐτῶν τῶν ὀλετηρίων γυναικῶν κατεγελώμην ἐγώ, ὡς ὑπέφαινον αἱ τοιαῦτα ἀλλήλαις ἐπισκώπτουσαι δῆθεν· ὅτι οὐκ ἠδυνήθημεν σῶσαι τὸν νεανίσκον, ἀλλὰ ἀφήκαμεν αὐτὸν ἐν χερσὶ τοῦ ἄρχοντος ἀπόλλυσθαι. Ἐπειδήπερ ἥτις αὐτῶν εὐμορφοτέρα εἴη, δέλεαρ ὥσπερ ἑαυτὴν προτίθησιν, ὥστε δι' αὐτῆς τοὺς ἠπατημένους ἀντὶ τοῦ ἀπολλύειν σώζειν ἐπιφημίζειν. Καὶ ὄνειδος λοιπὸν τῶν ἀμόρφων γίνεται παρὰ τῶν εὐμορφοτέρων· ὅτι Ἐγώ, φησί, σκεῦός εἰμι ἐκλογῆς δυναμένη σώζειν τοὺς ἀπατωμένους, σὺ δὲ οὐκ ἴσχυσας. Ἦσαν μὲν οὖν αἱ τὸν ἀγώγιμον μῦθον τοῦτον ὑφηγούμεναι τῇ μορφῇ τῆς αὐτῶν πτώσεως εὐπροσωπόταται· τῷ δὲ νῷ τῆς αὐτῶν μοχθηρίας τὴν πᾶσαν τοῦ διαβόλου ἀμορφίαν κεκτημέναι. Ἀλλὰ ὁ ἐλεήμων θεὸς τῆς μοχθηρίας αὐτῶν ἡμᾶς ἐῤῥύσατο, ὥστε μετὰ τὸ ἀναγνῶναι ἡμᾶς αὐτῶν τὰς βίβλους καὶ ἐπιστῆσαι τὸν νοῦν τῇ ἀληθείᾳ καὶ μὴ συναπαχθῆναι, ἀποδρᾶσαι τε καὶ μὴ*

---

[1] Einem besonderen Zweige gehören die haer. 25, 4 geschilderten Gnostiker an, von denen Iren. I, 30 und Theod. h. I, 14 ausführlicher handeln.

λεασθῆναι, τὸ τηνικαῦτα ἐσπουδάσαμεν καὶ τοῖς ἐπισκόποις ις ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ αὐτοὺς ὑποδεῖξαι καὶ τὰ ὀνόματα ἐν τῇ κλησίᾳ κεκρυμμένα φωράσαι καὶ τοὺς αὐτοὺς ἀπελαθῆναι ς πόλεως, ὀνόματα περί που ὀγδοήκοντα, καὶ τὴν πόλιν τῆς τῶν ζιζανιώδους ὕλης καὶ ἀκανθώδους καθαρθῆναι.

Ich habe diese Stelle zum Abdruck gebracht, weil sie, ob- ɔhl eine der wichtigsten Stücke im ganzen Werke des Epipha- us, leider noch nicht in erwünschter Weise ausgebeutet wor- n ist. Jetzt wird uns mit einem Schlage klar, aus welcher ıelle seine detaillierten Angaben über die Sekte geflossen sind; selbst hat mit ihr in näherer Berührung gestanden, aus dem unde der Eingeweihten hat er die Lehren und Verrichtungen r gottesdienstlichen Handlungen vernommen, ja sogar ihre annigfaltigen Schriften gelesen.

Wo ist er nun mit diesen Gnostikern in Berührung getreten? es geschah in Ägypten [1]; hier waren dieselben zu seinen Zeiten hr blühend [2], daher seine Nachrichten den Stempel der Glaub- ïrdigkeit an sich tragen mussten. Aber obwohl Epiph. seine ıellen in cap. 18 genau angiebt [3], so sind doch seine Angaben hr häufig in Zweifel gezogen worden, unter anderen auch von

---

[1] Passend vergleicht sich Epiph. mit Joseph.

[2] h. 26, 14: *Καὶ εἰ μὲν παρεληλύθει ἡ τοιαύτη αἵρεσις καὶ οὐκέτι ἐν τῷ βίῳ, ἀγαθὸν ἦν ταύτην θάψαι καὶ μήτε ὅλως περὶ αὐτῆς εῖν· ἐπειδὴ δὲ καὶ ἔστι καὶ πράττεται, προετράπημεν δὲ ὑπὸ τῆς ῶν τιμιότητος περὶ πάντων εἰπεῖν.*

[3] *Μνημονεύσας δέ τις τῆς ἄνω ἡμῶν ὑποσχέσεως τάχα καὶ ἐπαινέ- εν, ὡς ἡμῶν προαγγειλάντων, ὅτι τισὶν αὐτῶν παρετύχομεν, τινὰ δὲ ι συγγραμμάτων ἐγνώκαμεν, τινὰ δὲ δι' ἐνηχήσεών τε καὶ μαρτυρίων οπίστων ἀνδρῶν δυναμένων ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν ὑποδεικνύναι· ὡς καὶ αὖθα φιλαλήθως οὐχ ὑπερβεβήκαμεν τὸν τόπον, ἀλλὰ ἐδείξαμεν, ὡς ι ἐστὶν αὕτη τῶν ἡμῖν περιτυχουσῶν αἱρέσεων. Καὶ σαφῶς περὶ ύτης ἠδυνήθημεν λέγειν, ἐξ ὧν, μὴ γένοιτο, οὐ πράξαντες, ἀλλὰ ιαθηκότες ἀκριβῶς παρὰ τῶν ἡμᾶς εἰς τοῦτο πειθόντων καὶ μὴ ισχυσάντων, ἀλλὰ τὴν ἑαυτῶν ἐλπίδα τῆς εἰς ἡμᾶς ἀπωλείας απο- ιάντων καὶ μὴ ἐπιτυχόντων τοῦ σκοποῦ τῆς εἰς τὴν τάλαιναν ἡμῶν χὴν ἐπιχειρουμένης ὑπ' αὐτῶν τε καὶ τοῦ ἐν αὐτοῖς διαβόλου σκευῆς.*

Jacobi[1]: „Seine Beschreibung trifft daher grossenteils spätere Entwicklungsformen und Zustände. Sie werden durch eine sittliche Versunkenheit bezeichnet, so schmutzig, dass man trotz Epiphanius' Versicherungen sie kaum für möglich halten möchte. Wie auf der einen Seite die Gnosis den kirchlichen Entwicklungen nicht mehr gewachsen war, die Mischungen christlicher und heidnischer Elemente daher sich lösten und teils kirchlichere, teils ganz heidnisch geartete Gedankensysteme sich formten, so bewies andererseits der sittliche Verfall vieler, selbst ursprünglich edlerer Parteien, dass ihre Zeit vorüber war". Viel entschiedener und zugleich ungünstiger urteilt Lipsius[2]: „Bei den nahen Berührungen dieser Mittheilungen mit anderweiten und sicher bezeugten Nachrichten sind dieselben nicht ohne historischen Wert, wenn man gleich dem tugendhaften Kirchenvater nicht alle jene Schutzgeschichten glauben darf, welche er ganz in der Weise gewisser Verfasser unzüchtiger Romane unter tausend Entschuldigungen zwar und mit gewaltigen Zornreden über diesen Abgrund des Verderbens, in welchen der böse Feind diejenigen, welche ihm folgen, gelockt habe, dennoch mit lüsterner Phantasie bis ins ekelhafteste Detail hinein den frommen Mönchen Akakios und Paulos zum Besten giebt."

Mag auch Epiph. sehr häufig grosse Leichtgläubigkeit an den Tag gelegt und in ganz unkritischer Weise die ihm zukommenden Nachrichten für bare Münze gehalten haben, so ist doch so viel über allen Zweifel erhaben, dass er stets bona fide gehandelt hat; denn er ist eine grundehrliche, aber geistig etwas beschränkte Natur. Auch in unserm Falle müssen wir die Wahrheit der Angaben in allen Punkten aufrechterhalten; nicht die lüsterne Phantasie, sondern tiefe sittliche Entrüstung über eine kaum glaubliche Verworfenheit führt hier die Feder. Wahrlich, Epiph. hätte allen Grund gehabt, diese Episode seines Lebens mit dem Mantel der Liebe zuzudecken, da sie gerade keinen Glorienschein auf seinen damaligen sittlichen Zustand wirft. Derselbe hatte sich ungefähr als 20jähriger Jüngling (circ. 330—340) nach Ägypten begeben, um dort, da er selbst asketischen Grund-

[1] Art. Gnosis in Herzog's Real-Encykl. 2. Aufl. V, S. 246.
[2] Zur Quellenkritik d. Epiph. S. 108f.

sätzen huldigte, das beschauliche Leben der Mönche kennen zu lernen. Über die Dauer dieses Aufenthaltes, über die Örtlichkeiten und über seine Erlebnisse geben uns seine Schriften gar keine Auskunft; nur so viel erkennt man, dass die eigentlich beabsichtigten Studien sehr geringe Früchte getragen haben. Dagegen lehrt uns unsere Stelle, dass er in Ägypten mit einer abscheulichen gnostischen Sekte in nähere Berührung trat, ja dass er in Gefahr stand, selbst derselben anheimzufallen; denn einzelne Männer weihten ihn in die Geheimlehren ein, üppige Weiber suchten ihn zur Unzucht zu verführen, trugen mit gemeiner Lästerzunge die grössten Obscönitäten vor und gaben ihm zum Selbstudium einige Bücher ihrer Sekte. Eine Zeit lang liess sich der unerfahrene Jüngling bethören; endlich gingen ihm die Augen durch die Lektüre auf, er erkannte, vor welchem Abgrund er stand, und wurde von den Weibern unter Hohn und Spott entlassen. In dem ersten Glaubenseifer begab er sich zu den in jenen Orten sesshaften Bischöfen und liess auf Grund seiner Anzeige gegen 80 Anhänger der Sekte, die der Kirche angehörten, aus der *πόλις* vertreiben; so vertraut war er also schon in diesem Kreise, dass er, der Fremdling, die Namen der einzelnen Personen angeben konnte; das lässt tief blicken. Die Episode wird sich, wie Harnack [1] mit Recht vermutet hat, in Alexandrien und Umgegend zugetragen haben, denn unter *ἡ πόλις* verstand man in der damaligen Zeit allgemein die bedeutendste Stadt in Ägypten d. h. Alexandrien. Damit ist nun nicht gesagt, dass diese Sekte nur in Alexandrien festen Fuss gefasst hatte; denn wie in Syrien [2], so wird sie auch in ganz Ägypten einen grossen Anhang gewonnen haben; darauf weisen schon die ihnen in verschiedenen Gegenden beigelegten Namen. Zugleich wirft diese Nachricht ein trübes Licht auf die kirchlichen Zustände in Ägypten. Wie gering muss die sittliche Kontrolle über die Gemeindemitglieder

---

[1] Unters. üb. d. gnost. Buch P. Sophia S. 112.

[2] Unzweifelhaft hat die Sekte ihren Ursprung in Syrien gehabt; der ganze orgiastische Kult mit seinen Obscönitäten erinnert nur zu sehr an die berühmten Schilderungen von Herodot über den phönikischen Astarte-Kult. Dies ist von grosser Bedeutung für unsere Kenntnis der gnostischen Gemeindebildungen.

gewesen sein, die ihre Aufmerksamkeit nicht einmal auf so abscheuliche Rotten zu lenken vermochte! Ganz im Geheimen konnten sie doch unmöglich ihre Versammlungen abhalten, wie hätte wohl sonst Epiph. ihre Bekanntschaft machen können! Sehr wichtig aber für die Geschichte des Gnosticismus ist es, dass die gnostischen Konventikel um 340 n. Chr. noch keineswegs aus der Grosskirche ausgemerzt waren, ja gerade unter ihrem Schutze um so ungestörter ihr Unwesen treiben konnten.

Auch für die patristische Literatur ist die von Epiph. geschilderte Episode seines Lebens nicht ohne Bedeutung geblieben, denn sie hat den Grund zu dem grossen häresiologischen Werke gelegt. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn Epiph. nach überstandener Gefahr sich um die Gnostiker und deren Lehren weiter bekümmerte. Jetzt begann er in Ägypten seine genauen Forschungen über die verschiedenen Sekten, studierte die früheren Werke der Ketzerbestreiter, ebenso sehr die gnostischen Originalwerke, deren er habhaft werden konnte, und zog Erkundigungen bei den Eingeborenen ein. Auf diese Weise hat uns Epiphanius eine Reihe von Notizen aufbewahrt, die sich bei andern Schriftstellern nicht finden und trotz ihres späteren Alters sehr beachtenswert sind. Z. B. heisst es von Valentin[1]: *Τὴν μὲν οὖν αὐτοῦ πατρίδα, ἢ πόθεν οὗτος γεγένηται, οἱ πολλοὶ ἀγνοοῦσιν. Οὐ γάρ τινι τῶν συγγραφέων μεμέληται τούτου δεῖξαι τὸν τόπον. Εἰς ἡμᾶς δὲ ὡς ἐνηχήσει τις ἐλήλυθε φήμη· διὸ οὐ παρελευσόμεθα καὶ τὸν τόπον τούτου μὴ ὑποδεικνύντες, ἐν ἀμφιλέκτῳ μὲν ἤδη τὰ ἀληθῆ λέγειν, ὅμως τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν φάσιν οὐ σιωπήσομεν. Ἔφασαν γάρ αὐτόν τινες γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην τῆς Αἰγύπτου παραλιώτην, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πεπαιδεῦσθαι τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν.* Ferner in cap. 7: *Ἐποιήσατο δὲ οὗτος τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Αἰγύπτῳ, ὅθεν δὴ καὶ ὡς λείψανα ἐχίδνης ὀστέων ἔτι ἐν Αἰγύπτῳ περιλείπεται τούτου ἡ σπορὰ ἔν τε τῷ Ἀθριβίτῃ καὶ Προσωπίτῃ καὶ Ἀρσενοΐτῃ καὶ Θηβαΐδῃ καὶ τοῖς κάτω μέρεσι τῆς παραλίας καὶ Ἀλεξανδρειοπολίτῃ.* Von Basilides berichtet er in haer. 24, 1: *Βασιλείδης μὲν οὖν, καθὰ ἄνω προδεδήλωται, ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρᾳ στειλάμενος τὴν πορείαν ἐκεῖσε τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο· εἶτα ἔρχεται εἰς τὰ μέρη τοῦ Προσωπίτου καὶ Ἀθριβίτου,*

[1] Epiph. h. 31, 2.

οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν Σαΐτην καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ Ἀλεξανδρειοπολίτην χῶρον ἤτοι νομόν[1]. Zum Beweis seiner Kenntnisse fügt Epiph. überflüssig hinzu: *Νομὸν γὰρ οἱ Αἰγύπτιοί φασι τὴν ἑκάστης πόλεως περιοικίδα ἤτοι περίχωρον.* Andere Nachrichten über ägyptische Gnostiker werden uns noch später begegnen.

Kehren wir nun nach dieser langen Digression zu unserer Pistis Sophia zurück, so ergiebt sich ganz deutlich die Verwandtschaft der hier bekämpften Sekte mit der bei Epiphanius geschilderten. Nur ein Zug will nicht stimmen, dass sie nämlich dort behaupten, an Esau und Jacob[2] zu glauben, während dies von den „Gnostikern" nirgends berichtet wird. Nun wissen wir aber von den sog. Kainiten, dass sie neben Kain auch Esau, Korah und die Sodomiten verehrt haben[3]; wir gehen also nicht fehl, die bestrittene Sekte als eine Spielart der „Gnostiker" und Kainiten zu betrachten, da die letzteren, wie eine nähere Prüfung zeigt, ebenfalls zu der Gruppe der *Γνωστικοί* gehören.

Den Kainiten ist die Lehre von dem Antagonismus zweier Principien, der *ἰσχυροτέρα* und der *ἀσθενεστέρα δύναμις*, eigentümlich, und in diesem Sinne schreiben sie auf Grundlage eines extremsten Antijudaismus den Gegnern des verfluchten Judengottes z. B. Kain, Korah und seinen Genossen, den Sodomiten, Esau und dem Verräter Judas eine höhere Gnosis zu. Auch ihre sittlichen Grundsätze offenbaren denselben Libertinismus wie die der Nicolaiten und „Gnostiker": *καὶ μὴ δύνασθαί φασι σωθήσεσθαί τινα, ἐὰν μὴ διὰ πάντων χωρήσωσιν, ὡς καὶ ὁ Καρποκράτης*

[1] Zu beachten ist, dass Epiph. fast ganz dieselben Wirkungskreise für Valentin und Basilides angiebt; hängt dies etwa mit seiner Bekanntschaft dieser Gegenden zusammen?

[2] Die Anführung von Jacob ist unbedingt falsch, denn Jacob ist ein Mann Gottes. Diese Gnostiker drehen die alttest. Geschichte um; für sie sind die von dem Judengott verstossenen Männer die Vertreter des höheren pneumatischen Samens.

[3] Über die Kainiten vergl. Iren. I, 31, 1. 2. Clem. Alex. Strom. VII, 17, 108. Theod. h. f. I, 15. Philastr. cap. 2. u. 34. Pseudo-Tertullian cap. 47. Origenes contra Celsum III, 13. Epiph. h. 38. Hippolyt Philos. VIII, p. 276. cf. Lipsius: Zur Quellenkr. S. 181 ff.

λέγει[1]. — Ἕκαστος γὰρ αὐτῶν δῆθεν διὰ τὴν πρόφασιν ταύτην ἄρρητα ποιῶν καὶ αἰσχρουργίας ἐπιτελῶν ἁμαρτήματά τε ὅσα ἐστὶ πράττων, ἐπικαλεῖται ἑκάστου ἀγγέλου ὄνομα, τῶν τε ὄντων ἀγγέλων καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς πλαστῶς λεγομένων· καὶ ἑκάστου τούτων προσάπτει τι ἔργον ἀθέμιτον τῶν ἐπὶ γῆς ἁμαρτημάτων, τὴν πρᾶξιν τὴν ἰδίαν εἰς ὄνομα οὗ βούλεται ἀγγέλου ἀναφέρων. Καὶ ὅταν ταῦτα πράττωσιν, οὕτω λέγουσιν· Ὁ δεῖνα ἄγγελε, καταχρῶμαί σου τὸ ἔργον· ἡ δεῖνα ἐξουσία, πράττω σου τὴν πρᾶξιν. Καὶ τοῦτο γνῶσις τελεία παρ' αὐτοῖς ἐστι λεγόμενον[2]. Welch' grosse Übereinstimmung zeigt dies mit h. 26, 9: Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν Φιβιωνῖται καλούμενοι ἀναφέρουσι τὰς αἰσχρὰς αὐτῶν θυσίας τῆς πορνείας τὰς ὑφ' ἡμῶν ἐνταῦθα προειρημένας ὀνόμασι τριακοσίοις ἑξήκοντα πέντε, οἷς αὐτοὶ ἔπλασαν ἀρχόντων δῆθεν, ἐμπαίζοντες τοῖς γυναικαρίοις καὶ λέγοντες· Μίγηθι μετ' ἐμοῦ, ἵνα σε ἀνενέγκω πρὸς τὸν ἄρχοντα. Καθ' ἑκάστην δὲ μίξιν ὀνομάζουσιν ἑνὸς ὄνομά τινος βάρβαρον τῶν παρ' αὐτοῖς πεπλανημένων καὶ δῆθεν εὔχονται λέγοντες· Προσφέρομέν σοι τῷ δεῖνι, ἵνα προσενέγκῃς τῷ δεῖνι. Τῇ δὲ ἄλλῃ πάλιν μίξει ἄλλῳ ὑποτίθενται ὡσαύτως προσφέρειν, ἵνα καὶ αὐτὸς τῷ ἄλλῳ[3]. Einen noch stärkeren Beweis für die Zusammengehörigkeit beider Sekten liefert die beiderseitige Benutzung eines kleinen apokryphen Werkes, des sog. ἀναβατικὸν Παύλου[4], in welchem sie als Grundlage das bekannte Wort des Apostels Paulus 2. Corinth. 12, 4 benutzten, und welches nach Epiph. Angaben voll von Obscönitäten war. Daneben besitzen die Kainiten noch ein Evangelium Judas und viele Schriften gegen die Hystera[5], den Schöpfer der Welt, und ein unbenanntes

[1] Epiph. h. 38, 1.

[2] Ebend. cap. 2.

[3] Iren. kennt zwar die scheusslichen Riten der Kainiten, doch wagt er sie nicht vorzutragen: Et hoc esse scientiam perfectam, sine timore in tales abire operationes, quas ne nominare quidem fas est (I, 31. 2). Diese Unsittlichkeiten sind also nicht so jungen Datums, wie Jacobi oben anzunehmen schien, vielmehr waren sie in den ältesten syrischen Sekten herrschend, die sie noch vor Basilides' und Valentin's Auftreten in Ägypten einschleppten.

[4] Epiph. h. 38, 2.

[5] Epiph. hat die Notiz h. 38, 1: καὶ ἄλλα τινα συγγράμματα ἀδεσίως

Buch: ἤδη δὲ διῆλθεν εἰς ἡμᾶς καὶ βιβλίον, ἐν ᾧ ἐπλάσαντο ῥήματά τινα ἀνομίας πλήρη; aus letzterem führt Epiph. eine Stelle an. Wenn er nun aber in cap. 2 behauptet, dass sie τὰς προφάσεις δῆθεν ἀπὸ τῶν προειρημένων μητέρων καὶ πατέρων αἱρέσεων, φημὶ δὲ Γνωστικῶν καὶ Νικολάου καὶ τῶν σὺν αὐτοῖς Οὐαλεντίνου τε καὶ Καρποκράτους, ἐσχήκασιν, so ist dies durchaus zu verwerfen; denn die Kainiten haben mit Valentin und Carpocrates nichts zu schaffen, ebenso wenig sind sie aus den andern genannten Sekten entstanden, sondern ein Reis desselben Baumes. Lipsius hat ganz richtig bemerkt, dass diese Notiz Iren. I, 31, 3[1] entnommen und den Worten die dem Iren. ganz fremde Wendung gegeben sei, dass die Kainiten ihre unsittlichen Grundsätze von den aufgezählten Häretikern als von ihren Stammeltern entlehnt hätten[2]. Bei Iren. hat der Satz Sinn; will er doch am Ende seines Buches seinen Lesern gegenüber sich gleichsam entschuldigen, dass er auch andere Sekten als die Valentinianer, wie er beabsichtigt, in den Kreis der Darstellung gezogen hat. An dieser Stelle hat er ausschliesslich unsere Gruppe der „Gnostiker" im Auge, da diese in der That die Vorläufer des Valentin und seiner Schule waren.

Dieselbe sittliche Entrüstung über die Verworfenheit der Sekte, wie sie Epiph. zur Schau trägt, herrscht auch in dem

---

πλάττονται κατὰ τῆς Ὑστέρας dem Iren. (I, 31, 2) entnommen: Jam autem et collegi eorum conscriptiones, in quibus dissolvere opera Hysterae adhortantur.

[1] A talibus matribus et patribus et proavis eos, qui a Valentino sint, sicut ipsae sententiae et regulae ostendunt eos, necessarium fuit manifeste arguere.

[2] Es wäre der Vollständigkeit wegen eine Behandlung der Ὀφῖται im engeren Sinne notwendig, da auch diese den Jaldabaoth und die Προύνεικος in ihren Systemen besitzen. Die Verwandtschaft mit den oben geschilderten Gnostikern liegt auf der Hand, nur dass sie einen eigentümlichen Schlangenkult eingeführt haben. Doch kommen sie für die koptisch-gnostische Literatur gar nicht in Betracht, da in dieser keine Spur einer Schlangenverehrung aufzufinden ist. Im Übrigen vergl. Iren. h. 1, 30. Pseudo-Tertul. cap. 47. Philastr. cap. 1 Epiph. h. 37. Orig. c. Cels. VI, 28ff. und Lipsius: Zur Quellenkrit. S. 173ff.

Kreise der Gnostiker der P. Sophia; ja so weit geht ihr Abscheu, dass sie Jesum, den barmherzigen und gnädigen Erlöser, über die von Thomas berichteten Abscheulichkeiten in so hohem Masse aufgebracht sein lassen, dass er in jener Stunde dem Kosmos zürnte und in die Worte ausbrach: „Wahrlich, ich sage, diese Sünde ist grösser denn alle Sünden und Missethaten; solche Menschen werden sofort zu der äussersten Finsternis gebracht und nicht zum zweiten Male in die Sphäre zurückgeschickt, sondern aufgezehrt und in der äussersten Finsternis zu Grunde gerichtet, an einem Ort, wo keine Gnade noch Licht herrscht, sondern Weinen und Zähneklappern; und alle Seelen, welche zu der äussersten Finsternis gebracht werden, kehren nicht zum zweiten Male zurück, sondern vergehen und werden aufgelöst". Wahrlich, der edle Epiph. muss in eine saubere Gesellschaft geraten sein, wenn die gnostischen Brüder über jene ein solches Verdammungsurteil aussprechen konnten. Jetzt wird uns mit einem Schlage klar, auf welche Menschen die Bemerkung in der P. S. p. 322, dass die Lästerer, die in Irrlehren Befangenen, die Irrlehrer, die Päderasten, die befleckten und gottlosen Menschen sofort nach dem Tode in die äusserste Finsternis gelangen werden, abzielt, nämlich auf die *Γνωστικοί*. Man lese nur Epiph. h. 26, 13: *οἱ δὲ Λευῖται παρ' αὐτοῖς καλούμενοι οὐ μίσγονται γυναιξὶν, ἀλλὰ ἀλλήλοις μίσγονται. Καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ προκριτέοι παρ' αὐτοῖς δῆθεν καὶ ἐπαινετοί. Καταγελῶσι δὲ λοιπὸν τῶν τὴν πολιτείαν ἀσκούντων καὶ ἁγνείαν καὶ παρθενίαν, ὡς εἰς μάτην τὸν κάματον ἀναδεδεγμένων.*

Es ist nun mehr als ein Zufall, dass auch im zweiten Buche Jeû auf dieselbe gnostische Sekte Bezug genommen wird — ein deutlicher Beweis dafür, dass die beiden Bücher Jeû wie die P. Sophia einundderselben gnostischen Sekte entstammen. Auf P. 55 sagt nämlich Jesus bei den Ermahnungen an seine Jünger, die ihnen mitgeteilten Mysterien keinem Menschen zu verraten, folgendes: Verratet sie keinem Weibe oder irgend einem Menschen, der in irgend einem Glauben an diese 72 Archonten steht, oder die ihnen dienen[1], noch verratet sie denen, welche der

[1] Gegen welche gnostische Sekte diese Bemerkung gerichtet ist, weiss ich nicht zu sagen, da in keinem Systeme 72 Archonten vorkommen. Oder sind damit gar keine Gnostiker (Äg. od. Jud.) bezeichnet?

achten Dynamis des grossen Archonten dienen, d. h. denen, welche das Blut von der Menstruation ihrer Unreinigkeit (ἀκαθαρσία)[1] und den Samen der Männer verzehren, indem sie sagen: „Wir besitzen die wahre Erkenntnis und beten zum wahren Gott". Ihr Gott aber ist schlecht. Höret nun jetzt, und ich werde euch seine Stellung verkündigen. Er ist die dritte Dynamis des grossen Archonten, dies ist sein Name „Taricheas", Sohn des Sabaoth Adamas, der Feind des Himmelreiches; und sein Gesicht ist das eines Schweines, seine Zähne stehen ausserhalb seines Mundes und ein anderes Löwengesicht befindet sich rückwärts". Es ist unverkennbar, das wir in diesen Zeilen die Schilderung der im vierten Buche der P. S. gezeichneten Sekte vor uns haben, denn hier wie dort wird der Genuss des Menstruationsblutes und des Samens erwähnt. Es wäre nun ein Irrtum, zu glauben, dass die folgende Beschreibung des „schlechten Gottes" sich wirklich auf den von jenen angebeteten beziehe; denn es kann m. E. keinem Zweifel unterliegen, dass auch diese Gnostiker unter dem wahren Gott nur den ἀγαθὸς θεός im Gegensatz zum Weltschöpfer, dessen Werke sie durch ihre Unsittlichkeiten aufzuheben vermeinten, verstanden haben; mithin sehe ich in der Charakterisierung nur eine Verhöhnung des vermeintlichen Gottes. Dieser soll die dritte Dynamis des grossen Archonten sein, während vorher behauptet wird, dass dieselben Gnostiker der achten Dynamis des grossen Archonten dienen; das ist ein offenbarer Widerspruch. Der Name dieser Dynamis ist Taricheas[2], Sohn des Sabaoth Adamas. Hier erkennen wir deutlich, dass der Verfasser ihren Gott nur verhöhnen will, denn Sabaoth Adamas[3] ist der böse Gott, der verfluchte Judengott, der Demiurg; darum er als „Feind des Himmelreiches" bezeichnet wird. Doch könnte man letzteres auch auf Taricheas beziehen, ebenso auch die folgende Bemerkung, dass er vorn ein Schweinsgesicht, rückwärts ein Löwengesicht besitze, während aus seinem Munde Zähne (Eberzähne) hervorstehen. Dies erinnert an eine Stelle bei Epiph.

[1] Denselben Ausdruck ἀκαθαρσία gebraucht Epiph. h. 26. 3. 4. 5.

[2] Ein Archon dieses Namens ist mir unbekannt; ebenso wenig vermag ich die Etymologie desselben anzugeben; vielleicht könnte man an das griech. Verbum ταριχεύειν „einpöckeln, einbalsamieren" denken.

[3] Siehe System d. P. S.

h. 26, 10: *Φασὶ δὲ τὸν Σαβαὼθ οἱ μὲν ὄνου μορφὴν ἔχειν, οἱ δὲ χοίρου.* Taricheas als Sohn des Sabaoth hat natürlich die Gestalt seines Vaters. Zugleich erkennt man ein Doppeltes: einmal das hohe Alter der Bücher Jeû im Verhältnis zu der P. Sophia, denn diese hätte niemals ihren Antijudaismus so stark zum Ausdruck bringen können, andererseits die nahe Verwandtschaft der *Γνωστικοί* mit den Verfassern der gnostischen Originalwerke.

In heftiger Opposition gegen den sittlichen Indifferentismus ihrer Brüder betonen die Verfasser der P. S. und der beiden Bücher Jeû die *ἁγνεία* und *ἐγκράτεια*; ihr höchstes Lebensideal ist die *ἀποταγὴ τοῦ κόσμου*, das reine apostolische Leben [1]. Ihre Polemik wäre aber ganz unbegreiflich, wenn die vorher geschilderten Sekten nicht in ihrer Nähe gelebt, viele Anhänger gewonnen und das Sittlichkeitsbewusstsein jener auf das Tiefste verletzt hätten. Daher werden wir nicht fehl gehen, die Verfasser der gnostischen Originalwerke in Ägypten zu suchen, zumal da ja schon andere Gründe auf dieses Land verwiesen. Gab es nun innerhalb der sog. ophitischen Gruppe solche Sekten, die ein enkratitisches Lebensideal als Lebensnorm hinstellten und in Ägypten heimisch waren? In der That findet man innerhalb derselben Gruppe drei Sekten dieser Richtung: die Severianer, Archontiker und Sethianer.

Schon der Name Severianer charakterisiert die Tendenz der Sekte zur Genüge. Dieselben werden von den übrigen Häresiologen nicht genannt; nur Epiph. h. 45 führt sie auf, und ihn schreibt Theodoret h. f. I, 21 in bekannter Weise aus [2]. Daraus

---

[1] Vergl. ob. die Darstellung ihrer Ethik.

[2] Auch Euseb. h. e. IV, 29 spricht von ihnen und setzt sie mit Tatian und den Enkratiten in Verbindung: *Σμικρῷ δὲ ὕστερον Σεουῆρός τις τοὔνομα κρατύνας τὴν προδεδηλωμένην αἵρεσιν αἴτιος τοῖς ἐξ αὐτῆς ὡρμημένοις τῆς ἀπ᾽ αὐτοῦ παρηγμένης Σεουηριανῶν προσηγορίας γέγονε· χρῶνται μὲν οὖν οὗτοι νόμῳ καὶ προφήταις καὶ εὐαγγελίοις, ἰδίως ἑρμηνεύοντες τῶν ἱερῶν τὰ νοήματα γραφῶν· βλασφημοῦντες δὲ Παῦλον τὸν ἀπόστολον ἀθετοῦσιν αὐτοῦ τὰς ἐπιστολὰς, μηδὲ τὰς Πράξεις τῶν ἀποστόλων καταδεχόμενοι.* Welchen Quellen Euseb. seine Nachrichten entnommen hat, bleibt unentschieden; nach Harnack's

geht hervor, dass ersterer diese Sekte selbständig in den Rahmen seines grossen Werkes eingefügt hat; und seine einleitenden Worte bestätigen unsere Annahme vollkommen: *Τούτοις* (sc. *Ἀπελλῃανοῖς*) *καθεξῆς ἕπεται* (sc. *Σευῆρος*) *ἤτοι σύγχρονος ἤτοι παρὰ τὸν χρόνον· οὐκ ἔχω γὰρ περὶ τοῦ χρόνου αὐτῶν ἀσφαλῶς λέγειν, πλὴν σύνεγγυς ἀλλήλων ἦσαν.* Dass Epiph. seine chronologischen Angaben rein aus der Luft gegriffen hat, liegt auf der Hand; auch verrät er seine unkritische Methode dadurch, dass er, statt die Sekte da einzureihen, wohin sie gehört, sie ohne jeglichen Grund mit Apelles in Verbindung bringt, wie Eusebius dieselbe mit Tatian und den Enkratiten. Der einzige Grund für sein Verfahren kann nur der sein, dass er in dem Glauben befangen ist, alle enkratitischen Richtungen müssten von Tatian oder Apelles ihren Ausgangspunkt genommen haben, eine Annahme, die ganz ungerechtfertigt ist.

---

mündlicher Mitteilung ist eine verlorene Schrift des Origenes die Quelle; Epiph. Notizen sind selbständig. Es kann sogar die Frage aufgeworfen werden, ob beide Schriftsteller einunddieselbe Sekte ins Auge gefasst haben. Sollte aber, wie wir annehmen, die P. S. ein Produkt der Severianer sein, so schiene für die Identität der Umstand zu sprechen, dass zwar in der P. S. *νόμος, προφῆται* und *εὐαγγέλια* benutzt, aber allegorisch gedeutet werden, d. h. *ἰδίως ἑρμηνεύοντες τῶν ἱερῶν τὰ νοήματα γραφῶν* (vergl. Harnack: Untersuch. über das gnost. Buch P. S. S. 2—58). Dass die Severianer den Apostel Paulus verworfen haben sollen, ist sehr merkwürdig, da gerade die Gnostiker diesen Apostel für ihre Lehren ausgebeutet haben. Doch kennt bereits Origenes contra Cels. V, 65 enkratitische Häretiker, welche Paulus verworfen haben sollen: *εἰσὶ γάρ τινες αἱρέσεις τὰς Παύλου ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου μὴ προσιέμενοι, ὥσπερ Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι καὶ οἱ καλούμενοι Ἐγκρατηταί.* Auch in der P. S. wird ein Wort Pauli nur einmal citiert (Roem. 13, 7 p. 294) und P. als unser Bruder bezeichnet; doch muss man bedenken, dass die P. S. jungen Datums ist. Eine Benutzung der Acta findet sich nirgends; dies will aber nichts bedeuten, da wir überhaupt keine Spur ihres Gebrauches bei den Gnostikern finden. Bei alledem ist die Identificierung der Severianer des Euseb. mit denen des Epiph. von nicht unerheblichen Schwierigkeiten gedrückt.

Die Nachrichten, welche Epiph. über die Severianer giebt, beruhen ausschliesslich auf mündlicher Tradition, sagt er doch ὡς δὲ τὰ εἰς ἡμᾶς ἐλθόντα διηγήσομαι[1] und ὡς ἀκηκόαμεν[2]. Aber seine Gewährsmänner konnten ihm nur geringes Material an die Hand geben, darum behandelt er diese Häresie ganz kurz und sagt am Schluss: Συντόμως δὲ κέχρημαι τῇ αἱρέσει διὰ τὸ ἤδη ἐξεικπεῖν, ὅτι εὐάλωτος ὑπάρχουσα οὐ πολλῆς δεῖται ἐργασίας πρὸς σύστασιν τῆς κατ' αὐτῆς ἀληθείας· μάλιστα δὲ ὅτι τάχα οἶμαι καὶ μηκέτι ἐκ ταύτης ὑπάρχειν τινὰς ἀλλ' εἰ ἄρα σπανίως ἐν ἀνωτάτω μέρεσιν. Diese Notiz ist für uns von höchstem Interesse; denn einmal lehrt sie uns, dass die Sekte zu Epiph. Zeiten nur geringe Spuren ihrer früheren Existenz hinterlassen hat, andererseits — und darauf hat man bisher gar nicht geachtet — dass sie nur noch ἐν ἀνωτάτω μέρεσιν ihr Leben fristet. Was haben wir unter diesem Ausdruck zu verstehen? M. E. kann die Deutung nur die sein, dass Epiph. das Gebiet von Oberägypten im Auge hat oder, genauer ausgedrückt, die Thebais, da er nicht ἄνω, sondern ἀνωτάτω sagt. Dass aber nur von Aegypten die Rede ist, kann man einer andern Stelle entnehmen, wo ausdrücklich dieses Land erwähnt wird, nämlich der oben citierten Stelle aus h. 31, 7, denn hier wird der nördlichste Teil des Delta im Gegensatz zu den ἀνωτάτω μέρη als die κάτω μέρη τῆς παραλίας bezeichnet. Auch für die Profangeschichte bietet die angeregte Stelle ein nicht unerhebliches Interesse, denn sie macht es zur vollen Gewissheit, dass Epiph. während seines Aufenthaltes in Ägypten die berühmten Klöster der Thebais niemals in Augenschein genommen hat. — Doch zurück zu unsern Gnostikern. Die letzten Trümmer hielten sich zu jenen Zeiten nur noch in Oberägypten auf; freilich waren ursprünglich auch diese Gnostiker durch ganz Ägypten verbreitet gewesen, doch war ihnen der Besitzstand durch die libertinistischen Sekten entzogen worden, ein Umstand, der auf die heftige Polemik ein neues Licht wirft.

Epiphanius und Eusebius bezeichnen einen gewissen Σευῆρος als den Stifter der Sekte; ob aber jemals ein Mann dieses

[1] Epiph. h. 45, 1.
[2] Ebend. cap. 2.

Namens aufgetreten ist, möchte ich mit Lipsius[1] für zweifelhaft erachten: „Auf die Existenz eines Sektenstifters Severus ist trotz der Behauptungen beider Berichterstatter nicht mit Zuversicht zu rechnen, vielmehr wird dieser Name ursprünglich appellative Bedeutung haben, und nichts als die asketische Strenge bezeichnen". Wie dem auch sein mag, so viel wenigstens ist sicher, dass die Lehre einen ganz „ophitischen" Charakter an sich trägt.

Die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* haben die irdische Welt geschaffen, während sich in dem höchsten unnennbaren Himmel und Äon der gute Gott befindet. Der Teufel ist der Sohn des grossen Archonten d. h. des Jaldabaoth oder des Sabaoth[2]. Von dem Teufel ist der *ὄφις* gezeugt, der von der *ἄνω δύναμις*[3] zur Erde hinabgeworfen wurde, daselbst die Gestalt einer Schlange angenommen und sich mit der Erde wie mit einem Weibe vermischt hat; aus dem *σπέρμα* ist dann der Weinstock entsprossen. Infolge dessen enthalten sich die Severianer jeglichen Weingenusses, zumal da der Wein nach ihrer Ansicht die Ursache aller Laster ist[4]. Nach ihnen ist das Weib ein Werk des Satans, wie auch die „Gnostiker" sagen[5], daher auch diejenigen, welche sich verheiraten, das Werk des Satans erfüllen. Die eine Hälfte am Menschen gehört Gott, die andere dem Teufel, und zwar ist der

---

[1] Zur Quellenkr. S. 216.

[2] Epiph. h. 45, 1: *τὸν δὲ διάβολον υἱὸν εἶναι φάσκει τοῦ μεγάλου ἄρχοντος τῆς τῶν ἐξουσιῶν τάξεως, ᾧ ὄνομα τίθεται πὴ μὲν Ἰαλδαβαὼθ πὴ δὲ Σαβαώθ.* Zu beachten ist auch hier die Spaltung in Bezug auf den siebenten Archonten wie bei den Nicolaiten und „Gnostikern". Sabaoth oder Jaldabaoth wird *ὁ μέγας ἄρχων* genannt, der Teufel soll sein Sohn sein. Wurde nicht auch im zweiten Buche Jeû Sabaoth Adamas der grosse Archon genannt und Taricheas als sein Sohn bezeichnet? Taricheas ist mithin der Name des Teufels.

[3] Diese *ἄνω δύναμις* kann nur die Barbelo sein.

[4] *Τὸν δὲ οἶνον ἐκ τῆς ὑποθέσεως ταύτης ὄντα τὸν νοῦν θολοῦν τῆς ἀνθρωπότητος. Καὶ πὴ μὲν εἰς θέλξιν ἀφροδισίων ἄγειν, πὴ δὲ εἰς οἶστρον ἐγείρειν, ἢ δ' αὖ πάλιν ὀργὴν ἐμποιεῖν διὰ τὸ κεπφοῦσθαι τὸ σῶμα ἐκ τῆς ἀπὸ τοῦ οἴνου δυνάμεως καὶ τοῦ ἰοῦ τοῦ προειρημένου δράκοντος.*

[5] Diese Bemerkung ist wohl zu beachten.

oberhalb des Nabels befindliche Teil die *πλάσις* der *δύναμις* Gottes, der untere Teil dagegen die der *πονηρὰ ἐξουσία*. Von den bei ihnen gebrauchten Schriften hat Epiph. gar keine Kunde, er sagt ganz unbestimmt: *κέχρηνται δὲ οἱ τοιοῦτοι καὶ ἀποκρύφοις τισὶν, ὡς ἀκηκόαμεν, ἀλλὰ καὶ ἐν μέρει ταῖς ῥηταῖς βίβλοις, λεξιθηρῶντες ἐκεῖνα μόνα, ἅτινα κατὰ τὸν νοῦν αὐτῶν παραπλέκοντες ἑτέρως μεταχειρίζονται.* „Diese *ἀπόκρυφα*", sagt Lipsius mit Recht, „waren vermuthlich keine andern, als die in den Händen der verwandten Parteien befindlichen, deren Epiphanios selbst des Öfteren gedenkt: er meint aber, diese Bücher hätten in sittlicher Beziehung grade das Gegentheil gelehrt von dem, was die „Severianer" wollten, könnten also unmöglich mit den von den letztern benutzten Geheimschriften identisch sein". Es kann m. E. keinem Zweifel unterliegen, dass die Bücher, welche bei so entgegengesetzten Parteien in Gebrauch waren, von einer derselben eine Überarbeitung erlitten haben und zwar nur nach der ethischen Seite hin, da das System ganz identisch war. Diese Überarbeitung wird von den Libertinisten ausgegangen sein, indem sie den principiellen Dualismus antinomistisch umdeuteten. Die *ῥηταὶ βίβλοι* sind die im öffentlichen Gebrauche befindlichen Schriften des A. und N. Testaments[1]. Man könnte nun geneigt sein, diesen Satz *ἐν μέρει ταῖς ῥηταῖς βίβλοις* etc. mit jener Stelle des Eusebius h. e. IV, 29: *χρῶνται μὲν οὖν οὗτοι νόμῳ καὶ προφήταις καὶ εὐαγγελίοις* etc. in Verbindung zu bringen, aber m. E. ist dies gewagt; denn Epiph. will mit *ἐν μέρει* nicht behaupten, dass sie einige Schriften des N. T. verworfen haben, dann würde er sich deutlicher ausgedrückt haben, sondern nur dieses, dass sie aus den heiligen Schriften gewisse Stellen auswählten und allegorisch für den Ausbau ihrer Lehren umdeuteten; diese Interpretation giebt der Nachsatz *λεξιθηρῶντες ἐκεῖνα μόνα* etc. an die Hand.

Aber bevor wir bei dieser Sekte länger verweilen, müssen wir die Archontiker[2], auf welche uns Epiph. oben in cap. 2 verwiesen hatte, näher ins Auge fassen. Derselbe behandelt die Sekte in h. 40; auch hier hat er die Nachrichten selbst gesam-

---

[1] Vergl. h. 55, 2. 3 und 61, 1 etc.

[2] Vergl. Lipsius zur Quellenkr. S. 192 ff.

melt, denn vor ihm weiss Niemand etwas von diesen Leuten; nur Theodor. h. f. I, 11 hat ihn ausgeschrieben.

Nach Epiph. ist diese Sekte besonders in Palaestina, Gross- und Klein-Armenien heimisch. Der Stifter soll ein Mann namens Petrus gewesen sein, der sich schon in frühester Jugend mit den verschiedensten Häresien befasst hatte und später als Anhänger der *Γνωστικοί*[1] beim Bischofe Aetius verklagt wurde. Obwohl er das Presbyteramt bekleidete, wurde er abgesetzt und ging nach Kochabe (Kokabe), dem bekannten Ebionitensitz in Nabataea, kehrte aber nach längerer Zeit in seine Heimat zurück und wurde in den Schoss der Kirche wieder aufgenommen. Doch konnten seine häretischen Gedanken nicht lange verborgen bleiben; er wurde zum zweiten Male in den Anklagezustand versetzt und von Epiphanius selbst exkommuniciert. Jetzt zog er sich in eine Höhle bei Cabarbaricha in der Nähe von Eleutheropolis, dem Geburtsorte des Epiphanius, zurück, um ungestört seinen asketischen Neigungen nachgehen zu können. Hier lebte er als ein wahrer Anachoret, angethan mit einem rauhen Schafskleid, nachdem er vorher seine ganze Habe unter die Armen verteilt hatte. Der Ruf dieses ernsten Greises verbreitete sich weithin; viele folgten seinem Beispiele und entsagten der Welt. Zu ihm kam am Ende der Regierungszeit des Constantius (um 361 n. Chr.) ein Armenier mit Namen Eutaktos, der bereits in Ägypten gelebt hatte und hier m. E. mit Sekten ähnlicher Richtung in Berührung getreten war, und empfing Unterweisungen in der Gnosis; darauf kehrte derselbe in seine Heimat zurück und gewann einige Hochangesehene, darunter Frauen senatorischen Ranges, durch welche die Häresie in weitere Kreise getragen wurde. Eutaktos soll bald gestorben sein.

Alle diese Angaben tragen den Stempel der Glaubwürdigkeit an sich und enthalten für die Geschichte des Gnosticismus wertvolle Aufschlüsse; erzählt uns doch Epiph. eine Episode aus seinen Erlebnissen mit den Ketzern. Derselbe musste sich damals als Bischof und Richter über die früheren Lebensverhältnisse

---

[1] Man darf diesen Namen nicht in dem generellen, sondern in dem von uns aufgestellten engeren Sinne auffassen; daher sind die Archontiker nur eine Abart der grossen Gruppe der *Γνωστικοί*.

des Angeklagten Petrus und über das Wesen der Sekte genau informieren, auch musste er sich einen Einblick in die Literatur zu verschaffen suchen. In der That fliessen seine Angaben in letzterer Hinsicht sehr reichlich: *Καὶ οὗτοι δὲ ὅμως βίβλους ἑαυτοῖς ἐπλαστογράφησάν τινας ἀποκρύφους, ὧν τὰ ὀνόματά ἐστι ταῦτα. Τὸ μὲν γὰρ Συμφωνίαν, μικρὸν δῆθεν βιβλίον καλοῦσι, τὸ δὲ μέγα Συμφωνίαν. Ἀλλὰ καὶ ἄλλα τινὰ βιβλία ἑαυτοῖς ἐπισωρεύουσιν, οἷς ἐὰν συντύχωσιν, ἵνα δόξωσι τὴν ἑαυτῶν πλάνην διὰ πολλῶν βεβαιοῦν ἐπισυνεισφέρεσθαι. Ἤδη δὲ καὶ τοῖς Ἀλλογενέσι καλουμένοις κέχρηνται· βίβλοι γάρ εἰσιν οὕτω καλούμεναι. Λαμβάνουσι δὲ λαβὰς ἀπὸ τοῦ Ἀναβατικοῦ Ἡσαΐου· ἔτι δὲ καὶ ἄλλων τινῶν ἀποκρύφων*[1]. Ferner in cap. 7: *Ὧι δὴ καὶ βίβλους τινὰς ἐξετύπωσαν εἰς ὄνομα αὐτοῦ τοῦ Σὴθ γεγραμμένας, παρ' αὐτοῦ αὐτὰς δεδόσθαι λέγοντες. Ἄλλας δὲ εἰς ὄνομα αὐτοῦ καὶ τῶν ἑπτὰ υἱῶν αὐτοῦ. Φασὶ γὰρ αὐτὸν γεγεννηκέναι ἑπτὰ ἀλλογενεῖς καλουμένους, ὡς καὶ ἐν ἄλλαις αἱρέσεσιν εἰρήκαμεν, Γνωστικῶν φημι καὶ Σηθιανῶν.*

Demgemäss haben die Archontiker eine Reihe von Apokryphen verfasst, unter anderen zwei Bücher *Συμφωνία*, und zwar eine kleine und eine grosse[2], ferner eine Ascensio Jesaiae, die sog. *Ἀλλογενεῖς*[3] und die Bücher auf den Namen des Seth, die nach ihrer Fiktion von ihm selbst überliefert sein sollen. Epiph. erinnert sich selber daran, dass diese Bücher auch bei den „Gnostikern" und Sethianern in Gebrauch wären, aber sein Mangel

---

[1] Epiph. h. 40, 2.

[2] Lipsius zur Quellenkr. S. 193, 1 vermutet, da nachher nur von einem Buche Symphonia die Rede, auch der Ausdruck mehr als wunderlich wäre, einen Textfehler. Leider bemerkt er nicht, an welchen Worten er Anstoss nimmt; ich meinerseits halte einen Textfehler für ausgeschlossen, da der ganze Satz symmetrisch gebaut ist. Lipsius hätte sich nur an die *Μεγάλαι Ἐρωτήσεις Μαρίας* und die *Μικραὶ Ἐρωτήσεις Μαρίας* bei den *Γνωστικοί* zu erinnern brauchen. Die *Συμφωνία Μεγάλη* hat Epiph. selbst gelesen, da er ihr seine Angaben über das System entnommen hat; er bezeichnet sie kurzweg als *Συμφωνία*: *τὸ δὲ πᾶν ἐκ τοῦ Συμφωνία καλουμένου βιβλίου*.

[3] In cap. 7 bestimmt Epiph. die Zahl der Bücher auf sieben, entsprechend den sieben *Ἀλλογενεῖς*.

an Kritik zeigt sich deutlich darin, dass er gar nicht merkt, dass die Archontiker nichts weiter als ein Abklatsch der vorhin Genannten sind; darum war es ein Unsinn, sie als eine selbständige Sekte hinzustellen und ihnen einen Stifter Petrus zu imputieren, denn jener war nur ein Anhänger der enkratitisch gesinnten „Gnostiker", der die in Syrien fast erloschene Häresie zu neuem Leben entfachte. Infolge dessen ist auch die Behauptung falsch, dass sie die Apokryphen *ἐπλαστογράφησαν* oder *ἐξετύπωσαν*, vielmehr benutzten sie dieselbe Literatur wie die „Gnostiker" und Sethianer.

Einige Aufklärungen bedürfen noch die Bücher des Seth und der *Ἀλλογενεῖς*. Bei den Sethianern berichtet Epiph. folgendes: *Βιβλίους δέ τινας συγγράφοντες ἐξ ὀνόματος μεγάλων ἀνδρῶν, ἐξ ὀνόματος μὲν Σὴθ ἑπτὰ λέγοντες εἶναι βίβλους· ἄλλας δὲ βίβλους ἑτέρας Ἀλλογενεῖς οὕτω καλοῦσιν* [1], und bei den Gnostikern [2]: *ἄλλοι δὲ εἰς τὸν προειρημένον Ἰαλδαβαώθ· εἰς ὄνομα δὲ τοῦ Σὴθ πολλὰ βιβλία ὑποτίθενται.* Vergleicht man diese Angabe mit den vorhergehenden, so ergiebt sich, dass die ganze Sektengruppe sieben Bücher *Σήθ* und sieben Bücher *Ἀλλογενεῖς* benutzte, daher dürfen wir in den Worten *εἰς ὄνομα αὐτοῦ καὶ τῶν ἑπτὰ υἱῶν αὐτοῦ* nicht zwei verschiedene Bücher erkennen, vielmehr ist dies nur eine Umschreibung für *Ἀλλογενεῖς*, da ja in diesen auch Seth als Vater derselben eine grosse Rolle spielen musste.

Wenn nun Lipsius bei den Angaben des Epiph. Genauigkeit vermisst, daher für ihn sein Zeugnis nur von „mittelbarem Werthe" ist, so vermag ich mich seiner Ansicht nicht anzuschliessen; auch ist manches schief aufgefasst, wenn es heisst [3]: „Wenn Epiphanios aber behauptet, dass die „Archontiker" selbst diese Bücher erdichtet hätten (*ἐξετύπωσαν*), so muss allerdings gefragt werden, ob diese Angabe genau sei. Denn da sie sich auch im Gebrauche der haer. 26 beschriebenen „Gnostiker" und „Sethianer" gefunden haben sollen, von denen die letztere Sektengestalt jedenfalls, und die erstere wenigstens wie Hippolyt sie

---

[1] Epiph. h. 39, 5.
[2] Epiph. h. 26, 8.
[3] Lips. zur Quellenkr. S. 193 sq.

beschreibt, älteren Ursprungs ist als die erst zu des Epiphanios Zeiten aufgetauchten „Archontiker", so muss man entweder jene Angabe des Epiphanios, oder die andere, dass jene Bücher auch von jenen älteren Sekten benutzt wurden, fallen lassen. Doch ist hier überhaupt auf Genauigkeit nicht zu rechnen. Denn die mündlichen Nachrichten, welche Epiphanios über die Sethianer eingezogen haben will (haer. 39,1), werden keine anderen sein, als dieselben, welche er bei Gelegenheit der Bekämpfung jenes Petrus, oder auch nachmals über die Lehre seines Schülers Eutaktos gesammelt hat. Da er selbst aber in seiner Jugend mit den verwandten Phibioniten in Aegypten zusammentraf (haer. 26,17), so konnte ihm leicht geschehen, dass er das einst in Aegypten und später in Palaestina Gehörte im Gedächtnisse nicht mehr genau auseinanderhielt. Über die Sethianer hat er nun aus eigner Wissenschaft nichts anzuführen als einige Büchertitel (s. o.) und die Notiz, dass sie behaupteten, die Frau des Seth habe Horaia geheissen. Letztere Angabe kann aber sehr gut in den Büchern Seth oder Allogeneis gestanden haben, und ihr angeblicher Gebrauch bei den Sethianern wird erst aus den Titeln dieser Schriften selbst erschlossen sein. Die Angabe aber, dass auch die „Gnostiker" die Bücher Seth gebrauchten, braucht sich gar nicht auf die ägyptischen Phibioniten zu beziehen, sondern wird aus derselben Quelle geflossen sein, wie die Nachrichten haer. 39,5. 40,7, was um so erklärlicher ist, da ja die „Archontiker" nur eine spätere Gestalt derselben Sekte, welche er anderwärts als „Gnostiker" und „Sethianer" aufführt, repräsentiren. Epiphanios fand also in Aegypten und Palaestina die Überreste der älteren ophitischen Parteien vor, welche dort Phibioniten, hier Archontiker genannt wurden, und bekam zugleich die ziemlich zahlreichen Geheimschriften dieser Häretiker in die Hände, welche immerhin zum Theil in weit früheren Zeiten verfasst und bei verschiedenen ophitischen Parteien verbreitet gewesen sein mögen, wenn auch das Zeugniss des Epiphanios selbst hierfür nur von mittelbarem Werthe sein kann."

Dem gegenüber können wir nur dasselbe wie oben wiederholen: Eine selbständige Sekte der Archontiker hat es niemals gegeben, diese hat Epiph. erst erfunden; auch der Name „Archontiker" wird von ihm stammen, denn dieser besagt gar nichts. Wir können in ihnen mit Lipsius nur den letzten Rest einer

älteren Sektengruppe erblicken, die in früherer Zeit eine Einheit gebildet, später sich aber in zwei Richtungen gespalten hat, in die asketische Richtung: Severianer, Archontiker, Sethianer, und in die libertinistische: Nicolaiten, Gnostiker und Kainiten. Beide haben im Simonianismus ihre gemeinsame Wurzel, daher erklärt sich die Thatsache, dass ein grosser Teil der älteren Literatur von beiden gemeinsam benutzt wurde. Freilich müssen wir annehmen, dass die einzelnen Bücher von dieser oder jener Partei eine Überarbeitung erfahren haben, denn es lässt sich nicht erwarten, dass die Severianer, Archontiker und Sethianer die von greulichen Obscönitäten strotzenden Schriften benutzt haben. Epiphanius merkt von diesem Verhältnis gar nichts, sondern stempelt die zu seinen Zeiten befindlichen Richtungen zu ganz von einander unabhängigen Sekten, wiederholt daher bei jeder derselben seine in jedem einzelnen Fall gewonnenen Resultate, statt „das einst in Aegypten und später in Palaestina Gehörte nicht mehr genau im Gedächtnisse auseinander zu halten."

Wie schon oben erwähnt, hat Epiphanius die Hauptlehren der Archontiker der sog. grossen Symphonia entnommen. Nach ihr haben sie einen *ὀγδοάδα οὐρανὸν καὶ ἑβδομάδα*; dies ist nun nicht so zu verstehen, als wenn sie fünfzehn Himmel annehmen, vielmehr ist die *ἑβδομάς* in der *ὀγδοάς* enthalten; letztere umfasst die Barbelo und die sieben Archonten. Die Barbelo heisst hier die *μήτηρ φωτεινὴ ἀνωτάτω ἐν τῷ ὀγδόῳ* (sc. *οὐρανῷ*); jeder der folgenden sieben Himmel hat einen Archonten, der sich *ἀρχαί, ἐξουσίαι* und *ἀγγελικαὶ ὑπηρεσίαι* zum Dienste geschaffen hat. Sabaoth regiert als Tyrann im siebenten Himmel und beherrscht die übrigen. Die Speise der *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* ist die Seele, ohne welche sie nicht leben können, da jene von der oberen Feuchtigkeit stammt und ihnen *δύναμις* gewährt. Der Teufel ist der Sohn der siebenten *ἐξουσία* d. h. des Sabaoth [1], welcher der *ἀριστερὰ ἐξουσία* angehört. Derselbe tritt seinem Vater gegenüber feindlich auf, hat sich mit der Eva vereinigt und mit ihr Kain und Abel gezeugt. Beide Brüder hegten grosse Eifersucht gegen einander und, da sie beide von Liebe zu ihrer Schwester entbrannt waren, tötete Kain den Abel, nicht also des-

[1] Vergl. h. 45, 1 s. o.

halb, weil letzterer Gott angenehm war[1]. Darauf zeugte Adam mit Eva den Seth, der *φύσει ἴδιος αὐτοῦ υἱός* war. Die *ἄνω δύναμις* d. h. die Barbelo stieg mit den dem guten Gott dienstbaren Engeln herab, entrückte Seth, welcher von der Sekte auch *ἀλλογενής* genannt wird, in die obere Welt, um ihn daselbst aufzuerziehen und vor Kain zu schützen. Nach bestimmter Zeit trug sie ihn wieder in diese Welt hinab und bildete ihn *πνευματικός* und *σωματικός*, damit Kain und die übrigen *ἐξουσίαι* und *ἀρχαί* des Weltschöpfers keine Macht über ihn hätten.

Auch hier tritt wie bei den Severianern der antijüdische Charakter hervor: ein Dualismus zwischen dem Judengott, dem *κοσμοποιὸς θεός*[2], und dem *ἀγαθὸς θεός*, der aber nicht zum Libertinismus geführt hat, wenigstens nicht bei Petrus und Eutaktos. Freilich hat auch innerhalb dieser Sekte der Libertinismus bald Boden gefasst, wenn wir in den Worten des Epiphanius mehr als eine beliebte Phrase erkennen dürfen: *Καί τινες μὲν αὐτῶν κατὰ τὰ σώματα κεχραμμένοι ἀσελγείᾳ τυγχάνουσιν· ἄλλοι δὲ δῆθεν προσποιητὴν νηστείαν ὑποκρίνονται, ἀπατῶσι δὲ τοὺς ἀφελεστέρους ἀνθρώπους προσχήματι μοναζόντων ἀποταξίαν τινὰ σεμνυνόμενοι.* Letztere Bemerkung ist gehässig und, wie Epiph. bei Männern wie Petrus und Eutaktos widerwillig zugestehen muss, rein erdichtet.

Seth hat nun dem *ποιητής* od. *δημιουργός* nicht gedient, sondern der *ἀκατονόμαστος δύναμις* und dem *ἄνω ἀγαθὸς θεός*[3], und viele Dinge über den Weltschöpfer, die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* offenbart, die in den Büchern des Seth niedergelegt sind. Seth besitzt sieben Söhne, die nach ihrem Vater „*ἀλλογενής*" *ἀλλογενεῖς* genannt werden.

---

[1] Epiph. h. 40, 3.

[2] Vergl. Ebend. cap. 7: *Καὶ πολλά ἐστιν ἃ μυθοποιοῦντες πλαστῶς ἐκτυποῦσι, βλάσφημά τε πλάττοντες κατὰ τοῦ ὄντος θεοῦ παντοκράτορος, πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς ἄρχοντος ὄντος καὶ πονηρίας εὑρετοῦ, ὡς ἀπ᾽ αὐτῶν τῶν παρ᾽ αὐτοῖς λόγων ἁλίσκονται.*

[3] In cap. 5 der *ἀκατάληπτος θεός* od. *πατήρ* genannt. Vergl. h. 45, 1: *εἶναί τε ἐν ἀκατονομάστῳ τινὶ ἀνωτάτῳ τε οὐρανῷ καὶ αἰῶνι ἀγαθόν τινα θεόν.*

Nach Lehre der Archontiker giebt es keine Auferstehung des Leibes, wohl aber der Seele; auch verwerfen sie die Taufe, *κἂν τε εἶέν τινες ἐν αὐτοῖς προειλημμένοι καὶ βεβαπτισμένοι.* Die Teilnahme an den Mysterien ist streng verboten *ὡς ἀλλοτρίαν οὖσαν καὶ εἰς ὄνομα Σαβαὼθ γεγενημένην*, so dass der Antijudaismus auf die höchste Spitze getrieben wird. Daher können nur diejenigen Seelen gerettet werden, welche die Gnosis erlangt, die Taufe und den Namen des Gesetzgebers Sabaoth vermieden haben. Ist aber dies geschehen, so fliegen sie von Himmel zu Himmel, geben jeder *ἐξουσία* ihre *ἀπολογία* und gelangen zu der oberen Mutter und zum Vater des Alls, an den Ort, von welchem sie in die Welt gekommen sind [1].

Zum Schluss nennt Epiph. noch zwei Propheten: *Οὗτοι δὲ καὶ ἄλλους προφήτας φασὶν εἶναι, Μαρτιάδην τινὰ καὶ Μαρσιανὸν ἁρπαγέντας εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ διὰ ἡμερῶν τριῶν καταβεβηκότας* [2].

Die Berührungspunkte mit den Severianern liegen so auf der Hand, dass es keiner näheren Ausführung bedarf. Nur möchte ich darauf aufmerksam machen, dass die Verwerfung von Taufe und Abendmahl kein ursprünglicher Zug, m. E. vielmehr eine ins Extreme gehende Reaction gegenüber den Auswüchsen der orgiastischen Kulte ihrer Brüder ist. Daher liegt von dieser Seite kein Grund vor, die Verwandtschaft der Archontiker mit den Verfassern der P. Sophia und der beiden Bücher Jeû zu leugnen.

Da nun die Bücher des Seth und der Allogeneis uns auf die Sethianer hingewiesen haben, so werden wir nicht umhinkönnen, auch diese Sekte näher zu betrachten, wie sie uns Epiph. in h. 39 schildert [3]. Grosses Interesse bietet die Einleitung: *Σηθιανοὶ πάλιν αἵρεσις ἑτέρα ἐστὶν οὕτω καλουμένη. Οὐ πανταχοῦ δὲ αὕτη εὑρίσκεται οὔτε ἡ πρὸ ταύτης ἡ τῶν Καϊανῶν*

[1] Ebend. cap. 2.

[2] Ebend. cap. 7.

[3] Vergl. Pseudo-Tertull. cap. 47. Philastr. cap. 3. Hippolyt Philos. V, 19—21, p. 198ff. u. X, 11, p. 506ff. und Epist. ad Titum in Pamphilus Apologia pro Origene p. 22 sq. cf Orig. Opp. ed. de la Rue IV, 695 sq.

λεγομένη. Τάχα δὲ ἤδη καὶ αἱ πλείους τούτων ἐξεῤῥιζώθησαν ἐκ τοῦ κόσμου. .... Τάχα δὲ οἶμαι ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρᾳ συντετυχηκέναι καὶ ταύτῃ τῇ αἱρέσει. Οὐ γὰρ ἀκριβῶς τὴν χώραν μέμνημαι, ἐν ᾗ αὐτοῖς συνέτυχον. Καὶ τὰ μὲν κατὰ ἱστορίαν φύσει αὐτοψίᾳ περὶ ταύτης ἔγνωμεν, τὰ δὲ ἐκ συγγραμμάτων. Wie die Gnostiker und Severianer befindet sich diese Sekte in Ägypten, freilich ist sie dem Aussterben nahe; dies wiederholt Epiph. am Schluss: *Τὰ δὲ νῦν συντόμως οὔσης τῆς αἱρέσεως οὐκ ἐνδεηθεὶς ἐπεκτεῖναι τὸν κατ' αὐτῆς ἔλεγχον, ἀρκοῦμαι τοῖς παροῦσι μόνοις*[1]. Es ist sehr zu beklagen, dass er sich des Ortes nicht mehr erinnert, wo er mit ihr zusammengetroffen ist; jedensfalls geschah dies in Unterägypten; Alexandrien kann es nicht gewesen sein, da er sich dessen wohl erinnert hätte. Neben der Autopsie standen ihm noch *συγγράμματα* für die Kenntnis ihrer Lehren zur Verfügung. Lipsius regt hier die Frage an, ob die *συγγράμματα* gnostische Originalwerke oder christliche Quellenschriften sind. Er selbst entscheidet sich für die letztere Annahme und denkt an das *σύνταγμα* von Hippolyt, ebenso auch bei haer. 26, 19[2]. M. E. ist diese Annahme keineswegs gesichert, denn wenn auch Epiph. die gnostischen Werke gewöhnlich *βίβλοι* oder *ἀπόκρυφα* nennt, so gebraucht er doch in haer. 38, 1[3] den Ausdruck *συγγράμματα*, wo es sich zweifellos um gnostische Originalwerke handelt.

Die Sethianer leiten ihr Geschlecht von Seth, dem Sohne des Adam, ab, der mit allen Zeichen der Tugend und Gerechtigkeit ausgestattet sei. Sie nennen ihn auch Christus und identificieren ihn mit Jesus. Wie die vorhin behandelten Gnostiker schreiben sie die Weltschöpfung nicht der *ἄνω δύναμις*, sondern den Engeln zu. Am Anfang existierten zwei Menschen, von welchen Kain und Abel abstammten; über den Besitz derselben gerieten die Engel in Streit, infolge dessen wurde Abel von Kain getötet.

---

[1] Epiph. h. 39, 9.

[2] Lips. zur Quellenkr. S. 108, Anm. und S. 188.

[3] *Καὶ ἄλλα τινὰ συγγράμματα ὡσαύτως πλάττονται κατὰ τῆς Ὑστέρας.* Auch gebraucht Epiph. den Ausdruck *συγγράφεσθαι* h. 26, 8 und *συγγράφειν* h. 39, 5 von ihren Büchern; ferner nennt er h. 38, 2 das *ἀναβατικὸν Παύλου* ein *συνταγμάτιον*.

Im Zorn darüber liess die *ἄνω δύναμις* od. *μήτηρ* den Seth geboren werden und legte in ihn ihre *δύναμις*: *Καὶ καταλαβοῦσα ἐν αὐτῇ σπέρμα τῆς ἄνωθεν δυνάμεως καὶ τὸν σπινθῆρα τὸν ἄνωθεν πεμφθέντα εἰς πρώτην καταβολὴν τοῦ σπέρματος καὶ συστάσεως. Καὶ εἶναι ταύτην σύστασιν τῆς δικαιοσύνης καὶ ἐκλογὴν σπέρματος καὶ γένους· ὅπως διὰ τῆς ταύτης συστάσεως καὶ τούτου τοῦ σπέρματος καθαιρεθῶσιν αἱ δυνάμεις τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων καὶ τοὺς δύο ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρώπους*[1].

Demgemäss sind die Nachkommen des Seth das auserwählte und mit der oberen *δύναμις* ausgestattete Geschlecht. — Als nun eine Vermischung der Engel und Menschen stattgefunden hatte, führte die „Mutter" zur Vernichtung des Menschengeschlechtes und der Rettung des Seth-Geschlechtes die Sintflut herbei. Aber die Engel versteckten den Cham heimlich in der Arche Noah's, indem jener von ihrem Samen war, mithin die *λήθη*, *πλάνη*, *ἁμαρτήματα* und *πολυμιξία* wieder in die Welt einführte. — Von Seth stammt Christus ab, der in wunderbarer Weise in die Welt gekommen ist, ohne geboren zu werden; ja Christus ist mit Seth identisch[2].

Ausser den schon oben genannten sieben Büchern des Seth und der Allogeneis führt Epiph. eine Apokalypse des Abraham und ein Buch des Moses[3] an und bezeichnet eine gewisse *Ὡραία* als das Weib des Seth.

Die Sethianer zeigen eine grössere Verwandtschaft mit den Kainiten als mit den Archontikern und Severianern; aber sie sind dem Libertinismus nicht ergeben und feiern keine Mysterienorgien; wenigstens scheint Epiph. nicht solches bei seinem Zusammentreffen mit ihnen bemerkt zu haben, sonst würde er sicherlich in Klagen über derartige Frivolitäten, wie er sie gern

---

[1] Ebend. cap. 2.

[2] Über die Auffassung dieser Stelle vergl. Lipsius, zur Quellenkr. S. 191. Ob er aber das Richtige getroffen, wage ich noch nicht zu entscheiden.

[3] Auch dieses Buch ist ohne Zweifel eine Apokalypse gewesen und hängt mit den von Epiph. h. 26, 8 genannten *ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ* zusammen.

zu erheben beliebt, ausgebrochen sein. Aus diesen Gründen sind wir wohl berechtigt, die Sethianer zu dem enkratitischen Flügel der „Gnostiker“ zu rechnen.

Welcher von den drei zuletzt behandelten Sekten gehören nun die Verfasser der P. Sophia und der beiden Bücher Jeû an? Nehmen wir mit Recht an, dass dieselben in Ägypten gelebt haben, so scheiden schon die Archontiker aus, da sie in Syrien und Palästina sesshaft waren. Dasselbe Schicksal trifft auch die Sethianer, obwohl sie in Ägypten verbreitet waren; denn unsere Originalwerke wissen von der hervorragenden Bedeutung des Seth und seines Geschlechtes gar nichts. Dagegen spricht alles für die Severianer, denn diese fanden wir zu Epiph. Zeiten in den *ἀνωτάτω μέρη* d. h. in der Thebais; aus der Thebais oder genauer aus Theben stammen unsere Urkunden. In der Lehre von der Weltschöpfung herrscht sehr grosse Übereinstimmung; der Judengott Sabaoth ist der Weltschöpfer und grosse Archon, der Vater des Teufels, welcher im zweiten Buche Jeû „Taricheas“ genannt wird. Auch macht die Enthaltung vom Weingenusse erklärlich, warum beim Abendmahl das Verwandlungswunder von Wein zu Wasser stattfindet; ebenso trifft die strenge *ἐγκράτεια* und Stellung in der Ehefrage zu.

Epiphanius führt keine Spezialtitel von Werken, die er eingesehen, an; er hat nur durch *ἀκοή* von einigen Apokryphen Kunde erhalten, unter denen sich also auch unsere Werke befunden haben müssen. Nun hatten wir schon oben mit Lipsius vermutet, dass diese *ἀπόκρυφα* keine andern als die in den Händen der verwandten Parteien gewesen sind; ist diese Annahme richtig, so haben wir eine grosse Auswahl vor uns. Unter den von Epiph. angeführten Büchern hat Harnack[1] die *Μεγάλαι* und die *Μικραὶ Ἐρωτήσεις Μαρίας* herausgehoben. Er hat bemerkt, dass die P. Sophia mit den erstgenannten eine grosse Verwandtschaft zeige, wenn sie auch sicher nicht mit diesen identisch sei. „Dort wie hier ist Maria die Hauptperson, dort wie hier empfängt sie neue Offenbarungen, dort wie hier ist die Scene auf dem Ölberg, endlich dort wie hier werden die neuen Offenbarungen sorgfältig in Beziehung gesetzt zu den alten Offenbarungen, dem Evangelium (Joh. Ev.).“ Er kommt zu der Annahme, dass

[1] Untersuch. S. 107 f.

die *Μικραὶ Ἐρωτ. Μαρ.* mit der P. Sophia identisch sind, deren Epiph. nur im Vorübergehen Erwähnung thut, ohne über sie etwas Genaueres mitzuteilen. „Dürfen wir annehmen, dass die „Kleinen Fragen" ebenfalls, wie die grossen und wie schon der Titel besagt, Maria zum Mittelpunkt machten, neue Offenbarungen enthielten, auf dem Ölberg diese Offenbarungen mitgetheilt sein liessen und sich sorgfältig auf das alte Evangelium[1] bezogen, aber frei von Obscönitäten waren, so haben wir unser Buch Pistis-Sophia zu erkennen, dem wir ja den Namen „Fragen der Maria" geben zu müssen glaubten"[2]. Dieser Hypothese steht nichts im Wege, wenn die Severianer mit den *Γνωστικοί* ursprünglich eine Sekte gebildet und dieselbe Literatur benutzt haben. Nur so viel möchte ich noch bemerken, dass, wenn die P. Sophia mit den *Μικρ. Ἐρωτ. Μαρ.* identisch sein sollte, die letzteren kein einheitliches Werk gebildet haben, sondern auf dem Wege späterer Kompilation entstanden sein müssten. Denn nach unsern Untersuchungen waren die letzten beiden Bücher der P. S. aus einem älteren Werke, welches den Namen *Τεύχη τοῦ Σωτῆρος* führte, entnommen, während der erste Teil von einem späteren Verfasser geschrieben, daher das ganze Werk mit Unrecht von Woide als Pistis Sophia bezeichnet wurde.

Wann ist nun unser Werk verfasst? Harnack hat mit Scharfsinn[3] acht resp. neun Punkte aufgestellt, welche dasselbe in der

---

[1] Über die Benutzung der *ῥηταὶ βίβλοι* bei den Severianern s. o.

[2] Unabhängig von Harnack hat Renan (Marc Aurèle S. 120, 3.) dieselbe Vermutung ausgesprochen: L'ouvrage est peutêtre identique aux „Petites interrogations de Marie" dont Epiphane parle comme d'un ouvrage gnostique. Voyez l' Egl. chrét. p. 528. La Pisté Sophia consiste, en effet, pour la plus grande partie en interrogations adressées par Marie à Jésus. D' autre part les Psaumes de Valentin (Tertull. de carne Christi 17, 20) pourraient être les psaumes (*μετάνοιαι*), que l'auteur met dans la bouche de Pistis Sophia (Schwartze p. 35. 39. 61. etc.)". Leider giebt Renan keine nähere Begründung seiner Ansicht; auch hat er diese Fragen, wie S. 145 lehrt, nicht mit Maria Magdalena, sondern mit Maria, der Mutter Jesu, in Verbindung gebracht. Das ist ein Irrtum (s. o.).

[3] Unters. etc. S. 95 ff.

zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts entstanden sein lassen, ein Resultat, zu dem bereits Koestlin gekommen war, und dem auch ich meinerseits mich ohne Bedenken anschliessen möchte. Nur das vierte und vielleicht das dritte Buch gehören, wie unsere früheren Untersuchungen zeigten, einer älteren Epoche an, daher möchten wir diese einige Decennien früher entstanden wissen.

Von hier aus können wir das Alter der beiden Bücher Jeû bestimmen; denn unsern früheren Ausführungen gemäss waren dieselben bereits dem Verfasser resp. den Verfassern der drei ersten Bücher der P. S. bekannt und genossen ein so hohes Ansehen, dass sie der Sage nach der Uroffenbarung Jesu an Henoch im Paradiese entstammen sollten. Jener sollte sie nämlich diesem aus dem Baume des Lebens und der Erkenntnis diktiert haben; derselbe hatte sie dann dem Befehle jenes gemäss auf dem Berge Ararat niedergelegt und, um sie vor dem Neide der Archonten und vor der Sintflut zu retten, durch einen Archonten Kalapatauroth bewachen lassen. Diese Fabel weist m. E. darauf hin, dass das Werk innerhalb der Literatur der Sekte ein bedeutend hohes Alter repräsentierte. Und in der That haben unsere Untersuchungen ergeben, dass dasselbe zwar mit der P. S. eng verwandt ist, aber diese in allen Punkten an Altertümlichkeit weit überragt. Daher werden wir nicht fehlgehen, wenn wir die beiden Bücher Jeû in den ersten Decennien resp. Mitte des dritten Jahrhunderts entstanden sein lassen; m. E. wenigstens werden keine Gegeninstanzen angeführt werden können.

B. Ursprung, Zeit und Ort des zweiten koptisch-gnostischen Originalwerkes.

Gaben uns die Pistis Sophia und die beiden Bücher Jeû keine so sicheren Indicien an die Hand, dass man sie auf Grund derselben einer bestimmten Sekte ohne Weiteres zuschreiben konnte, so ändert sich die Sachlage bei unserem zweiten Originalwerke; denn hier finden wir die so schmerzlich vermissten äusseren Anhaltspunkte, welche für die Bestimmung der Sekte und der Chronologie von der höchsten Wichtigkeit sind und indirekt zugleich auf die vorhin behandelten Werke neues Licht werfen werden.

Ganz unschätzbar für die Geschichte des Gnosticismus ist folgende Stelle in P. 12[a]: „Damit wir den Gegenstand durch diejenigen erfassen, welche ihn vorzüglicher beschreiben können — was uns anbetrifft, so sind sie nicht im stande, ihn in anderer Weise zu verstehen, d. h. wir. — Zu beschreiben ihn mit Fleischeszunge, wie er ist, eine Unmöglichkeit ist das; denn Grosse sind es, welche vorzüglicher als die Dynameis sind, so dass sie es (?) durch *ἔννοια* vernehmen und ihm (?) folgen, ausser sie träfen einen Verwandten derselben in irgend Jemand, welcher inbetreff der Orte, aus welchen er gekommen ist, zu vernehmen vermag. Denn jegliches Ding folgt seiner Wurzel; weil nämlich der Mensch ein Verwandter des Mysteriums ist, deshalb hat er das Mysterium vernommen. Es haben die Dynameis aller grossen Äonen der in Marsanês befindlichen Dynamis gehuldigt und gesagt: „Wer ist derjenige, welcher dieses vor seinem Antlitz geschaut, dass er sich durch denselben in dieser Weise offenbart hat?" Nicotheos hat von ihm geredet und ihn geschaut, denn er ist jener. Er sprach: „Der Vater existiert, indem er über alle *τέλειοι* erhaben ist." Er hat den dreimalgewaltigen, vollkommenen Unsichtbaren offenbart." Ich muss gestehen, dass die vorliegende Stelle für das richtige Verständnis sowohl wie für eine genaue Übersetzung die grössten Schwierigkeiten bietet. Das Satzgefüge ist zerrissen, der logische Gedankenzusammenhang oft nicht vorhanden und die Beziehung der einzelnen Pronomina unklar. Wir dürfen aber deshalb uns nicht für berechtigt halten, diese Stelle für korrupt zu erklären, wie Amélineau es gethan hat; vielmehr sieht man deutlich, dass der Übersetzer, da ihm selbst der Gedankenzusammenhang unklar war, das Original ganz ängstlich Wort für Wort wiedergegeben, ja sogar die griechischen Conjunktionen stehen gelassen hat; nur möchte er sich vielleicht bei der Übersetzung der Pronomina geirrt haben. Ich bezweifle überhaupt, ob dem Verfasser des Originals der Gedankengang in allen seinen Teilen klar gewesen ist, oder man müsste annehmen, dass er seine Gedanken in möglichster Gedrängtheit geben wollte, daher er die notwendigen Zwischenglieder ausliess. Eine sichere Entscheidung wird nicht möglich sein.

Um nun den Sinn der Stelle zu verstehen, wird es nötig sein, auch die vorhergehenden Sätze näher ins Auge zu fassen. „Dies sind die zwölf Väter, welche den Setheus umgeben, indem

sie 36 in ihrer Anzahl ausmachen. Und in ihnen haben die, welche ausserhalb von ihnen sind, Merkmale empfangen, und deswegen preisen sie (sc. die ausserhalb Befindlichen) dieselben zu jeder Zeit. Es umgeben noch zwölf andere sein Haupt, welche eine Krone auf ihrem Haupte tragen und Strahlen in die sie umgebenden Welten aus dem Lichte des in ihm verborgenen *μονογενής* werfen, welchen sie suchen"[1]. Es handelt sich also am Schluss um den Monogenes, welcher im Setheus verborgen ist, und den alle suchen (sc. um ihn kennen zu lernen). Dasselbe Thema wird in P. 13ª fortgesetzt, wenn es heisst: „Ein jeder von den vollkommenen Menschen hat ihn gesehen, sie sprachen zu ihm, indem sie ihn ihrem Munde gemäss priesen. Dies ist der im Setheus verborgene *μονογενής*; dies ist derjenige, welcher die „Lichtfinsternis" genannt wurde; wegen der Fülle seines Lichtes wurden sie in Bezug auf sich allein verdunkelt. Dies ist derjenige, durch welchen Setheus König ist; dies ist der *μονογενής*; in seiner rechten Hand befinden sich zwölf Vaterschaften von dem Typus der zwölf Apostel und in seiner Linken befinden sich dreissig Dynameis, indem jede zwölf ausmacht und jede zwei Gesichter vom Typus des Setheus hat." Dadurch werden wir zu der Annahme geführt, dass auch die dazwischen liegenden Aussagen mit dem *μονογενής* in nähere Beziehung gebracht werden müssen, selbst wenn nirgends von ihm die Rede ist.

Der Verfasser ist bis zur Beschreibung des im Setheus verborgenen *μονογενής* gelangt; plötzlich steigt in ihm der Gedanke auf, woher er die Kenntnis über diesen besitze, denn mit „wir" führt der Verfasser sich ohne Frage selber ein. Er selbst fühlt sich nicht befähigt, den vorliegenden Gegenstand zu behandeln, da die Fleischeszunge, ebenso wenig der irdische Verstand den gestellten Anforderungen entsprechen. Er sieht sich deshalb nach andern Hilfsmitteln um, die jene Lücke ausfüllen können, und findet, dass es „Grosse" giebt, welche ihn bedeutend überragen, ja die noch vorzüglicher als die Dynameis d. h. die himmlischen Geister sind, indem sie den Gegenstand durch ihre *ἔννοια* erfassen können. Unklar bleibt mir der Zusammenhang mit dem Folgenden: „Ausser sie träfen einen Verwandten derselben in

---

[1] P. 11ª.

irgend Jemand, welcher inbetreff der Orte, aus welchen er gekommen ist, zu vernehmen vermag"; m. E. kann man unter dem „Verwandten derselben" nur einen „Verwandten der Grossen" verstehen, der sich in einem Menschen manifestiert hat und darum „inbetreff der Orte, aus welchen er gekommen ist, zu vernehmen vermag". Diese Deutung scheint die folgende Sentenz: „Denn jegliches Ding folgt seiner Wurzel; weil nämlich der Mensch ein Verwandter des Mysteriums ist, deshalb hat er das Mysterium vernommen" zu bestätigen; der Verfasser will nachweisen, dass es Menschen giebt, die mit einer höheren Kraft ausgestattet sind, infolge dessen die himmlischen Geheimnisse der Menschheit offenbaren können. In diesem Sinne haben die Dynameis aller grossen Äonen dem Marsanês wegen der in ihm befindlichen höheren Dynamis gehuldigt. Dieser Marsanês gehörte also zu den „Grossen" und war im Besitze einer selbst die himmlischen Geister überragenden Dynamis. Diese himmlischen Geister haben nun gefragt: „Wer ist derjenige welcher dieses vor seinem Antlitz geschaut, dass er sich durch denselben in dieser Weise offenbart hat?" Diese Frage würde ganz unverständlich sein, würden wir sie noch mit Marsanês in Verbindung bringen, denn die Aussage der Dynameis wäre in diesem Falle sehr eigentümlich gefasst, da doch schon aus ihrer Huldigung hervorgeht, dass Marsanês das Himmlische mit eigenen Augen geschaut hat. Und was sollte dann der Nachsatz „dass er sich durch denselben in dieser Weise offenbart hat" zu bedeuten haben? — Jetzt müssen wir uns des oben dargelegten Gedankenzusammenhanges, dass nämlich von dem *μονογενής* gehandelt wird, erinnern und das „er" im Nachsatze auf diesen *μονογενής* [1] beziehen. Ist dies die richtige Interpretation, so wird die Antwort auf jene Frage leicht verständlich; sie lautet: „Nicotheos hat von ihm (sc. *μονογενής*) geredet und hat ihn (sc. *μονογ.*) geschaut, denn er ist jener (sc. derjenige, welcher dieses vor seinem Antlitz geschaut, und durch den der *μονογενής* sich offenbart hat). Er (sc. Nicotheos) sprach: „Der Vater existiert, indem er über alle *τέλειοι* erhaben ist"; er (sc. Nicotheos) hat den dreimalgewaltigen, vollkommnen Unsicht-

[1] Bereits in dem Satze „welcher inbetreff der Orte, aus welchen er gekommen ist" muss unter „er" der *μονογενής* verstanden werden.

baren offenbart. —Hier haben wir unzweifelhaft ein wörtliches Citat aus einem dem Nicotheos zugeschriebenen Werke vor uns, welches unser Verfasser als Hauptquelle für die Beschreibung des *μονογενής* benutzt hat. Da es sich nun um Offenbarungen handelt, so ergiebt sich, dass das Werk des Nicotheos eine Apokalypse war.

Nun berichtet Epiph. h. 40, 7 von den Archontikern: „*Οὗτοι δὲ καὶ ἄλλους προφήτας φασὶν εἶναι, Μαρτιάδην τινὰ καὶ Μαρσιανὸν ἁρπαγέντας εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ διὰ ἡμερῶν τριῶν καταβεβηκότας*“. Es bedarf wohl keiner weiteren Begründung, dass Marsanês und Marsianos eine und dieselbe Persönlichkeit sind. Welches der wirkliche Name gewesen, und wie er etymologisch zu erklären ist, wage ich nicht zu entscheiden; doch ist soviel sicher, dass derselbe weder ägyptischen noch griechischen, sondern syrischen Ursprungs ist. Dies stimmt vortrefflich; denn in Syrien hat Epiph. diese Sekte, welcher er den Namen „Archontiker“ beilegt, angetroffen. Die Angabe des Epiphanius, dass dieselben von diesen beiden Propheten behauptet, sie wären in die Himmel versetzt und nach Verlauf von drei Tagen wieder hinabgestiegen, wird durch unsere Stelle bestätigt und glücklich ergänzt. Wir lernen hier, dass Marsanês bei seinem Durchgang durch die oberen Welten von den grossen Äonen als ihr Herr und Gebieter seine Huldigung empfangen und nach seiner Rückkehr den Menschen das, wass er daselbst geschaut, offenbart haben soll. Freilich darf man nicht glauben, dass ein Mann namens Marsanês wirklich existiert hat, er ist vielmehr ebenso wie Martiades, Barcabbas und andere eine rein fingierte Persönlichkeit.

Auf diese Weise gelangen wir zu dem Resultat, dass das zweite gnostische Werk ein Produkt der Archontiker oder wenigstens der syrischen Gnostiker ist, von denen jene nur ein späteres *ἀπόσπασμα* bilden. Damit ist nun noch keineswegs gesagt, dass das Werk in Syrien selbst entstanden ist, da die syrische Gnosis in allen Ländern ihre Anhänger hatte; dies ist vielmehr eine andere Frage.

Wer aber ist Nicotheos? Welchem Werke desselben ist unser Citat entnommen? Ich muss gestehen, dass ich lange Zeit auf diese gestellten Fragen keine Antwort zu geben wusste, da ein Mann dieses Namens in der gesamten patristischen Literatur nicht existiert. Ich wollte daher schon alle Hoffnung

aufgeben und ihn mit dem ganz obscuren Phôsilampês[1], aus dessen Buch gleichfalls zwei Citate geflossen sind, auf eine Linie stellen, als ich bei meinem Studium des Neuplatonismus auf die Werke Plotin's und auf die von seinem Schüler Porphyrius verfasste Vita geführt wurde. Welch' ein glücklicher Zufall! Denn in dieser Vita fand ich nicht nur das lang ersehnte Buch des Nicotheos[2], sondern auch in anderer Beziehung wurden meine Erwartungen weit übertroffen. Mit einem Schlage hatte nämlich das Kapitel 16 eine ganz andere Bedeutung für die Geschichte des Gnosticismus erlangt, als es bis dahin eingenommen; von nun an war die berühmte Schrift Plotin's *πρὸς τοὺς Γνωστικούς* in das hellste Licht der Geschichte gerückt.

Wir bringen zunächst das sechzehnte Kapitel der Vita zum Abdruck: *Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι*

---

[1] Der Name ist aus den beiden griechischen Wörtern *φῶς* und *λάμπειν* zusammengesetzt.

[2] Das Dictionary of Christian Biogr. von Smith und Wace hat diesen Namen aus Versehen nicht aufgeführt. Herr Prof. Erman machte mich in liebenswürdiger Weise auf den Artikel von G. Hoffmann über „Chemie" in Ladenburg's Handwörterbuch der Chemie II, 3, 1884. S. 516—539 aufmerksam. In diesem fand ich auf S. 519 eine kurze Mitteilung aus der Gothaer Handschrift Ch. n. 249 b, Fol. 195 f. über das Buch des Zosimus, welches den Titel Imuth führte. Er schreibt wörtlich: „In der Vorrede des Omega, Fol. 195 f., welches über den chemischen Kamin und Apparate handelt, teilt Zosimos — ein leidenschaftlicher Buchstabenspekulant und Etymolog — die Verächter einer seiner Schriften über den Sublimationsapparat als Banausen der adamitischen, von der Heimarmenê beherrschten Menschenklasse zu; . . . . . Sich selber und die philosophisch gebildeten Chemiker bezeichnet er als Streber nach der höchsten Vernunft, nach der Vereinigung mit dem Princip, dessen höchsten Namen nur „der verborgene Nicotheos" (El-Gibbôr?) weiss, dessen Beiname das Licht ist, welches als Jesus Christus in die Adamiten dringt etc." Hier wird derselbe Nicotheos in einer alchemistischen Schrift genannt; das ist sehr merkwürdig. Ich hoffe diesen Spuren später weiter nachgehen zu können, für jetzt muss ich mich mit jenem Hinweis begnügen.

οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον, οἳ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ[1] *συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι, ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσου καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος· ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἐλέγχους ποιούμενος ἐν ταῖς συνουσίαις, γράψας δὲ καὶ βιβλίον, ὅπερ πρὸς τοὺς Γνωστικοὺς ἐπεγράψαμεν, ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν καταλέλοιπεν. Ἀμέλιος δὲ ἄχρι τεσσαράκοντα βιβλίων προκεχώρηκε πρὸς τὸ Ζωστριανοῦ βιβλίον ἀντιγράφων. Πορφύριος δὲ ἐγὼ πρὸς τὸ Ζωροάστρου συχνοὺς πεποίημαι ἐλέγχους, ὅπως νόθον τε καὶ νέον τὸ βιβλίον παραδεικνὺς πεπλασμένον τε ὑπὸ τῶν τὴν αἵρεσιν συστησαμένων εἰς δόξαν τοῦ εἶναι τοῦ παλαιοῦ Ζωροάστρου τὰ δόγματα, ἃ αὐτοὶ εἵλοντο πρεσβεύειν.*

In der Geschichte der Philosophie und speziell in der Kirchengeschichte ist schon häufig dieses merkwürdige Kapitel besprochen worden; aber alle scharfsinnigen Untersuchungen konnten nichts fruchten, denn mochten auch die Angaben des Porphyrius noch so reichhaltig und lehrreich sein, so hatten sie gar keinen Wert, weil sie von der übrigen bekannten Literatur ganz verlassen waren. Daher sagt Neander[2] mit Recht[3]: „Erst der Ordner der Schriften Plotin's, sein Schüler Porphyrius, hat jenes Buch als ein gegen die Gnostiker gerichtetes bezeichnet; in seiner Lebensbeschreibung Plotin's aber führt er nur solche Namen derselben an, die uns fast ganz unbekannt sind, und gerade die Namen der uns bekannten Vorsteher gnostischer Schulen fehlen an jener Stelle durchaus"[4]. Zu demselben Resultat ist Baur[5] gelangt: „Diese Stelle scheint allerdings beim ersten

---

[1] Reines. hat *Δημοστράτου Λυδοῦ*, Creuzer *Δημοστράτου τοῦ Λυδοῦ* conjiciert, doch ist diese Verbesserung ohne Wert.

[2] „Über die welthistorische Bedeutung des neunten Buches der zweiten Enneade des Plotinos", Abhandl. d. Berl. Akad. Jahrg. 1843 phil.-histor. Klasse S. 299 ff.

[3] Ebend. S. 300.

[4] Vergl. auch S. 301.

[5] Christliche Gnosis S. 436.

ɑblick ein nicht unwillkommenes Licht zu geben, wesswegen ·euzer in der genannten Abhandlung [1] sich hauptsächlich auch it dieser Stelle beschäftigt hat. Creuzer glaubt in der für die ɜschichte der Philosophie und der christlichen Kirche so wich- ʒen Erzählung, die sie enthalte, befriedigenden Aufschluss über e Frage zu finden, welche Bewegungsgründe den Plotin zur bfassung dieses Buchs bestimmt, und was den Porphyrius be- chtigte, demselben den Titel: „Gegen die Gnostiker" zu geben. iese gute Meinung von dieser Stelle kann ich aus dem ein- chen Grunde nicht theilen, weil ich, solange wir mit Creuzer lbst unsere völlige Unwissenheit über alle hier vorkommende amen gestehen müssen, nicht sehe, welche befriedigende Aus- ınft sie uns geben kann".

Aber trotz dieses non liquet hat man sich nicht gescheut, e vorkommenden Namen gewaltsam umzuändern oder zu iden- icieren. Mosheim stellte die Meinung auf, dass *Ἀλέξανδρος ὁ* *:βυς* der im 1. Timoth. 1, 20 und 2. Timoth. 4, 14 genannte i, eine Behauptung, welche Tittmann [2] als ganz verfehlt zurück- ɜwiesen hat. Neander [3] schlug die leichte Änderung von *Μέσου* *Μωΰσου* vor, ebenso Steinhardt [4]: „Subire possit animum ʒere *Νικολάου* (st. *Νικοθέου*), quem Gnostici quidam sectae ae principem putabant cf. Clem. Al. Strom. II, 411. III, 436. eander Histor. Eccles. I. p. 776 *Μέσου* in *Μωΰσου* facillime ɑtetur, nisi — Gnostici a vetere Testamento maxime fuissent .eni; quamquam Valentinus, reliquis mitior, Hebraeorum quoque ophetis pneumaticam aliquam, uti dicebat, inspirationem reli- ıerat. cf. Neander p. 718". Vorsichtiger drückt sich Creuzer seinen Annotationes in Plot. vitam p. CXV [5] aus: „Qui conjec- rarum illecebris se irretiri velit, possit ex N. T. haereticorum

---

[1] Vergl. die Recension desselben über Heigl's Ausgabe von Plo- .i ad Gnosticos liber in den Theol. Stud. u. Kritik. Jahrg. 1834 337/380.

[2] De vestigiis Gnostic. in N. Test. Lipsiae 1773, p. 184.

[3] Kirchengeschichte I. 776.

[4] Quaestiones de dialectica Plotini ratione, Naumburg 1829 13 not. 30.

[5] Vergl. Fr. Creuzer Plotini opera omnia, Oxonii MDCCCXXXV

nomina expiscari et pro *Φιλοκώμῳ* ponere ex 2. Tim. II, 17 *Φιλητὸν* et pro *Νικοθέῳ* infamem istum *Νικόλαον* Nicolaitarum auctorem (Apocalyps. II, 6. 15), sed malo profiteri me hos homines non magis nosse, quam Allogenem et Mesum vel Messum (cui Moysem Ebraeorum legislatorem substituere voluerunt, scribendo *Μωΰσου* cf. Neander in Gesch. der christl. Kirche I p. 718 et p. 776), qui hoc agmen claudunt. Nam quod Tennemannus in Geschichte der Phil. VI, p. 200 in *Ἀλλογενοῦς* (vel ut Fabric. nescio unde habet *Ἀλλογένους*) haesitat, poterat pariter in aliis his nominibus haesitare". Es zeigt sich wieder einmal an einem illustren Beispiel, wie unbesonnen eine Conjekturalkritik vorgeht, die, weil die Stelle nicht verständlich ist, willkürlich emendiert.

Um nun das Porphyrkapitel in seiner vollen Bedeutung zu würdigen, müssen wir zunächst den Inhalt und den Zweck desselben genauer ins Auge fassen.

„Zu Plotin's Zeiten", sagt Porphyrius, „gab es viele Christen, neben diesen aber auch Häretiker, welche aus der alten Philosophie ihren Auslauf genommen hatten". Plotin ist ungefähr um 205 n. Chr. geboren und 270 gestorben, mithin ist die Zeit der Häretiker eng begränzt. Diese Häretiker werden nach zwei Seiten hin genauer bestimmt: einmal stehen sie zu den Christen in naher Beziehung, sind aber „Häretiker", andererseits sind sie aus der alten Philosophie hervorgegangen. Mit den ersteren können nur die Gnostiker gemeint sein, da diese zu Plotin's Zeiten zwar noch eine christliche Sekte waren, aber bereits als *αἱρετικοί* aus der grosskirchlichen Gemeinschaft ausgeschieden waren [1]. Dagegen erleiden die Worte *παλαιὰ φιλοσοφία* eine verschiedene Auffassung. Matter [2] sagt: Ce sont les doctrines de l'Orient, qu'entend Porphyre et cela caractérise parfaitement

---

[1] Um 100 Jahre früher war diese Unterscheidung noch nicht eingetreten, da man die Gnostiker als eine innerchristliche Sekte ansah; dies erkennt man deutlich aus Celsus' *λόγος ἀληθής*, der sich bei seinen Anschuldigungen gern auf diese beruft, darum aber von Origenes leicht widerlegt wird, weil dieser den Gnostikern den Namen „Christen" abspricht. Sehr interessant Orig. c. Celsum VI, cap. 25—38.

[2] Hist. du Gnostic. II p. 461, Anm. 2.

les gnostiques" [1]. Creuzer denkt in seiner oben erwähnten Abhandlung [2] an die altgriechische Philosophie, und mit Recht; denn leider hat Matter gar nicht den Sprachgebrauch der Neuplatoniker, insbesondere des Plotin in Rechnung gezogen, der doch allein Ausschlag gebend sein kann. Plotin nennt nämlich die früheren Philosophen mit Einschluss des Plato und Aristoteles *οἱ παλαιοί, οἱ πάλαι* IV, 3, 25. VI, 8, 19. VI, 4, 16 etc., *οἱ πάλαι σόφοι* V, 1, 6. *οἱ ἀρχαῖοι καὶ μακάριοι φιλόσοφοι* III, 7, 1. VI, 1, 8 [3]. Auch andere Erwägungen führen zu demselben Schluss; denn es wäre sehr auffallend, welche Gründe Porphyrius resp. Plotin zur Beschäftigung mit christlichen Häretikern bewogen haben sollten, wenn dieselben ihre Weisheit orientalischen Lehren entnommen hätten. Dazu lag m. E. keine Veranlassung vor, wohl aber dann, wenn die Häretiker ausser andern Lehren auch Sätze der griechischen Philosophen sich angeeignet hatten, die dem Neuplatonismus eigentümlich waren, darum jene diesem als gefährliche Conkurrenten erscheinen mussten. Den näheren Grund ersehen wir aus der weiter unten folgenden Notiz: *πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος.* Die Häretiker hatten mithin die griechischen Philosophen nicht gänzlich ignoriert, aber die Behauptung aufgestellt, dass Plato nicht in die Tiefen der intelligiblen Wahrheit und Wesenheit eingedrungen sei. Dies erschien als eine ungeheure Anmassung, die eine energische Zurückweisung von seiten der neuplatonischen Schule erforderte, und Plotin wie seine Schüler haben sich nicht gescheut, den Fehdehandschuh aufzunehmen.

Die Häretiker, welche Porphyrius im Auge hat, sind *οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον.* Fabricius giebt in seiner Ausgabe an

---

[1] Ebend. p. 474.

[2] S. 345 Anm.

[3] Vergl. Kirchner: die Philosophie des Plotin. Halle 1864, S. 180. — Sehr beachtenswert ist der Sprachgebrauch der Schrift Plotin's *πρὸς τοὺς Γνωστικούς* II, 9, 6: *ἀρχαία Ἑλληνική* und *ἀλλ' εὐμενῶς δεχομένους τὰ ἐκείνων ὡς παλαιοτέρων.* II, 9, 10: *τὰ τῶν παλαιῶν καὶ θείων ἀνδρῶν καλῶς καὶ τῆς ἀληθείας ἐχομένως εἰρημένα.* II, 9, 15: *οἱ τῶν παλαιῶν λόγοι.*

dieser Stelle folgende Anmerkung: „Rectius, ni fallor, *οἱ περὶ τὸν Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον* latine dicentur Adelphius et Aquilinus. Atque Aquilini etiam inter Porphyrii *συμφοιτητάς* Amerium et Origenem apud Eunapium mentio. Sed nisi Eunapium fefellit memoria, omnino Paulinus ibi pro Aquilino legendum ut magnus Pearsonius probe observavit". Die erste Bemerkung möchte, nach dem späteren Sprachgebrauch zu urteilen, richtig sein[1]; viel grössere Schwierigkeiten bereitet uns aber die Erklärung der von Fabricius angezogenen Stelle des Eunapius[2]. Dieselbe lautet also: *„Συμφοιτηταὶ μὲν οὖν — ὥς αὐτὸς ἀναγράφει — κράτιστοί τινες ὑπῆρχον, Ὠριγένης τε καὶ Ἀμέριος καὶ Ἀκυλῖνος, καὶ συγγράμματά γε αὐτῶν περισώζεται, λόγος δὲ αὐτῶν οὐδὲ εἷς· πολὺ γὰρ τὸ ἀκύθηρον, εἰ καὶ τὰ δόγματα ἔχει καλῶς, καὶ ἐπιτρέχει τοῖς λόγοις. Ἀλλ' ὅγε Πορφύριος ἐπαινεῖ τοὺς ἄνδρας τῆς δεινότητος, πᾶσαν μὲν αὐτὸς ἀνατρέχων χάριν, μόνος δὲ ἀναδεικνὺς καὶ ἀνακηρύττων τὸν διδάσκαλον, οὐδὲν παιδείας εἶδος παραλελοιπώς.* Alle Gelehrten nehmen an der Behauptung, dass Origenes, Amerius und Aquilinus Schüler des Plotin resp. Mitschüler des Porphyrius gewesen sein sollen, einen berechtigten Anstoss; aus diesem Grunde hat Pearson[3] die Änderung von *Ἀκυλῖνος* in *Παυλῖνος* vorgeschlagen; seiner Conjektur haben sich Fabricius, Boissonade[4] und Wyttenbach[5] angeschlossen. Ähnlich lautet das Urteil von Zeller[6]: „Der

---

[1] Die Worte *οἱ περὶ* deuten auf eine Schulsekte.

[2] Eunapii Sardiani Vitas Sophistarum et Fragmenta Historiarum rec. notisque illustr. Boissonade p. 10.

[3] Prolegomena ad Hieroclem de providentia in der Ausgabe von Needham Cantabr. 1709 p. XXIX: „Sed potest esse error in nomine Origenis, ut videtur esse in altero Aquilini. Forte enim non *Ἀκυλῖνος*, sed duabus literis prioribus leviter mutatis *Παυλῖνος*, scriptum fuit; quippe meminit Paulini cujusdam Plotini discipuli Porphyrius, quem Amelius *μίκκαλον* appellavit. Aquilini vero mentionem facit, tanquam ex Philosophia haeretici et inter Gnosticos a Plotino refutati".

[4] Ausg. des Eunapius I, p. 168.

[5] Ebend. II, 40.

[6] Philosophie der Griech. III, 631, 2.

Aquilinus, welchen Eunapius v. Soph. S. 9 Boiss. Porphyrs συμφοιτητής nennt, war dies ebenso wenig, als Origenes, dem Eunapius das gleiche Prädikat giebt; wie dieser aus Porph. v. Plot. 3, so scheint jener gleich nachlässig aus c. 16 derselben Schrift aufgerafft zu sein".

Die vorgenommene Veränderung von Ἀκυλῖνος in Παυλῖνος ist m. E. unannehmbar, da eine Verschreibung oder Verderbnis in den Handschriften unmöglich angenommen werden kann. Denn aus welchem Grunde sollte ein Schreiber den Namen geändert haben, da ihm ja beide Personen unbekannte Grössen waren? Eher liesse sich doch die Vermutung rechtfertigen, dass ein aufmerksamer Leser einen συμφοιτητής des Porphyrius namens Aquilinus in der vita Pl. nicht gefunden und dafür Paulinus gesetzt habe, aber alle Codices bieten Ἀκυλῖνος. Auch Zeller's Erklärung scheint mir ungenügend zu sein, denn er beantwortet nicht die Frage, welche sofort erhoben werden muss, warum Eunapius aus den von Porphyrius in seiner vit. Pl. angegebenen Namen der Schüler — denn der Zwischensatz ὡς αὐτὸς ἀναγράφει bezieht sich nur auf unsere vita — Amelius aus Tuscien, Porphyrius aus Tyrus, Antonius aus Rhodon, Paulinus aus Scythopolis Eustochius aus Alexandria, Zotikus, Zethus, Castricius Firmus etc. nur Amelius anführt, während Origenes ebenso wenig als Aquilinus Schüler des Plotin gewesen ist. Denn Origenes[1] der Neuplatoniker war Schüler des Ammonius Sakkas und zwar wahrscheinlich älter als Plotin; auch darf man aus der Erzählung Porphyr's vit. Pl. c. 14[2] nicht den Schluss ziehen, dass Origenes Zuhörer des Plotin gewesen sei. Daher hat Ruhnken[3] an ein Freundschaftsverhältnis des Porphyrius und Origenes mit Plotin gedacht, doch ist die Deutung von συμφοιτητής sehr gezwungen.

---

[1] Über das Verhältnis des Origenes Adamantius und des Neuplatonikers Origenes vergl. Redepenning „Origenes" Bonn 1841 — Heigl „Bericht des Porphyrius über Origenes" Regensb. 1835. — Zeller „Philosoph. d. Griech." III, S. 459 f.

[2] Ὠριγένους δὲ ἀπαντήσαντός ποτε εἰς τὴν συνουσίαν, πληρωθεὶς ἐρυθήματος ἀνίστασθαι μὲν ἐβούλετο· λέγειν δὲ ὑπὸ Ὠριγένους ἀξιούμενος, ἔφη, ἀνίλλεσθαι τὰς προθυμίας, ὅταν εἰδῇ ὁ λέγων, ὅτι πρὸς εἰδότας ἐρεῖ, ἃ αὐτὸς μέλλει λέγειν· καὶ οὕτως ὀλίγα διαλεχθεὶς ἐξανέστη.

[3] Dissertatio de vita et scriptis Longini § 5 p. 7.

Ich muss gestehen, dass die genannten Gelehrten zwar die Schwierigkeit der Eunapiusstelle erkannt, aber die Lösung des Rätsels nicht gefunden haben. M. E. muss man das Dunkel durch den Nachsatz: *καὶ συγγράμματά γε αὐτῶν περισώζεται, λόγος δὲ αὐτῶν οὐδὲ εἷς* zu lüften versuchen. Hieraus ist zu schliessen, dass Origenes, Amelius und Aquilinus Bücher geschrieben haben, ja, dass Eunapius diese noch kannte; freilich fügt er gleich hinzu, dass sie bei Schriftstellern keine Berücksichtigung finden, denn dies kann nur unter *λόγος δὲ αὐτῶν οὐδὲ εἷς* [1] verstanden werden. Der Grund dieser Vernachlässigung liegt nach Eunapius nicht in dem Inhalt, sondern in der mangelhaften Form ihrer Schriften. Es handelt sich nun um die Frage, ob Origenes, Amelius und Aquilinus nach den anderweitigen Quellen Bücher geschrieben haben. In der That hat Origenes eine Reihe von Werken verfasst[2], und unter den Schülern Plotin's ist neben Porphyrius Amelius[3] am meisten schriftstellerisch thätig gewesen; von den übrigen Schülern haben wir gar keine Kunde, ob sie je Werke hinterlassen haben, sicher ist, dass ihrer nirgends gedacht wird[4]. Mit dieser Thatsache fällt auch die Veränderung von Aquilinus in Paulinus als haltlos zu Boden, da Porphyrius keine Schriften von ihm erwähnt, und derselbe nach vit. Pl. cap. 7 schon vor Plotin starb[5]. Wir sehen uns also genötigt, Aquilinus im Texte beizubehalten. Hat nun dieser Schriften hinterlassen?

Ein Neuplatoniker namens Aquilinus ist, wie gesagt, gänzlich unbekannt, ebenso wenig hat es Schriften desselben gegeben.

---

[1] *οὐδὲ εἷς = οὐδείς* nach späterem Sprachgebrauch.

[2] Vergl. vit. Pl. cap. 3. Longin bei Porph. v. Pl. cap. 20, besonders Ruhnken, Dissert. Long. § 5.

[3] Vit. Pl. cap. 3. 4. 16. Longin bei Porph. v. Pl. cap. 20. Fabricius bibl. graec. t. II, p. 52.

[4] Eustochius kann hier nicht in Betracht kommen, da nur eine Ausgabe der plotinischen Schriften von seiner Hand erwähnt wird, s. Scholien zu Ennead. IV, 4, 29 Creuzer, Ausgabe Bd. II, 786. Kirchhoff Ausg. Bd. I, 301.

[5] *ἔσχε δὲ καὶ ἰατρικόν τινα Σκυθοπολίτην Παυλῖνον, ὃν ὁ Ἀμέλιος Μίκκαλον προσηγόρευε, παρακουσμάτων πλήρη γεγονότα ... ἔφθασε δὲ καὶ ὁ Παυλῖνος προαποθανὼν τοῦ Πλωτίνου.*

Jetzt erinnern wir uns des Gnostikers Aquilinus, dessen Porph. v. Pl. c. 16 gedenkt. Freilich hilft uns dies nicht viel weiter, denn auch von diesem sind keine Schriften bekannt; doch geht m. E. aus der Polemik des Porphyrius und Plotin mit Sicherheit hervor, dass jener seine Gedanken schriftlich fixiert hat, zumal wenn wir bedenken, dass er das Haupt einer bedeutenden Schule war, die zur Zeit Plotin's in Rom blühte. Eunapius muss nun noch eine Schrift resp. Schriften dieses Gnostikers, wenn er sie auch nicht namhaft macht, gekannt haben. Dieses hatte ich bereits niedergeschrieben, als meine Hypothese durch einen späteren Fund zur vollen Gewissheit erhoben wurde, nämlich durch eine Stelle bei Joh. Laurent. Lydus de mensibus IV, 52 p. 238 ed. Röther, auf welche mich Creuzer[1] aufmerksam machte. Die Stelle lautet also: „*ὁ δὲ Ἀκυλῖνος ἐν τῷ Ὑπομνήματι τῶν ἀριθμῶν οὕτω φησίν· Ἡ Μαῖα ἀντὶ αὐτῆς ἐς τοὐμφανὲς προδοῦσά ἐστι, κυρίου μὲν τοῦ λόγου τοῦ διὰ πάντων πεφυκότος διατακτικοῦ τῶν ὄντων, διὸ δὴ καὶ Ἑρμοῦ μητέρα φασί· τοιαύτη δὲ ἡ νοητὴ ὕλη τὸ κατακοσμεῖν τὴν εἰς τὸ ἐμφανὲς πρόοδον καὶ γένεσιν ἀπεργάζεσθαι τῶν ὄντων· ἐκ γὰρ ὕλης καὶ εἴδους τὰ ὄντα. οὕτως μὲν κατὰ θεολογίαν· κατὰ δὲ τὸν τῆς φυσιολογίας τρόπον τὴν Μαῖαν οἱ πολλοὶ τὸ ὕδωρ εἶναι βούλονται*[2].“ Creuzer führt diesen Aquilinus als einen späteren Pythagoräer ein, der eine Schrift über die Zahlenlehre im pythagoräischen Sinne geschrieben habe. Dass diese Schrift einen Pythagoräer voraussetzt, ist durch nichts bewiesen; dies erschliesst Creuzer nur aus dem Titel der Schrift, da für ihn alles, was mit Zahlen zusammenhängt, pythagoräisch zu sein scheint. Vielmehr möchte ich diese Stelle mit der Nachricht des Eunapius kombinieren und die Behauptung aufstellen, dass das *ὑπόμνημα τῶν ἀριθμῶν* die Schrift resp. eine der Schriften, welche dem Eunapius vorlagen, gewesen sei. Mithin hat es einen Neuplatoniker Aquilinus gegeben, wenn er auch nicht ein Schüler des Plotin gewesen sein kann; der Irrtum des Eunapius wäre dadurch leicht erklärlich.

---

[1] Stud. u. Kritik. 1834 S. 345 a.

[2] Diese Stelle scheint mir an einigen Punkten verderbt zu sein, doch will ich dies nicht weiter verfolgen.

Doch müssen wir noch einen Schritt weiter gehen und diese beiden Stellen mit dem Gnostiker Aquilinus in Verbindung bringen; an beiden Stellen kann nur von ihm die Rede sein. Dass ein gnostisches Schulhaupt eine Schrift über Zahlen geschrieben, ist nicht auffällig, wenn wir uns an Marcus erinnern; auch sind Ausdrücke wie *ὁ λόγος ὁ διὰ πάντων πεφυκώς, τὰ ὄντα, ἡ νοητὴ ὕλη, εἶδος* durchaus gnostisch. Dazu kommt, dass die Schrift auf Laur. Lydus nicht den Eindruck eines philosophischen Werkes eines Pythagoräers oder Neuplatonikers gemacht zu haben scheint, da er am Schluss hinzufügt *οὕτως μὲν κατὰ θεολογίαν.* Wir hätten also in diesem *ὑπόμνημα τῶν ἀριθμῶν* eine bis dahin unbekannte christlich-gnostische Schrift zu erkennen, die von Aquilinus, einem Zeitgenossen des Plotin, verfasst wäre[1].

Wie kommt nun Eunapius dazu, den Aquilinus für einen Neuplatoniker und *συμφοιτητής* des Porphyrius auszugeben? Wie oft, so hat Eunapius auch an dieser Stelle eine grosse Leichtfertigkeit bei der Benutzung seiner Quellen an den Tag gelegt. Es lagen ihm gewisse Schriften von Origenes, Amelius und Aquilinus vor, darum sind diese ihm die *κράτιστοι*; ohne Besinnen fügt er das Wort *συμφοιτηταί* hinzu und beruft sich dabei auf Porphyrius, da ihm aus seiner Lektüre der vita Pl. jene Namen in dunkler Erinnerung waren. Dürften wir annehmen, dass Eunapius das Buch des Aquilinus selber eingesehen, so war ein Irrtum leicht möglich, da derselbe ein platonisierendes Sektenhaupt, der mit Plotin sehr viele Berührungspunkte zeigte, ja, wie wir noch sehen werden, mit ihm eng befreundet war. Und in der That, wenn wir nicht wüssten, dass die beiden Citate des Phôsilampês[2] einem gnostischen Werke entnommen sind, so würden wir sie ohne Besinnen einem Neuplatoniker zuschreiben.

---

[1] Überhaupt möchte ich bemerken, dass Laur. Lydus in seinem Buche *περὶ μηνῶν*, in welchem er die einzelnen Festtage mit Angabe des Grundes und der Art ihrer Feier von den ältesten Zeiten an schildert, sehr viele ältere griechische und römische Autoren benutzt hat, die heute meist verloren gegangen sind.

[2] „Dies ist der *μονογενής*, von dem Phôsilampês gesagt hat: Er existiert vor dem All“ und „Und als ihn (sc. *μονογενής*) Phôsi-

Neben Aquilinus wird als zweites Sektenhaupt Adelphius genannt, von dem wir sonst keine Kunde haben. Beide Namen sind echt römisch, in Rom müssen wir ihren Wohnsitz suchen; in Rom hatte ja auch Plotin ungefähr seit 244 n. Chr. eine eigene Schule errichtet, daher seine Streitschrift gegen in Rom lebende Gnostiker gerichtet ist.

Die Häretiker waren nach Porphyrius' Angabe im Besitz vieler Schriften des Libyers Alexander und des Philokômos, Demostratos, Lydos und brachten Offenbarungen des Zoroaster, Zostrianos, Nicotheos, Allogenes, Mesos (od. Meses) und andere derartige Apokalypsen vor; auf diese Weise gelang es ihnen, viele Menschen für ihre Lehren zu gewinnen. Sie stellten aber die Behauptung auf, dass Plato nicht in die Tiefe des intellektuellen Wesens eingedrungen sei. Diese Angaben sind sehr interessant, denn sie gewähren uns einen kleinen Einblick in die Geschichte dieser gnostischen Sekte. Nicht Aquilinus und Adelphius haben sie gegründet, ihnen gingen vielmehr schon eine Reihe Männer vorauf; auch nicht in Rom, sondern in Alexandrien resp. in Ägypten ist die Urheimat der Sekte zu suchen; im Besitz der früheren Literatur gründeten jene in Rom eine neue Schule, die daselbst zu grosser Blüte gelangte. Alexander soll aus Libyen stammen, auch die übrigen dürfen wir nicht allzu weit davon entfernt suchen, zumal wenn *Λυδός* kein Gentil-, sondern Eigenname ist. Ein Gnostiker Alexander, welcher der valentinianischen Schule angehörte, wird auch sonst erwähnt [1], aber es liegt durchaus kein Grund vor, beide zu identificieren. Ebenso wenig wissen wir etwas von Philokômos, Demostratos, Lydos und ihren Schriften.

Es ist nun durchaus nicht gesagt, dass erst die römischen Gnostiker die von Porphyrius angeführten Apokalypsen verfasst und benutzt hätten, — wenigstens deutet der Ausdruck *πεπλασ-*

---

lampês begriffen hatte, sprach er: Durch ihn ist das in Wirklichkeit Existierende und das in Wirklichkeit Nichtexistierende, durch den das in Wirklichkeit verborgen Existierende und das in Wirklichkeit offenbar Nichtexistierende existiert" (P. 15[a]).

[1] Vergl. Hieronymus comment. ad Galat. (XXVI, col. 333 Migne), Tertullian de carne Christi cap. XVI. XVII. (II. col. 825 sq. Migne).

μένον τε ὑπὸ τῶν τὴν αἵρεσιν συστησαμένων nicht darauf hin, vielmehr können sie schon bei den ägyptischen Gnostikern in Gebrauch gewesen und von ihnen verfasst sein; auch schliesst der Begriff von *προφέρειν* nicht notwendig die Veröffentlichung eines Buches, sondern auch eine Berufung auf dasselbe ein. Letzteres möchte ich hier annehmen; zur Bestätigung dient unser gnostisches Werk, in welchem sich ja der Verfasser für seine Kenntnis des *μονογενής* auf Nicotheos beruft. Dieses Buch von Nicotheos war mithin eine Apokalypse, welche bei den römischen Gnostikern in so hohem Ansehen stand, dass man kühn behauptete tiefer als Plato die intelligible Welt erfasst zu haben, da man aus jener Welt durch gottbegnadete Menschen oder Propheten Offenbarungen erhalten hatte. Zugleich sind wir durch diese Erwähnung der Apokalypse des Nicotheos zu der Anerkennung gezwungen, dass die Angaben des Porphyrius auf eingehende Beschäftigung mit den Gegnern beruhen, wir daher dieselben als historisch beglaubigt ansehen müssen.

Ausser der Apokalypse des Nicotheos führt er eine Apokalypse des Zoroaster an, die aller Wahrscheinlichkeit nach alexandrinischen Ursprungs ist, da hier schon sehr früh die indischen und persischen Lehren verbreitet gewesen sind; bereits Clemens Alex.[1] kennt den von den Indern verehrten *Βούττα*, ja die gnostischen Prodicianer[2] rühmten sich des Besitzes zoroastrischer Geheimschriften[3]. Aus dem Namen dieser Apokalypse hat Creuzer[4] geschlossen, Porphyrius habe, obschon er in der obigen Erzählung die Manichäer nicht ausdrücklich nenne, unter den Gnostikern auch die Anhänger des Manes mit begriffen; er beruft sich dabei auf die Abschwörungsformel der zur katholischen Kirche übertretenden Manichäer[5]. Die Einwendung, die dagegen

---

[1] Strom. I, p. 359 Potter.

[2] Über Prodicus vergl. Tertullian adv. Prax. cap. 3. Scorpiac. cap. 15, Clem. Al. Strom. VII, 7, p. 854 und III, 4, p. 525 Pott. Theodor. fab. I, 6, der ihn fälschlich zum Begründer der Adamiten (Epiph. h. 52) macht.

[3] Clem. Al. I, 15 p. 357 Pott.

[4] Stud. u. Kritik. 1834 S. 354 f.

[5] Jac. Tollius, Insign. Itin. Ital. t. I, p. 143.

erhoben werden könne, Plotin habe, da er bereits im Jahre 270 gestorben, nicht gegen die erst um 280 auftretenden Manichäer schreiben können, glaubt er durch die Ansicht zu beseitigen, dass zwar der Name des Manes nicht vorhanden, wohl aber die Lehren vor Plotin's Auftreten im römischen Reiche verbreitet gewesen seien. Diese Kombinationen hat schon Baur[1] illusorisch gemacht.

Eng verwandt ist die Apokalypse des Zostrianos; auch sie bezieht sich auf einen persischen Weisen, dies lehrt uns eine Stelle des Arnobius[2]: „Age nunc veniat, quaeso, per igneam zonam magus interiore ab orbe Zoroastres, Hermippo[3] ut assentiamur auctori, Bactrianus et ille conveniat, cuius Ctesias[4] res gestas historiarum exponit in primo, Armenius Hosthanis nepos." Doch bietet der cod. Parisinus „Zostriani", welches Orelli u. A.[5] ohne Weiteres in „Hosthanis" umgeändert haben; diese Konjektur ist höchst unglücklich, denn wie sollte ein Schreiber auf die Idee gekommen sein, Hosthanis in den nur vit. Pl. cap. 16 vorkommenden „Zostriani" zu verwandeln? Eher liesse sich doch die Möglichkeit denken, dass derselbe an Stelle von „Zostriani" Hosthanis eingesetzt haben könnte, da der Name des Hosthanis uns in der übrigen Literatur auf Schritt und Tritt begegnet[6]. — Man hat auch zu beachten, dass bei Arnobius wie bei Porphyrius Zoroaster und Zostrianos neben einander angeführt werden.

Die Apokalypse des Mesos oder Meses ist unbekannt, über die des Allogenes werden wir noch weiter unten handeln; daneben gab es noch andere Werke derselben Art, unter denen die des Phôsilampês und Marsanês mit einbegriffen sein werden.

---

[1] Christl. Gnosis S. 437f.

[2] adv. gentes I, 52 p. 35 Orelli.

[3] Hermippus ist nicht der berühmte *Καλλιμάχειος*, sondern ein späterer Schriftsteller, der *περὶ Μάγων* schrieb; cf. Diogen. Laert. prooem. Athen. XI, p. 418 A, Plinius h. natur. 30, 2.

[4] Ctesias fragm. ed. Baehr p. 405.

[5] Reifferscheid Arnobii adv. Nationes libri VII Vindob. 1875 ist ihnen nicht gefolgt.

[6] Vergl. Plinius hist. nat. 30, 1. 8. 11. — Tatian contra Graec. 56. — Apul. apol. I, 326. — Eusebius praep. evang. 1, 10. 5, 14. — Tertullian de anima cap. 57, besonders Fabricius biblioth. graec. Vol. I, p. 106 sq.

...ligion stark beton
und Alexandriner der griech
Dignität zuweisen konnten.
Unverschämtheit und empört
er in seinen *συνουσίαι* oft
ihrer Ansichten nachzuweisen
dieselben, welchem Porphyr
στικούς beilegte. Doch erscl
und überliess seinen Schülern
unwahrscheinlich, dass auf sein
Schüler das Werk ihres Me
gänzlich zu vernichten. Ameli
das Buch des Zostrianos und z
erhalten sind. Ob Porphyrius
schrieben, ist mir fraglich, we
die Worte: *Πορφύριος δὲ ἐγ*
πεποίημαι ἐλέγχους, ὅπως νό
δεικνύς. In Parallele mit Pl
ἐλέγχους ποιούμενος ἐν ταῖς
Widerlegungen im Kreise der
dies dahingestellt. Hier erbra
Buch des Zoroaster unecht un
verfasst sei, um dadurch den
ihre hochgepriesenen Lehren w
Es ist sehr charakteristisch fü

rade gegen die Echtheit der Bücher des Zoroaster und Zostrianos aufgetreten ist, denn auch er hatte für die alten persischen Lehren ein grosses Interesse; hatte doch Plotin die Strapazen des Feldzuges von Gordian nicht gescheut, um die Weisheit der Perser und Inder kennen zu lernen.

Noch über Plotin's Tod hinaus hat also der Kampf mit der gnostischen Sekte fortgedauert, handelte es sich doch um nichts Geringeres, als um die Berechtigung der reinen griechischen Philosophie, auf der der Neuplatonismus sein stolzes Gebäude errichtet hatte, welche aber durch den Gnosticismus infolge der Vermischung mit den christlichen und orientalischen Ideen in ihrer Reinheit bedroht wurde. Wie heftig dieser Kampf geführt wurde, können wir nur ahnen. Was den Zweck des sechzehnten Kapitels der vit. Plot. betrifft, so wird derselbe aus dem vorhergegangenen Erörterungen bereits klar geworden sein. Das Kapitel bildet nämlich die historische Einleitung zu der uns unter dem Titel *πρὸς τοὺς Γνωστικούς* erhaltenen Schrift des Plotin. Wir müssen dem Porphyrius zu grossem Danke verpflichtet sein, denn ohne dieses würde uns der Inhalt jenes Buches und die Adresse für immer ein Rätsel bleiben.

Das angeführte Buch Plotin's findet sich jetzt in der zweiten Enneade als neuntes Buch [1]; diese Stelle hat ihm Porphyrius bei der Herausgabe der Schriften seines Lehrers angewiesen [2]. Über die Abfassungszeit der einzelnen Schriften giebt er uns in cap. 4 ff.

---

[1] vit. Pl. cap. 24 ff.

[2] Ausser den Gesamtausgaben von Creuzer, Kirchhoff, Müller vergleiche die Separatausgaben von Heigl: Plotini ad Gnosticos liber graece etc. Ratisbonae 1832, dazu die Anzeige von Creuzer in den theol. Stud. u. Kritik. 7. Bd. 1834 S. 337—380. — Kirchhoff „de virtutibus et adversus Gnosticos libellos specimen editionis novae opp. Plot.“ Berol. 1847. — Für die Untersuchungen vergleiche Neander „Über die welthistorische Bedeutung des neunten Buchs in der II. Enneade des Plotinos“ Abh. d. Berl. Akad. Jahrg. 1843 phil.-hist. Kl. S. 299 ff. Valentiner „Plotin und seine Enneaden nebst Übers. von Enneade II, 9“ Theol. Stud. u. Kritik. 1864, 1, 118 ff. — Baur „Christliche Gnosis“ S. 417 ff. — Zeller „Philosoph. d. Griech.“ III, 438 ff. — Müller „Dispositionen zu den drei ersten Enneaden des Plotinos“ 1883 S. 63 ff.

ausführliche Kunde. Nach ihm hatte Plotin im ersten Jahre der Regierung des Galienus (254 n. Chr.), also in einer Zeit, wo er bereits gegen 50 Jahre alt war, den Entschluss gefasst, seine Gedanken schriftlich niederzulegen, zumal da Herennius und Origenes ihr Versprechen gebrochen hatten, die Lehren ihres Meisters Ammonius Sakkas nicht zu veröffentlichen. Porphyrius fand bei seiner Ankunft im zehnten Jahre des Galienus 21 Bücher vor. In den nun folgenden Jahren entwickelte Plotin eine rege schriftstellerische Thätigkeit. Es war die Blütezeit der plotinischen Schule; sein Name war weithin berühmt, zahlreiche Schüler strömten aus allen Teilen des Reiches nach Rom, hier pulsierte ein lebhaftes wissenschaftliches Leben, eine Menge Probleme und Tagesfragen fanden in den *συνουσίαι* ihre Behandlung. In diese Periode fällt auch die Abfassung des Buches *πρὸς τοὺς Γνωστικούς*, welches in der chronologischen Reihenfolge die 33-ste Stelle einnimmt[1] und zwischen dem zehnten und fünfzehnten Jahre des Galienus, also 263—268 n. Chr. geschrieben ist. In der Folgezeit bis zum Tode des Plotin (270 n. Chr.) während des Aufenthaltes des Porphyrius in Sicilien sind noch neun Abhandlungen erschienen.

Die Überschrift *πρὸς τοὺς Γνωστικούς*[2] stammt nicht von Plotin, sondern nach Porphyr's ausdrücklicher Versicherung von ihm selber; überhaupt hat Plotin seine Abhandlungen niemals betitelt, da er dieses Geschäft seinen Schülern überliess: *ἦν δὲ καὶ τὰ γεγραμμένα ταῦτα, ἃ διὰ τὸ μὴ αὐτὸν ἐπιγράφειν ἄλλος ἄλλο ἑκάστῳ τοὐπίγραμμα ἐτίθει· αἱ δ' οὖν κρατήσασαι ἐπιγραφαί εἰσιν αἵδε*[3]. Infolge dessen sind in den Handschriften manche Bücher unter verschiedenen Namen erhalten, die nach Creuzer's Vermutung[4] der Recension des Eustochius (s. o.) ent-

---

[1] In der von Kirchhoff durchgeführten chronologischen Anordnung N. XXX.

[2] Fälschlich sagt Matter, hist. crit. du Gnost. II, 462: C'est là cet écrit, que trouva Porphyre parmi les autres manuscrits de Plotin, qu'il arrangea et corrigea sans doute comme les autres et qu'il intitula: Contre les Gnostiques (*κατὰ τῶν Γνωστικῶν*)"; auch Heigl's Übersetzung „Plotini ad gnosticos liber" stimmt nicht.

[3] v. Pl. cap. 4.

[4] Stud. u. Kritik. S. 344: „Denn ob wir gleich in den noch

nommen sein sollen. In der That findet sich noch daneben der Titel: *πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας*, ebenso auch in der vit. Plot. cap. 24, doch muss die Lesart der codd. Leid. Marc. *A*: *πρὸς τοὺς γνωστούς* eingesetzt werden, da Porphyrius jene längere Überschrift niemals verfasst haben kann. Die Lesart *πρὸς τοὺς γνωστούς* ist mit Creuzer richtig aus dem vernachlässigten Abkürzungszeichen *γνωσ̄τους* d. i. *γνωστικούς* abzuleiten. Das Scholion im Cod. Mon. C. und Marc. *A* zum Texte lautet: *ὅτι γνωστοὶ λέγονται καὶ οἱ Χριστιανοί.*

Plotin nennt in der ganzen Abhandlung seine Gegner niemals, er bedient sich stets der 3. Pers. Plural.; sind dieselben doch seinen Schülern und Freunden zu bekannt, als dass es noch einer genaueren Adresse bedürfte. Zugleich gewinnt es den Anschein, als ob Plotin dies mit Absicht unterlassen habe, weil er auf dieselben gewisse Rücksichten des Anstandes nehmen wollte; denn die Polemik ist keineswegs so beissend, wie man bei dem grossen Gegensatz wohl erwartet hätte. Über den Grund dieser zarten Rücksicht klärt er uns selber auf, wenn er in cap. 10 sagt: *Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα, μᾶλλον δὲ πάντα ἄν τις ἐξετάζων ἀφθονίαν ἔχοι ἂν καθ᾽ ἕκαστον λόγον δεικνὺς ὡς ἔχει. Αἰδὼς γάρ τις ἡμᾶς ἔχει πρός τινας τῶν φίλων, οἳ τούτῳ τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι οὐκ οἶδ᾽ ὅπως ἐπ᾽αὐτοῦ μένουσι· καίτοι αὐτοὶ οὐκ ὀκνοῦσι τὰ αὐτῶν ἐθέλοντες δοκεῖν εἶναι ἀληθῆ ἀξιοπίστως ἢ καὶ οἰόμενοι τὰ αὐτῶν οὕτως ἔχειν λέγειν ἃ δὴ λέγουσιν* [1].

---

vorhandenen Manuscripten fast durchaus die Recension des Porphyr besitzen, so zeigen sich doch hin und wieder Spuren, dass früheren Lesern und Abschreibern der Enneaden auch die eustochische Sammlung der plotinischen Bücher bekannt gewesen, und dass sie hier und dort davon Notiz genommen.“ Vergl. III, 79f. in seiner Ausgabe. Zeller (III, 471, 2) sieht für diese Vermutung keinen genügenden Grund.

[1] Taylor's Bemerkung zu dieser Stelle (Five books of Plotinus etc. 1794) „Plotinus, I suppose, alludes here to Origen the Christian father, among others, who had formerly — been one of his disciples“ ist nicht richtig; denn ein Freundschaftsverkehr des Origenes oder seiner Schüler zu Rom ist unmöglich, auch konnten diese niemals als gnostische Häretiker bezeichnet werden.

Diese Bemerkung ist von grosser Tragweite. Gnostiker, mithin Christen, befanden sich unter den Freunden Plotin's; sie waren freilich vor dem Freundschaftsbunde mit den gnostischen Lehren bekannt geworden, hatten aber auch jetzt noch zu seinem Erstaunen ihren Irrtum beibehalten. Plotin kündigt ihnen deshalb keineswegs die Freundschaft auf, er macht ihnen nur den Vorwurf, dass sie nicht die gewünschte Rücksicht gegen andere haben walten lassen. Darum hat er es im Grunde gar nicht auf eine Widerlegung der gegnerischen Ansichten abgesehen, nur die Hauptdifferenzpunkte sollen berührt werden; denn er ist sich wohl bewusst, dass eine Bekehrung seiner Freunde, nachdem alle gütigen Versuche fruchtlos gewesen sind, auch auf diesem Wege nicht zu erreichen ist; vielmehr will er seine Schüler auf die falschen Lehren aufmerksam machen, damit sie nicht von jenen umgarnt werden[1]. Der Selbsterhaltungstrieb lässt Plotin zur Feder greifen, denn die Freunde haben innerhalb der plotinischen Schule festen Fuss gefasst, ja sie scheinen einige Anhänger für sich gewonnen zu haben; daher sind die grössten Anstrengungen nötig, um den Feind zu entwaffnen und die Getreuen um die Fahne zu scharen. — Ohne Zweifel befanden sich Adelphius und Aquilinus unter der Zahl der Freunde, denn sie waren die Häupter der rivalisierenden Schule, und ihre Namen hat Porphyrius für würdig gehalten, der Nachwelt überliefert zu werden.

Bereits Porphyrius hat uns das Verhältnis der Gnostiker zur griechischen Philosophie, besonders zu Plato angegeben: seine Angabe wird durch Plotin auf das Beste bestätigt. Sehr eingehend handelt er darüber in cap. 6: *Ὡς γὰρ τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς οὐχ ἁπτόμενοι ταῦτα σκευωροῦνται εἰδότων καὶ σαφῶς τῶν Ἑλλήνων ἀτύφως λεγόντων ἀναβάσεις ἐκ τοῦ σπηλαίου καὶ κατὰ βραχὺ εἰς θέαν ἀληθεστέραν μᾶλλον καὶ*

---

[1] Vergl. cap. 10: *ἀλλ' ἡμεῖς πρὸς τοὺς γνωρίμους, οὐ πρὸς αὐτοὺς λέγοντες — πλέον γὰρ οὐδὲν ἂν γίγνοιτο πρὸς τὸ πείθειν αὐτούς — ἵνα μὴ πρὸς αὐτῶν ἐνοχλοῖντο οὐκ ἀποδείξεις κομιζόντων, πῶς γάρ; ἀλλ' ἀπαυθαδιζομένων, ταῦτα εἰρήκαμεν ἄλλου ὄντος τρόπου, καθ' ὃν ἄν τις γράφων ἠμύνατο τοὺς διασύρειν τὰ τῶν παλαιῶν καὶ θείων ἀνδρῶν καλῶς καὶ τῆς ἀληθείας ἐχομένως εἰρημένα τολμῶντας.*

μᾶλλον προϊούσας· ὅλως γὰρ αὐτοῖς τὰ μὲν παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται, τὰ δέ, ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν[1] *θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὕρηται.* Ferner: *καὶ ὅλως τὸν τρόπον τῆς δημιουργίας καὶ ἄλλα πολλὰ καταψεύδονται αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸ χεῖρον ἕλκουσι τὰς δόξας τοῦ ἀνδρὸς*[2] *ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν κατανενοηκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μακαρίων ἀνδρῶν μή . . . . . . διαφορὰς δὲ ψυχῶν ἐν πάθεσιν ἢ ἐν φύσει ἰχνεύειν μηδὲν τοὺς θείους ἄνδρας διασύροντας, ἀλλ' εὐμενῶς δεχομένους τὰ ἐκείνων ὡς παλαιοτέρων καὶ ἃ καλῶς λέγουσι παρ' ἐκείνων λαμβάνοντας, ψυχῆς ἀθανασίαν, νοητὸν κόσμον, θεὸν τὸν πρῶτον, τὸ τὴν ψυχὴν δεῖν φεύγειν τὴν πρὸς τὸ σῶμα ὁμιλίαν, τὸν χωρισμὸν τὸν ἀπ' αὐτοῦ, τὸ ἐκ γενέσεως φεύγειν εἰς οὐσίαν· ταῦτα γὰρ κείμενα παρὰ τῷ Πλάτωνι σαφῶς οὑτωσὶ λέγοντες καλῶς ποιοῦσιν· οἷς δὲ θέλουσι διαφωνεῖν φθόνος οὐδεὶς λεγόντων· οὐδ' ἐν τῷ τοὺς Ἕλληνας διασύρειν καὶ ὑβρίζειν τὰ αὑτῶν ἐν συστάσει παρὰ τοῖς ἀκούουσι ποιεῖν, ἀλλ' αὐτὰ παρ' αὑτῶν δεικνύναι ὀρθῶς ἔχοντα ὅσα ἴδια αὐτοῖς ἔδοξε παρὰ τὴν ἐκείνων δόξαν λέγειν εὐμενῶς καὶ φιλοσόφως αὐτὰς τὰς δόξας τιθέντας αὑτῶν καὶ οἷς ἐναντιοῦνται δικαίως, πρὸς τὸ ἀληθὲς βλέποντας, οὐ τὴν εὐδοκίμησιν θηρωμένους ἐκ τοῦ ἄνδρας κεκριμένους ἐκ παλαιοῦ οὐ παρὰ φαύλων ἀνδρῶν ἀγαθοὺς εἶναι ψέγειν λέγοντας ἑαυτοὺς ἐκείνων ἀμείνους εἶναι.* Ebenso in cap. 10: *ἄλλου ὄντος τρόπου, καθ' ὃν ἄν τις γράφων ἠμύνατο τοὺς διασύρειν τὰ τῶν παλαιῶν καὶ θείων ἀνδρῶν καλῶς καὶ τῆς ἀληθείας ἐχομένως εἰρημένα τολμῶντας.*

Diese Verhöhnung der griechischen, besonders der platonischen Philosophie, die ostentative Anmassung, allein im Besitze der Wahrheit zu sein, musste Plotin tief kränken; und dies ist einzig und allein der wahre Grund gewesen, weshalb er die Gegner angegriffen hat; würden sie bescheiden aufgetreten sein, so würde auch Plotin niemals zur Feder gegriffen haben. Damit fallen denn alle vagen Behauptungen, die man zur Erklärung

---

[1] Diese Gnostiker bildeten also keine Konventikel, sondern waren eine gnostisch-christliche Philosophenschule, die eine *ἰδία φιλοσοφία* besass.

[2] Dies ist Plato.

dieser Schrift aufgestellt hat, zu Boden. Matter hatte den Grund in der Abneigung Plotin's gegen alles, was mit dem Christentum im Zusammenhange stehe, gefunden, wenn er sagt[1]: „C'est ce qui nous explique, par exemple, la position de Plotin, qui est plein d'idées analogues à celles des gnostiques, et qui les réfute cependant dans un traité particulier, parce qu'il est l'ennemi de tout ce qui tient au Christianisme" und ferner[2] „Tout en s'éloignant du système d'Ammonius en beaucoup de points, surtout dans le jugement porté sur le christianisme, Plotin fut fidèle aux haines héréditaires de son parti; il composa même un traité spécial contre les gnostiques, dont Porphyre nous raconte l'origine d'une manière fort intéressante"[3].

Im Anschluss hieran hat man oft die Frage aufgeworfen, ob nicht das Buch überhaupt gegen die Christen gerichtet sei. Auch Creuzer möchte nicht in Abrede stellen, dass einige Äusserungen darin vorkommen, die einen versteckten Widerspruch

---

[1] Hist. crit. du Gnostic. t. I, p. 55.

[2] Ebend. t. II, p. 461.

[3] Sehr wunderlich ist die Ansicht von Steinhardt, quaestiones de dialect. Plotini ratione p. 14: „Videre nobis videmur illo in libro ultima Graecae philosophiae certamina contra irrumpentem ex oriente somniorum et poematum undam, et est, quod miremur sanam Plotini mentem, qui ipse Dei plenus neque admodum res terrestres curans insanam istam mythologiam de hostili indomitaque materia omni vi reprimere studuit. — Quod autem ne minimo quidem verbo Christianae doctrinae mentionem facit, quam et Alexandriae et Romae florentem prope poterat cognovisse, hoc ita censeo esse intelligendum, ut dicamus, eum in Gnosticorum libris, qui primi in corpus aliquod redegissent religionis dogmata, apicem quasi Christianae philosophiae quaesivisse, neque accuratissime fuisse perscrutatum, cum ubique gnosticos errores invenisset dispersos, quae esset orthodoxorum, quae haereticorum sententia." Um von anderm zu schweigen, so stellt er einem Philosophen wie Plotin ein grosses Armutszeugnis aus, dass er nicht zwischen Christen und Häretikern habe unterscheiden können, zumal da zu seinen Zeiten die letzteren bereits aus der Grosskirche ausgeschieden waren. Sein Schüler Porphyr ist sich dieses Unterschiedes wohl bewusst.

gegen Grundlehren des Christentums enthalten; besonders hat er auf eine Stelle in cap. 9 hingewiesen: *Οὐ γὰρ τὸ συστεῖλαι εἰς ἕν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτός, τοῦτό ἐστι δύναμιν θεοῦ εἰδότων, ὅταν μένων ὅς ἐστι πολλοὺς ποιῇ πάντας εἰς αὐτὸν ἀνηρτημένους καὶ δι' ἐκεῖνον καὶ παρ' ἐκείνου ὄντας*[1]. Baur[2] hat ihm beigepflichtet, ja er ist noch einen Schritt weiter gegangen und hat behauptet, dass selbst der Haupteinwand, welchen Plotin gegen die gnostische Vervielfältigung der Principien erhebe, ebenso gut auf die eigentlich christliche Lehre bezogen werden könnte, als auf die gnostische. Er denkt bei den Worten in cap. 1: *Γελοῖον γὰρ ἐν τοῖς ἐνεργείᾳ οὖσι καὶ ἀΰλοις τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ διαιρουμένους φύσεις ποιεῖσθαι πλείους· ἀλλ' οὐδ' ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα· οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μέν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινί, τὸν δὲ οἷον κινούμενον· τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη ἢ τίς ἀργία καὶ τοῦ ἑτέρου τί ἔργον*; an die christliche Logoslehre in ihrer damaligen vornicänischen Gestalt. „Auf die damals so gewöhnliche Unterscheidung eines *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* passt die von Plotin, in Ansehung solcher Principien, getadelte Unterscheidung zwischen *δύναμις* und *ἐνέργεια*, *ἡσυχία* und *κίνησις*, oder *προφορά*, vollkommen, und selbst der hier gebrauchte Ausdruck *προφορά*, welcher bei den Gnostikern (die in diesem Sinne sich mehr des Ausdrucks *προβολή* bedienten) nicht sehr gewöhnlich ist, möchte darauf hinweisen. Was Plotin gegen die Lehre von einer Weltentstehung, einer in der Zeit geschehenen Weltschöpfung geltend macht, trifft ohnediess die Christen ebenso gut als die Gnostiker, die c. 14 gerügte Meinung, dass Krankheiten böse Geister seien (*δαιμόνια*), die man durch Worte austreiben zu können sich rühme, um dem grossen Haufen zu imponiren, war nicht blos unter den Gnostikern, sondern auch unter den Christen allgemein verbreitet. Die so oft und in so starken Ausdrücken den Gegnern schuldgegebene Anmaassung, die selbstgefällige Meinung, die sie hegen, dass sie allein gut, Söhne Gottes, der Gegenstand der göttlichen Vorsehung seien, die darauf beruhende Verachtung alles dessen, was dem Heiden in der Natur und Welt

---

[1] Stud. u. Kritik. S. 353. 369.

[2] Christl. Gnosis S. 447f.

als verehrungswürdig und göttlich erschien, die Gewohnheit, auch die Schlechtesten, wofern sie nur zu denselben Meinungen und Grundsätzen sich bekannten, mit dem Brudernamen zu begrüssen, diess und anderes, was damit zusammenhängt, selbst die Geringschätzung der Tugend, unter dem Vorgeben, dass es nur auf das *βλέπειν πρὸς θεόν* ankomme (die christliche *πίστις*), alles diess vereinigt sich zu einem Bilde, dessen Original ein Heide jener Zeit nicht blos in einer einzelnen Christensekte, sondern in der ganzen Gesellschaft der Christen vor sich zu sehen glauben musste. Alles diess zusammengenommen möchte sogar die Vermuthung nicht unwahrscheinlich machen, die in der ganzen Schrift, wie absichtlich, vermiedene namentliche Nennung der bestrittenen Gegner habe darin ihren Grund, dass Plotin seine Polemik nicht ausschliesslich auf die Gnostiker beschränken, vielmehr jedem seiner Leser freigestellt lassen wollte, sie auch auf die Christen überhaupt zu beziehen, deren allgemeiner Charakter in so manchen Erscheinungen des Gnosticismus nur seinen bestimmten Ausdruck gefunden zu haben scheinen konnte". Diese von Baur gemachte Unterstellung lag dem Plotin ganz ferne, wenigstens verrät das Buch jene Absicht nicht; der wahre Grund für die Nichterwähnung der Gegner lag, wie wir gesehen haben, in der *αἰδώς* gegenüber den Freunden des Verfassers, die in der Schrift bekämpft werden sollten; auch Porphyrius weiss von jener Nebenabsicht nichts. Freilich soll damit nicht geleugnet werden, dass er einige Bemerkungen über das Christentum hat fallen lassen, denn man muss bedenken, dass die Gegner Gnostiker und diese zu den *Χριστιανοί* gehörten, wenn sie auch als *αἱρετικοί* galten. In diesem Sinne möchte ich Creuzer's angeführte Stelle auf Christen beziehen, ebenso auch die von Neander geltend gemachte: *Ἐπεὶ τά γε εἰρημένα τοῖς παλαιοῖς περὶ τῶν νοητῶν πολλῷ ἀμείνω καὶ πεπαιδευμένως εἴρηται καὶ τοῖς μὴ ἐξαπατωμένοις τὴν ἐπιθέουσαν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην ῥᾳδίως γνωσθήσεται, τὰ δὲ ὕστερον τούτοις παρ' ἐκείνων ληφθέντα, προσθήκας δέ τινας οὐδὲν προσηκούσας εἰληφότα*[1]. „Man könnte meinen", sagt Neander[2], „dass er unter dieser Täuschung

[1] Plot. cap. 6.
[2] Abh. d. Berl. Akad. 1843, S. 303.

nur die Herrschaft der gnostischen Principien, welche wirklich eine grosse Gewalt über viele Geister ausübten, verstanden hätte, wie er in diesem Zusammenhange allerdings nur von den gnostischen Lehren redet. Doch fragt es sich, ob sein Ausdruck nicht zu viel sagt, um ihn von solchen Lehren zu verstehen, welche immer nur bei einer verhältnissmässig kleineren Anzahl[1] Eingang finden konnten. Da doch aus dem, was er gegen die Gnostiker sagt, auch auf jeden Fall sein Gegensatz gegen das Christenthum erhellt, da dasselbe eine feindliche Stellung gegen die Principien der alten Philosophie einnehmen musste, da es damals unter der Regierung Gallien's, unter welcher es zuerst den Rang einer religio licita im römischen Reiche eingenommen hatte, als eine mit unwiderstehlicher Gewalt um sich greifende Macht erscheinen musste, diese Macht aber dem Plotin von seinem Standpunkte nur als die Macht einer Täuschung erscheinen konnte, ist es wohl nicht unwahrscheinlich, dass er hier das Christenthum meint. Seine Schonung giebt sich aber in dem Ausdrucke, der nur errathen lassen kann, was er meint, auf eine merkwürdige Weise zu erkennen, wie er überhaupt das Christenthum, dessen Widersacher er doch sein musste, nirgends ausdrücklich erwähnt". Einen direkten Hinweis auf das Christentum liefert m. E. das sechste Kapitel: *τὰ δέ, ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὕρηται.* Was konnten denn die Gnostiker zur Bildung einer eigenen Philosophie benutzen? Haben sie nicht viel Material dem Christentum, das sie als die absolute Religion hinstellten, entnommen? Denn in jedem gnostischen Systeme bildete die Person des Erlösers, d. h. Christus oder Jesus den Mittelpunkt des Gott-Welt-Erlösungsprozesses; auch der *λόγος*, der *μονογενής*, das *ἅγιον πνεῦμα*, der unerfassbare, unaussprechliche Gott spielten eine Hauptrolle. Es ist in der That auffallend, dass Plotin in seiner Abhandlung von diesen Principien gar nicht redet, obwohl er sie sicherlich im Systeme seiner Gegner vorgefunden hat. Diese Ignorierung ist beabsichtigt, denn für Plotin stehen die christlichen Ideen *ἔξω τῆς ἀληθείας*[2], aber es ist für seine

[1] Klein scheint die Anzahl der Gnostiker in Rom nicht gewesen zu sein, denn Porphyrius sagt ausdrücklich *πολλοὺς ἠπάτων*.

[2] Denselben Gedanken seines Lehrers bringt Porphyrius in seiner

Denkweise charakteristisch, dass er sich auf eine Polemik nach dieser Seite hin nicht einlässt. Eine ähnliche Anspielung finden wir in cap. 10: *ἐκείνως μὲν οὖν ἐατέον ἐξετάζειν· καὶ γὰρ τοῖς ταῦτα ἀκριβῶς λαβοῦσι τὰ νῦν εἰρημένα ἔσται καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὅπως ἔχει εἰδέναι.* Eine denkwürdige Stelle findet sich in cap. 14, wo Plotin von den Dämonenaustreibungen der Gnostiker handelt: *ἀλλὰ γάρ, ὅπως καὶ ταῦτα εἴρηται αὐτοῖς καὶ ὅτου χάριν, δῆλον· τούτου γὰρ ἕνεκα οὐχ ἧττον καὶ τούτων τῶν δαιμονίων ἐμνήσθημεν.* In diesen Worten liegt m. E. ein deutlicher Hinweis auf das Christentum, speziell auf die Dämonenaustreibungen Christi und seiner Jünger vor. Plotin deutet dies nur zart an, seine Schüler verstehen ihn ohnedies. Denn es ist ein Charakteristikum aller Schriften des Plotin, dass sie nicht für das grosse Publikum, sondern nur für den engen Kreis der Vertrauten, denen die persönlichen Ansichten des Meisters wohl bekannt, bestimmt waren. Schon zu Plotin's Zeiten war das Christentum eine Macht, mit der gerechnet werden musste; Plotin war sicherlich nicht der Mann, der ohne ein Wort an dieser neuen Erscheinung vorüberging. Wie oft wird er mit seinen Freunden und Schülern über diese neue Religion, mit der er eine Reihe Berührungspunkte hatte, gesprochen, wie oft ihnen seinen Standpunkt in der Frage klargelegt haben! Es

---

Schrift *κατὰ Χριστιανῶν* zum Ausdruck, wenn er schreibt (Eusebius h. e. VI, 19): „*Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἥψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο, Ὠριγένης δὲ Ἕλλην ἐν Ἕλλησι παιδευθεὶς λόγοις πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα. ᾧ δὴ φέρων αὐτόν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἕξιν ἐκαπήλευσε, κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας ἑλληνίζων καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις. συνῆν τε γὰρ ἀεὶ τῷ Πλάτωνι, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου, Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν τοῖς Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὡμίλει συγγράμμασιν. ἐχρῆτο δὲ καὶ Χαιρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ, Κορνούτου τε τοῖς βίβλοις, παρ᾽ ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ᾽ Ἕλλησι μυστηρίων γνοὺς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψε γραφαῖς*“.

ist mir nicht zweifelhaft, dass Porphyrius in seinem leider verloren gegangenen Buche gegen die Christen einen grossen Teil plotinischer Gedanken verwertet hat. Es bietet also insofern diese kleine Schrift des Plotin ein welthistorisches Interesse, weil sich in diesem Kampfe mit dem Gnosticismus zugleich der Antagonismus des Neuplatonismus und des Christentums widerspiegelt, der bei Plotin noch versteckt, bei Porphyrius offen zu Tage tritt.

Die Hauptfrage, deren Beantwortung uns von nun ab beschäftigen soll, betrifft die Feststellung der gnostischen Sekte resp. Sekten, welche Plotin bei der Niederschrift seines Buches vor Augen geschwebt haben. Auch in diesem Punkte sind die Meinungen der Gelehrten sehr wenig aufgeklärt und ganz entgegengesetzt. Schon oben haben wir Creuzer's Ansicht erwähnt, der aus den Offenbarungen des Zoroaster auf die Bekämpfung von Manichäern schliessen zu müssen geglaubt hat; doch ist sie von Baur[1] und Neander[2] zurückgewiesen. Nach Creuzer sind die Valentinianer, besonders aber die Basilidianer gemeint; er weist zum Beweis dafür auf bestimmte Schulausdrücke in cap. 6 hin: *παροικήσεις* bei Basilid. Clemens Alex. Str. IV, t. I. p. 639 Pott., *ἀντίτυποι* Iren. I, 24. II, 16, *μετάνοιαι* Iren. II, 17, 11 und *μετενσωματώσεις* Clem. Al. Epist. ad Rom. Vol. IV, p. 549 de la Rue. Damit will er nicht ableugnen, dass „Plotin in seinem Buche auch die Ophiten berücksichtigt haben möge, da deren Lehren mit denen der Valentinianer eine grosse Ähnlichkeit hatten, und Basilidianer, Ophiten und Valentinianer konnte unser Lycopolit um so genauer kennen, als diese Sekten kaum ein Jahrhundert vor ihm in Aegypten aufgetreten waren“[3]. Nach Neander darf man ja nicht meinen, dass alle von Plotin bekämpften Lehren in irgend einem besonderen gnostischen Systeme ihren Platz finden mussten, zumal da Porphyr dieses Buch als ein gegen die Gnostiker überhaupt gerichtetes betitelt habe, ja er erhebt gegen Plotin den Vorwurf der Ungerechtigkeit[4]. In

---

[1] Christ. Gnos. S. 437 f.

[2] Abh. d. Berl. Ak. 1843, S. 301 f.

[3] Vergl. Stud. u. Kritik. 1834, S. 377.

[4] Abh. d. Berl. Akad. 1843 S. 301: „Nun gab es aber kein

den Gnostikern, die ihm vorgeschwebt haben sollen, glaubt Neander aus gewissen Gründen nicht die Marcioniten sehen zu dürfen[1], vielmehr bezieht er die von Plotin gerügten dualistischen Principien verbunden mit Sittenlosigkeit auf andere Gnostiker, ohne uns dieselben näher zu bezeichnen[2], daher seine Abhandlung, wie Zeller[3] richtig bemerkt hat, weder neue Aufschlüsse noch tiefer dringende Gesichtspunkte bringt. Letzterer denkt an das valentinianische System[4]; Baur tritt dagegen energisch für die Marcioniten[5] ein, zieht aber auch die Valentinianer[6] in Rechnung; freilich wird nach ihm „die Nachweisung des Einzelnen öfters hauptsächlich dadurch schwierig, dass Plotin nicht nur

---

allgemeines gnostische System, sondern bei einer gewissen gemeinsamen Grundrichtung kamen in den verschiedenen Schulen und Systemen der Gnostiker bedeutende Gegensätze vor. Wer daher einen Vorwurf, welcher einem Theile derselben gemacht werden kann, auf alle ausdehnen will, kann grosser Ungerechtigkeit sich schuldig machen, was dem Plotin allerdings widerfahren ist, wie wir später nachweisen werden. Eine unbefangene und gerechte Polemik hätte es sich angelegen sein lassen müssen, das Gemeinsame und Verschiedenartige in den gegnerischen Richtungen zu unterscheiden. Darauf lässt sich aber Plotin nicht ein, sondern er verbindet mit einander alle ihm bekannt gewordenen Merkmale des Gnostischen, wenn sie auch keineswegs alle in einem Systeme sich vorfanden. Wie es den vorherrschend systematischen Geistern leicht so geht, fehlte ihm überhaupt die Fähigkeit, in den Zusammenhang der von ihm bestrittenen Denkweise recht einzugehen, daher er auch gegen seine Widersacher manche Einwendungen vorträgt, welche sie von ihrem Standpunkte zurückzuweisen wohl im Stande gewesen wären". Diese Sätze zeigen deutlich, dass Neander weder die Abhandlung Plotin's noch die Angaben des Porphyrius mit dem nötigen Verständnis gelesen hat; eine Widerlegung scheint mir überflüssig zu sein.

[1] Ebend. S. 305.
[2] Vergl. S. 311.
[3] Philos. d. Gr. III, 438, 4.
[4] Ebend. S. 439ff.
[5] Christl. Gnosis S. 440f.
[6] Ebend. S. 442f.

zwischen den verschiedenen gnostischen Systemen keinen Unterschied macht, sondern auch nicht einmal die verschiedenen Principien, die von ihnen aufgestellt wurden, genauer unterscheidet" [1].

Ich muss gestehen, dass die Erörterungen dieser Gelehrten einen wenig befriedigenden Eindruck machen; sie alle betonen ausschliesslich den Titel *πρὸς τοὺς Γνωστικούς*, gleichsam als ob Plotin ein Buch gegen den Gnosticismus geschrieben hätte, lassen dagegen die historischen Notizen der vit. Plot. ganz unberücksichtigt. Nach dieser sind die Angriffe gegen die Sekte des Adelphius und Aquilinus gerichtet, daher hätte nur der Nachweis gebracht werden müssen, ob diese den Marcioniten oder Valentinianern oder Basilidianern etc. angehöre, denn eine der uns sonst bekannten kann nur in Frage kommen. Damit fällt der von Neander und Baur erhobene Vorwurf, dass Plotin die verschiedenen gnostischen Systeme nicht auseinander gehalten habe, zu Boden. Um ganz von Porphyrius' Angaben abzusehen, so macht die Abhandlung durchaus nicht diesen Eindruck, auch würden dann die Angaben Plotin's in cap. 10 sehr merkwürdig sein. Denn er will die Lehren der gnostischen Freunde darlegen, will seine *γνώριμοι* vor diesen verwarnen: wie unsinnig wäre es gewesen, unzusammenhängende Ansichten aufzustellen, die jene Gnostiker gar nicht hegten! Hätte sich nicht unser Philosoph öffentlich blamiert? Denn nur zu leicht hätten ihn seine Gegner des Irrtums überführen können, und das Buch würde die entgegengesetzte Wirkung ausgeübt haben. In dieser Beziehung bestätigt das zehnte Kapitel Plotin's die historischen Notizen Porphyr's.

Welcher Sekte gehören nun Adelphius und Aquilinus an? Sind sie Valentinianer oder Basilidianer oder Carpocratianer oder Ophiten, oder gehören sie einer uns bis dahin unbekannten Sekte an? Letzteres müssen wir in einer Hinsicht bejahen, in anderer wieder verneinen. Denn die Werke eines Justin, Clemens Al., Irenaeus, Hippolyt, Tertullian, Origenes entstammen einer älteren Epoche, als dass sie die von Plotin berührten Verhältnisse hätten darstellen können, und die späteren Häresiologen wie Pseudo-Tertullian, Philastrius, Theodoret etc. haben nichts weiter gethan,

---

[1] Ebend. 446.

als ihre Vorgänger reinlich auszuschreiben; nur Epiphanius hat in Ägypten, Palaestina und Syrien über die noch vorhandenen Sekten eigene Forschungen angestellt und unsere Kenntnisse in manchen Punkten dankenswert erweitert, aber die römischen Zustände — und darauf weist das Buch Plotin's — blieben ihm völlig unbekannt, zumal da die Episode sich ein Jahrhundert früher abgespielt hatte. Auf der andern Seite können wir voraussetzen, dass die römischen Gnostiker einer der uns bekannten Sekten, wenn auch einem jüngeren Zweige, zuzuschreiben sind.

Wir müssen uns demgemäss mit den Angaben Porphyr's und Plotin's bescheiden, die wir an dieser Stelle noch einmal kurz zusammenfassen wollen: Während seines Aufenthaltes in Rom (um 244—270 n. Chr.) traf Plotin mit gewissen christlichen Häretikern zusammen, die eine eigene Philosophenschule unter Adelphius und Aquilinus gegründet und daselbst viele Anhänger gewonnen hatten; ja noch mehr, einige derselben, darunter ohne Zweifel die Häupter Adelphius und Aquilinus, traten mit Plotin in ein Freundschaftsverhältnis und suchten unter seinen Schülern Propaganda zu machen; aus diesem Grunde verfasste Plotin zwischen 263 und 268 gegen sie die in Rede stehende Schrift. Wir glaubten nun behaupten zu können, dass diese gnostische Schule in Rom nicht genuinen Ursprungs, sondern aus Ägypten eingewandert sei, wie ja auch Valentin, Cerdo, Marcion, Marcellina in der Welthauptstadt ihr Lager aufgeschlagen hatten. Auf Ägypten wiesen uns Alexander der Libyer, Philokômos, Demostratos und Lydos hin, deren Bücher die Schule benutzte; ebenso deutlich wiesen auf dieses Land die Offenbarungen des Zoroaster und Zostrianos hin.

Nach diesen allgemeinen historischen Bemerkungen wollen wir uns zu der Schrift des Plotin selber wenden und folgende Punkte ins Auge fassen:

1) Die in dem Buche *πρὸς τοὺς Γνωστικούς* enthaltenen gnostischen Lehren.

2) Die Verwandtschaft des zweiten koptisch-gnostischen Werkes mit diesen Häretikern.

3) Das Verhältnis des zweiten gnostischen Originalwerkes mit den beiden Büchern Jeû und der Pistis Sophia.

Es kann nun nicht in unserer Aufgabe liegen, die von Plotin den Gnostikern gemachten Einwürfe eingehend zu behandeln; —

dies wäre ja nur im Zusammenhang mit der gesamten philosophischen Weltanschauung des Plotin und einer Gegenüberstellung des Neuplatonismus und Gnosticismus möglich, — vielmehr beschränken wir uns darauf, die Lehren der Gnostiker, so weit es angeht, aus dem Ganzen herauszuschälen; und zwar beabsichtigen wir dieselben von folgenden drei Gesichtspunkten aus zu betrachten: a) die gnostische Kosmologie, b) ihre Weltansicht, c) ihre Ethik.

Im Gegensatz zu Plotin, der nur drei Principien annahm, nämlich das Gute oder Erste oder Eine und den *νοῦς* und die *ψυχή*, haben die Gnostiker behauptet, dass es ausser diesen noch andere Principien im *κόσμος νοητός* gebe, und haben auf dem Gebiete des wesentlich Immateriellen durch eine Sonderung nach *δυνάμει* und *ἐνεργείᾳ* noch andere Naturen geschaffen[1]. Das höchste Wesen ist bei ihnen der *πατήρ* oder *θεὸς ὁ πρῶτος*[2], dann folgt der *νοῦς* und zwar in zwiefacher Gestalt, der erste *ἐν ἡσυχίᾳ τινί*, der andere *κινούμενος*[3], besser nach cap. 6 in dreifacher Gestalt[4]; sie unterscheiden also zwischen einem Geist, der in sich in ewiger Ruhe das Seiende hat, ohne mit dem ausser ihm Stehenden in Berührung zu treten, und einem thätigen Geist und zwar einem Geist, der denkt, und der denkt, dass er denkt. Als neues Princip stellen sie zwischen *νοῦς* und *ψυχή* den *λόγος*; diesen lassen sie von dem *νοῦς* ausgehen und wiederum einen zweiten in der *ψυχή* entstehen, so dass *νοῦς, λόγος, ψυχή* eine direkte Kette bilden[5]. Indem sie nun eine Menge intelligibler Wesen einführen, glauben sie die Wahrheit ergründet zu haben,

---

[1] cap. 1: *οὐ γὰρ δὴ τὴν μὲν δυνάμει, τὴν δὲ ἐνεργείᾳ φήσουσι· γελοῖον γὰρ ἐν τοῖς ἐνεργείᾳ οὖσι καὶ ἀΰλοις τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ διαιρουμένους φύσεις ποιεῖσθαι πλείους.*

[2] cap. 2. u. cap. 6.

[3] cap. 1: *οὐδ᾽ ἐπινοεῖν τὸν μέν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινί, τὸν δὲ οἷον κινούμενον. τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη ἢ τίς ἀργία καὶ τοῦ ἑτέρου τί ἔργον;*

[4] *οἱ δὲ οὐ συνέντες τὸν μὲν ἔλαβον ἐν ἡσυχίᾳ ἔχοντα ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ὄντα, τὸν δὲ νοῦν ἕτερον παρ᾽ αὐτὸν θεωροῦντα, τὸν δὲ διανοούμενον.*

[5] cap. 1: *τὸν δὲ λόγον ὅταν τις ἀπὸ τοῦ νοῦ ποιῇ, εἶτα ἀπὸ τούτου γίνεσθαι ἐν ψυχῇ ἄλλον* etc.

während sie nach Plotin's Ansicht durch die Menge die intelligible Natur der sinnlich wahrnehmbaren und schlechteren ähnlich machen [1]. — Der *λόγος διανοούμενος* ist der *δημιουργός*, oft freilich, fügt Plotin hinzu, ist bei ihnen die *ψυχή* die *δημιουργοῦσα* [2].

Von der Seele haben die übrigen Wesen ihren Anfang genommen, nachdem sie selbst einen Fall gethan. Die Gnostiker behaupten, dass die Seele *πτεροῤῥυήσασα*, d. h. erst nach Verlust ihres Gefieders geschaffen habe, und zwar fand dieses *σφάλμα* in der Zeit statt. Dieser Fall besteht in einer *νεῦσις* nach unten und in einem Vergessen der höheren Welt. Die Schöpfung der unteren Welt ist von ihr ausgegangen, damit sie geehrt würde [3]. Genauer behandelt Plotin diesen Punkt in cap. 10: Die Seele hat sich mitsamt einer gewissen Sophia nach unten geneigt; ob nun die Seele den Anfang machte oder jene Sophia die Ursache davon war, oder ob beides identisch ist, weiss Plotin nicht genau. Mit dieser Sophia sind die andern Seelen als Glieder derselben in die Körper eingezogen; jene selbst aber ist nicht in die niedere Sphäre eingetreten, sondern hat nur die Finsternis erleuchtet; durch diesen Glanz ist dann ein *εἴδωλον* in der *ὕλη* und vermittelst der *ὕλη* oder *ὑλότης* ein *εἴδωλον τοῦ εἰδώλου* d. h. der *δημιουργός* entstanden. Dieser trennt sich von seiner Mutter [4] und behauptet, dass er der Schöpfer der Welt sei [5]. Die Materie wird insofern erleuchtet, als ein Teil des

---

[1] cap. 6.

[2] cap. 6: *πολλάκις δὲ αὐτοῖς ἀντὶ τοῦ διανοουμένου ψυχή ἐστιν ἡ δημιουργοῦσα.*

[3] cap. 4. Der Ausdruck *ἵνα τιμῷτο* gehört den Gnostikern an; vergl. cap. 11: *εἰ δὲ τοῦτο, πῶς ἂν ἔτι, ἵνα τιμῷτο, καὶ πῶς δι' ἀλαζονείαν καὶ τόλμαν ποιεῖ;*

[4] Vergl. cap. 12. *ἡ μήτηρ, ἣν διδόασιν αὐτῷ.*

[5] cap. 10. *ψυχὴν γὰρ εἰπόντες νεῦσαι κάτω καὶ σοφίαν τινά, εἴτε τῆς ψυχῆς ἀρξάσης, εἴτε τῆς τοιαύτης αἰτίας γενομένης σοφίας εἴτε ἄμφω ταὐτὸν θέλουσιν εἶναι, τὰς μὲν ἄλλας ψυχὰς συγκατεληλυθέναι λέγοντες καὶ μέλη τῆς σοφίας ταύτας μὲν ἐνδῦναι λέγουσι σώματα, οἷον τὰ τῶν ἀνθρώπων, ἧς δὲ χάριν καὶ αὐταὶ κατῆλθον, ἐκείνην λέγουσι πάλιν αὖ μὴ κατελθεῖν, οἷον μὴ νεῦσαι, ἀλλ' ἐλλάμψαι μόνον τὸ σκότος, εἶτ' ἐκεῖθεν εἴδωλον ἐν τῇ ὕλῃ γεγονέναι. εἶτα τοῦ εἰδώλου εἴδωλον πλάσαντες ἐνταῦθά που δι' ὕλης ἢ ὑλότητος ἢ ὅ τι ὀνομάζειν θέλουσι,*

Lichtes von der Seele abfliesst und *ψυχικὰ εἴδωλα* hervorbringt; dieses Idol ist aber kein wirkliches Wesen, sondern ein *ἐννόημα*; aus der *ὕλη* und dem *εἴδωλον* ist der Schöpfer hervorgegangen[1]. Derselbe ist an das Schaffen in Erinnerung an das, was er gesehen, gegangen, denn wenn auch dunkel, so erfasst er doch unmittelbar nach seinem Entstehen jene himmlische Welt in Gedanken und fasst den Plan, eine neue Welt nach jenem Bilde zu schaffen, und zwar schafft er zuerst das Feuer[2]. Woher stammt aber die Materie? Ist sie von Ewigkeit da, oder entsteht sie erst durch den Hinblick? Nach ihnen erblickt und erleuchtet die Seele die bereits vorhandene Finsternis, und zwar hat sie dieselbe bei ihrem Neigen geschaffen[3], doch spricht sich

---

τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο λέγοντες, καὶ πολλὰ ἄλλα ὀνόματα εἰπόντες οὔ λέγουσιν εἰς ἐπισκότησιν τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῖς δημιουργὸν γεννῶσι καὶ ἀποστάντα τῆς μητρὸς ποιήσαντες τὸν κόσμον παρ' αὐτοῦ λέγουσιν ἐπ' ἔσχατα εἰδώλων, ἵνα σφόδρα λοιδορήσηται ὁ τοῦτο γράψας. Plotin hat also — dies geht m. E. aus der letzten Bemerkung hervor, — auch eine schriftliche Quelle benutzt.

[1] cap. 11: *ἔπειτα πῶς ἡ ὕλη φωτισθεῖσα εἴδωλα ψυχικὰ ποιεῖ, ἀλλ' οὐ σωμάτων φύσιν;...... ἔπειτα πότερον οὐσία τοῦτο ἤ, ὥς φασιν, ἐννόημα;...... τί δ' ἔτι ἔδει ἐμποιεῖν ἐξ ὕλης καὶ εἰδώλου τὸν ποιήσαντα.*

[2] cap. 11: *ἢ ποιῆσαι τουτὶ μὲν πρῶτον, ἄλλο δὲ μετ' ἐκεῖνο, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἐξουσίας λέγοντες. διὰ τί δὲ πρῶτον πῦρ;* cap. 12: *καὶ ἄρτι γενόμενον πῶς ἐπιχειρεῖ μνήμῃ ὧν εἶδεν; ἀλλ' ὅλως οὐκ ἦν, ἵνα ἂν καὶ εἶδεν, οὔτε αὐτὸς οὔτε ἡ μήτηρ, ἣν διδόασιν αὐτῷ. εἶτα πῶς οὐ θαυμαστὸν αὐτοὺς μὲν οὐκ εἴδωλα ψυχῶν ἐνθάδε ἐλθόντας, ἀλλ' ἀληθινὰς ψυχάς, μόλις καὶ ἀγαπητῶς ἕνα ἢ δύο αὐτῶν ἐκ τοῦ κόσμου κινηθῆναι καὶ ἐλθόντας εἰς ἀνάμνησιν μόλις ἀναπόλησιν λαβεῖν ὧν ποτε εἶδον, τὸ δὲ εἴδωλον τοῦτο, εἰ καὶ ἀμυδρῶς, ὥς λέγουσιν, ἀλλ' οὖν ἄρτι γενόμενον ἐνθυμηθῆναι ἐκεῖνα ἢ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, εἴδωλον ὑλικόν, καὶ μὴ μόνον ἐνθυμηθῆναι ἐκεῖνα καὶ κόσμου λαβεῖν ἔννοιαν ἐκ κόσμου ἐκείνου, ἀλλὰ καὶ μαθεῖν ἐξ ὧν ἂν γένοιτο; πόθεν δὴ καὶ τὸ πρῶτον πῦρ ποιῆσαι οἰηθέντα δεῖν τοῦτο πρῶτον; διὰ τί γὰρ οὐκ ἄλλο; ἀλλ' εἰ ἐδύνατο ποιεῖν ἐνθυμηθεὶς πῦρ, διὰ τί ἐνθυμηθεὶς κόσμον ... οὐ κόσμον ἀθρόως ἐποίει; ἐμπεριείχετο γὰρ κἀκεῖνα ἐν τῇ ἐνθυμήσει.*

[3] cap. 12: *εἰ δὲ δή, καὶ ἡ ὕλη, ὅθεν ἐφάνη. ἡ γὰρ ψυχὴ ἡ*

Plotin über die Materie nicht bestimmt aus. In cap. 6 erwähnt er noch, dass sie eine Reihe ὑποστάσεις einführen, giebt aber ihre Stellung im *κόσμος νοητός* nicht an[1]. — Neben der Weltseele existiert eine zweite Seele, die aus den vier Elementen zusammengesetzt ist und in die Menschen eintritt[2].

Die hier geschilderten Gnostiker sind Vertreter einer dualistischen Weltanschauung, indem der höchste Gott von dem Weltschöpfer getrennt und die Materie als das Princip des Bösen angesehen wird. Da nun die Welt von dem Urprincip durch eine Reihe Mittelwesen geschieden ist, so ist sie unvollkommen und wird vom bösen Princip beherrscht. Sie berufen sich auf die auf Erden herrschende Unordnung[3], auf die mangelhafte Verwaltung des Weltalls, indem die irdischen Güter ungleich verteilt sind, und der Stärkere den Schwächeren unterdrückt[4]. In

---

νεύσασα ἤδη ὂν τὸ σκότος, φασίν, εἶδε καὶ κατέλαμψε. πόθεν οὖν τοῦτο; εἰ δ' αὐτὴν φήσουσι ποιῆσαι νεύσασαν, οὐκ ἦν δηλονότι ὅπου ἂν ἔνευσεν οὐδ' αὖ τὸ σκότος αἴτιον τῆς νεύσεως, ἀλλ' αὐτὴ ἡ ψυχῆς φύσις. τοῦτο δὲ ταὐτὸν ταῖς προηγησαμέναις ἀνάγκαις· ὥστε ἐπὶ τὰ πρῶτα ἡ αἰτία.

[1] cap. 6: τὰς δὲ ἄλλας ὑποστάσεις τί χρὴ λέγειν ἃς εἰσάγουσι, παροικήσεις καὶ ἀντιτύπους καὶ μετανοίας; εἰ μὲν γὰρ ψυχῆς ταῦτα λέγουσι πάθη, ὅταν ἐν μετανοίᾳ ᾖ, καὶ ἀντιτύπους, ὅταν οἷον εἰκόνας τῶν ὄντων, ἀλλὰ μὴ αὐτά πω τὰ ὄντα θεωρῇ, κενολογούντων ἐστὶν εἰς σύστασιν τῆς ἰδίας αἱρέσεως·

[2] cap. 5: ἄλογος δὲ καὶ ἡ παρεισαγωγὴ αὐτοῖς τῆς ἑτέρας ψυχῆς ταύτης, ἣν ἐκ τῶν στοιχείων συνιστᾶσι· πῶς γὰρ ἂν ζωὴν ἡντινοῦν ἔχοι ἡ ἐκ τῶν στοιχείων σύστασις; ἡ γὰρ τούτων κρᾶσις ἢ θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ μικτὸν ποιεῖ, ἢ ξηρὸν ἢ ὑγρὸν ἢ μῖγμα ἐκ τούτων. πῶς δὲ συνοχὴ τῶν τεσσάρων ὑστέρα γενομένη ἐξ αὐτῶν; ὅταν δὲ προστιθῶσι καὶ ἀντίληψιν αὐτῇ καὶ βούλευσιν καὶ ἄλλα μυρία, τί ἄν τις εἴποι;

[3] cap. 5: ἀλλ' οὐ τιμῶντες ταύτην τὴν δημιουργίαν οὐδὲ τήνδε τὴν γῆν...... καίτοι τί δεῖ αὐτοῖς γενέσθαι ἐν παραδείγματι κόσμου, ὃν μισοῦσι;

[4] cap. 6: γενέσεις καὶ φθορὰς εἰσάγοντες παντελεῖς καὶ μεμφόμενοι τῷδε τῷ παντὶ καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῇ ψυχῇ αἰτιώμενοι καὶ τὸν διοικοῦντα τόδε τὸ πᾶν ψέγοντες καὶ εἰς ταὐτὸν ἄγοντες τὸν δημιουργὸν τῇ ψυχῇ καὶ τὰ αὐτὰ πάθη διδόντες, ἅπερ καὶ τοῖς ἐν

diesem Punkte tritt die Differenz zwischen Neuplatonismus und Gnosticismus stark hervor, denn Plotin ist der festen Überzeugung, dass diese Welt vollkommen und schön sei. Sie ist „von Gott hervorgebracht, darum vollkommen, selbstgenügsam und bedürfnisslos; nichts ist in ihr unbeseelt, der ganze Himmel bewegt sich in ewiger Ordnung; alles aber ist von dem Urguten unabhängig, alles begehrt seiner und allem wird es zu teil, einem jeden nach seinem Vermögen." Sehr schön sagt Zeller (Phil. d. Gr. III, 559): „Die Schrift, in welcher Plotin diese Vorstellung widerlegt, ist ein merkwürdiger Beweis von der Stärke, welche die hellenische Naturanschauung, trotz aller entgegengesetzten Elemente, auch in ihm noch bewahrt hat, und von dem inneren Gegensatz seiner Denkweise gegen jene ihr scheinbar so verwandte Spekulation. Die Weltverachtung seiner christlichen Gegner erscheint unserm Griechen als ein wahrer Aberwitz". Die Widerlegung des gnostischen Pessimismus macht den grössten Teil der Abhandlung aus, und dies ist auch der Grund gewesen, warum Einige dem Buche den Titel: *πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας* gegeben haben.

Im engen Zusammenhang mit der gnostischen Weltverachtung steht ihre eigene Selbsterhebung über den Kosmos. Sie behaupten nämlich von sich, dass sie allein das Intelligible erfassen, ihre Seelen unsterblich und göttlich seien [1]; sie glauben,

---

μέρει. cap. 8: *εἰ δὲ ἑκοῦσαι* (sc. *ψυχαί*), *τί μέμφεσθε εἰς ὃν ἑκοῦσαι ἤλθετε διδόντος καὶ ἀπαλλάττεσθαι, εἴ τις μὴ ἀρέσκοιτο;* cap. 9: *πλούτους δὲ καὶ πενίας εἴ τις μέμφοιτο καὶ τὸ οὐκ ἴσον ἐν τοῖς τοιούτοις ἅπασι* etc. — cap. 13: *ὁ ἄρα μεμφόμενος τῇ τοῦ κόσμου φύσει οὐκ οἶδεν ὅ τι ποιεῖ οὐδ' ὅπου τὸ θράσος αὐτοῦ τοῦτο χωρεῖ...... καὶ οὐκ ἀπαιτητέον πάλιν ἀγαθοὺς πάντας οὐδ', ὅτι μὴ τοῦτο δυνατόν, μέμφεσθαι προχείρως προσήκει πάλιν ἀξιοῦσι μηδὲν διαφέρειν ταῦτα ἐκείνων, τό τε κακὸν μὴ νομίζειν ἄλλο τι ἢ τὸ ἐνδεέστερον εἰς φρόνησιν καὶ ἔλαττον ἀγαθὸν καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ σμικρότερον·* cap. 4: *οὐδὲ τὸ κακῶς γεγονέναι τόνδε τὸν κόσμον δοτέον τῷ πολλὰ εἶναι ἐν αὐτῷ δυσχερῆ.*

[1] cap. 5: *ἀλλ' ἄλογον αὐτοὺς μὲν σῶμα ἔχοντας, οἷον ἔχουσιν ἄνθρωποι, καὶ ἐπιθυμίαν καὶ λύπας καὶ ὀργὰς τὴν παρ' αὐτοῖς δύναμιν μὴ ἀτιμάζειν, ἀλλ' ἐφάπτεσθαι τοῦ νοητοῦ λέγειν ἐξεῖναι, μὴ εἶναι δὲ ἐν ἡλίῳ ταύτης*

allein völlig gut zu werden und nach dem Tode an den Ort des höchsten Gottes zu gelangen, ja, wollen sogar der göttlichen Natur entstammen[1], daher locken sie die unverständigen Menschen an, indem sie sagen: „Du wirst besser sein als Götter und Menschen zusammen genommen“, oder „Du bist Gottes Kind, die andern aber, die du bewunderst, sind nicht seine Kinder, noch auch die Gestirne; du aber bist besser als selbst der Himmel sonder Mühe“[2]. Denn nach ihrer Ansicht haben die Gestirne und der Himmel keinen Anteil an der unsterblichen Seele (s. cap. 5), jene besitzen keine Tugend und keine Erkenntnis der höheren Welt, da sie ja Geschöpfe des Demiurgen sind[3]. Diese

---

ἀπαθεστέραν ἐν τάξει μᾶλλον καὶ οὐκ ἐν ἀλλοιώσει μᾶλλον οὖσαν, οὐδὲ φρόνησιν ἔχειν ἀμείνονα ἡμῶν τῶν ἄρτι γενομένων καὶ διὰ τοσούτων κωλυομένων τῶν ἀπατώντων ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἐλθεῖν· οὐδὲ τὴν μὲν αὐτῶν ψυχὴν ἀθάνατον καὶ θείαν λέγειν καὶ τὴν τῶν φαυλοτάτων ἀνθρώπων, τὸν δὲ οὐρανὸν πάντα καὶ τὰ ἐκεῖ ἄστρα μὴ τῆς ἀθανάτου κεκοινωνηκέναι ἐκ πολλῷ καλλιόνων καὶ καθαρωτέρων ὄντα, ὁρῶντες ἐκεῖ μὲν τὸ τεταγμένον καὶ εὔσχημον καὶ εὔτακτον καὶ μάλιστα τὴν ἐνταῦθα περὶ γῆν ἀταξίαν αὐτοὺς αἰτιωμένους. — cap. 18: *ἢ ἀδελφοὺς μὲν καὶ τοὺς φαυλοτάτους ἀξιοῦσι προσεννέπειν, ἥλιον δὲ καὶ τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ ἀπαξιοῦσιν ἀδελφοὺς λέγειν οὐδὲ τὴν κόσμου ψυχὴν στόματι μαινομένῳ;*

[1] cap. 15: *καίτοι ἐχρῆν τοὺς ἤδη ἐγνωκότας ἐντεῦθεν διώκειν, διώκοντας δὲ πρῶτα κατορθοῦν ταῦτα ἐκ θείας φύσεως ἥκοντας.*

[2] cap. 9: *εἰ δ' ὑπερορᾶν θέλεις καὶ σεμνύνεις σαυτὸν ὡς οὐ χείρων, πρῶτον μέν, ὅσῳ τις ἄριστος, πρὸς πάντας εὐμενῶς ἔχει καὶ πρὸς θεοὺς καὶ πρὸς ἀνθρώπους· ἔπειτα σεμνύνειν δεῖ εἰς μέτρον μετὰ οὐκ ἀγροικίας ἐπὶ τοσοῦτον ἰόντα, ἐφ' ὅσον ἡ φύσις δύναται ἡμῶν ἀνιέναι, τοῖς δ' ἄλλοις νομίζειν εἶναι χώραν παρὰ τῷ θεῷ καὶ μὴ αὐτὸν μόνον μετ' ἐκεῖνον τάξαντα ὥσπερ ὀνείρασι πέτεσθαι ἀποστεροῦντα ἑαυτὸν καὶ ὅσον ἐστὶ δυνατὸν ψυχῇ ἀνθρώπου θεῷ γενέσθαι· .... πείθονται δὲ ἄνθρωποι ἀνόητοι τοῖς τοιούτοις τῶν λόγων ἐξαίφνης ἀκούοντες ὡς σὺ ἔσῃ βελτίων ἁπάντων οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν· πολλὴ γὰρ ἐν ἀνθρώποις ἡ αὐθάδεια, καὶ ὁ πρότερον ταπεινὸς καὶ μέτριος καὶ ἰδιώτης ἀνὴρ εἰ ἀκούσειε· σὺ εἶ θεοῦ παῖς, οἱ δ' ἄλλοι, οὓς ἐθαύμαζες, οὐ παῖδες οὐδὲ ἄστρα ἃ τιμῶσιν ἐκ πατέρων λαβόντες· σὺ δὲ κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ οὐδὲν πονήσας. εἶτα καὶ συνεπηχοῦσιν ἄλλοι.*

[3] vergl. cap. 8. 16. 18.

Sphären haben, sagen sie, etwas Furchtbares für den Menschen, sind nur zur Tyrannei im Weltall vorhanden und üben auf das Leben und Schicksal der Menschen einen verderblichen Einfluss[1], doch werden sie am Ende der Tage untergehen. Ihnen selbst gilt von den Dingen dieser Welt nichts für schön und erstrebenswert, selbst der menschliche Körper wird gering geachtet, nur für die Seele und ihr Heil gilt es zu sorgen, denn der Körper geht unter, die Seele aber ist unsterblich; daher halten sie die Gemeinschaft der letzteren mit jenem für keinen Gewinn; der Tod ist für sie die Flucht aus der Höhle und aus der Region des Werdens in die des Seins[2]; in der Unterwelt giebt es *δίκαι* und *ποταμοί*, auch haben die Seelen *μετενσωματώσεις* durchzumachen[3]. Die Seelen der Gnostiker verlassen diese Erde, welche für sie nur eine Fremde war, und gehen in die *καινὴ γῆ* ein[4].

---

[1] cap. 13: *ἀλλὰ πρᾴως συγχωρητέον τῇ πάντων φύσει αὐτὸν θέοντα πρὸς τὰ πρῶτα παυσάμενον τῆς τραγῳδίας τῶν φοβερῶν, ὡς οἴονται, ἐν ταῖς τοῦ κόσμου σφαίραις, αἳ δὴ πάντα μείλιχα τεύχουσιν αὐτοῖς* etc.

[2] cap. 6: *εἰδότων καὶ σαφῶς τῶν Ἑλλήνων ἀτύφως λεγόντων ἀναβάσεις εκ τοῦ σπηλαίου καὶ κατὰ βραχὺ εἰς θέαν ἀληθεστέραν μᾶλλον καὶ μᾶλλον προιούσας . . . . ἀλλ' εὐμενῶς δεχομένους τὰ ἐκείνων ὡς παλαιοτέρων καὶ ἃ καλῶς λέγουσι παρ' ἐκείνων λαμβάνοντας, ψυχῆς ἀθανασίαν, νοητὸν κόσμον, θεὸν τὸν πρῶτον, τὸ τὴν ψυχὴν δεῖν φεύγειν τὴν πρὸς τὸ σῶμα ὁμιλίαν, τὸν χωρισμὸν τὸν ἀπ' αὐτοῦ, τὸ ἐκ γενέσεως φεύγειν εἰς οὐσίαν. ταῦτα γὰρ κείμενα παρὰ τῷ Πλάτωνι σαφῶς οὑτωσὶ λέγοντες καλῶς ποιοῦσιν.* — cap. 7: *τὴν δὲ πρὸς τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ κοινωνίαν τῇ ἡμετέρᾳ πρὸ αὐτῶν εἴρηται ὡς οὐκ ἄμεινον τῇ ψυχῇ.*

[3] cap. 6.

[4] cap. 5: *ἀλλ' οὐ τιμῶντες ταύτην τὴν δημιουργίαν οὐδὲ τήνδε τὴν γῆν καινὴν αὐτοῖς φασι γῆν γεγονέναι, εἰς ἣν δὴ ἐντεῦθεν ἀπελεύσονται· τοῦτο δὲ λόγον εἶναι κόσμου· καίτοι τί δεῖ αὐτοῖς γενέσθαι ἐν παραδείγματι κόσμου, ὃν μισοῦσι; πόθεν δὲ τὸ παράδειγμα τοῦτο; τοῦτο γὰρ κατ' αὐτοὺς νενευκότος ἤδη πρὸς τὰ τῇδε τοῦ τὸ παράδειγμα πεποιηκότος.* — cap. 15: *τούτων γὰρ οὐδὲν αὐτοῖς καλόν, ἀλλὰ ἄλλο τι, ὅ ποτε μεταδιώξουσι.* Daher ist diese Erde für sie ein Aufenthalt in der Fremde: cap. 11: *ἔπειτα καὶ ὁ λογισμὸς ὁ τοῦ κόσμου, ἡ γῆ αὐτοῖς ἡ ξένη λεγομένη γενομένη ὑπὸ τῶν μειζόνων, ὡς λέγουσιν αὐτοί, οὐ κατήγαγεν εἰς νεῦσιν τοὺς ποιήσαντας.*

Da nun diese Welt keine Schöpfung des höchsten Gottes ist, so kann sich auch seine Fürsorge nicht auf diese erstrecken; nur auf die Gnostiker, da sie göttlicher Natur sind, blickt er herab[1]. Eine derartige Anmassung und Selbstüberhebung hat auf den sittlichen freien Willen einen nachteiligen Einfluss ausgeübt. Sie übertreffen noch Epicur, der in der Befriedigung der Lust das höchste Lebensideal erblickte, verachten alle hier gültigen Gesetze, geben die seit jeher als Norm aufgestellte Tugend und die besonnene Mässigung dem Gelächter preis, beseitigen die Besonnenheit und die mit dem sittlichen Gefühl verwachsene Gerechtigkeit und überhaupt alles, wodurch ein Mensch tugendhaft werden könnte. Demgemäss bleibt für sie nur die Lust übrig, die Selbstsucht, die Absonderung von andern Menschen, das Nützlichkeitsprincip. Sie sprechen überhaupt gar nicht von der Tugend, die Untersuchungen über diese Fragen fallen bei ihnen gänzlich weg; zwar predigen sie *βλέπε πρὸς θεόν*, aber lehren nicht, wie man auf ihn zu blicken hat[2]. Daher erhebt

[1] cap. 9: *εἶτ' ἐπὶ τούτοις ὑμῶν προνοεῖ ὁ θεός, τοῦ δὲ κόσμου παντὸς ἐν ᾧ καὶ αὐτοὶ διὰ τί ἀμελεῖ;* — cap. 16: *ἐπεὶ καὶ τὸ πρόνοιαν μὴ διικνεῖσθαι εἰς τὰ τῇδε ἢ εἰς ὁτιοῦν πῶς εὐσεβές; πῶς δὲ καὶ σύμφωνον ἑαυτοῖς λέγουσι; λέγουσι γὰρ αὐτῶν προνοεῖν αὖ μόνον.* etc.

[2] cap. 15: *ὁ δὲ λόγος οὗτος ἔτι νεανικώτερον τὸν τῆς προνοίας κύριον καὶ αὐτὴν τὴν πρόνοιαν μεμψάμενος καὶ πάντας νόμους τοὺς ἐνταῦθα ἀτιμάσας καὶ τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνηυρημένην τό τε σωφρονεῖν τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος, ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθείη ὑπάρχον, ἀνεῖλε τὸ σωφρονεῖν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἤθεσι σύμφυτον δικαιοσύνην τὴν τελειουμένην ἐκ λόγου καὶ ἀσκήσεως καὶ ὅλως καθ' ἃ σπουδαῖος ἄνθρωπος ἂν γένοιτο. ὥστε αὐτοῖς καταλείπεσθαι τὴν ἡδονὴν καὶ τὸ περὶ αὐτοὺς καὶ τὸ οὐ κοινὸν πρὸς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τὸ τῆς χρείας μόνον, εἰ μή τις τῇ φύσει τῇ αὐτοῦ κρείττων εἴη τῶν λόγων τούτων·........ οὐ γὰρ δὴ τὸ εἰπεῖν ʽβλέπε πρὸς θεὸν' προὔργου τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ πῶς καὶ βλέψει διδάξῃ.* In treffenden Worten bringt dies Plotin zum Ausdruck: *τί γὰρ κωλύει, εἴποι τις ἄν, βλέπειν καὶ μηδεμιᾶς ἀπέχεσθαι ἡδονῆς, ἢ ἀκρατῆ θυμοῦ εἶναι μεμνημένον μὲν ὀνόματος τοῦ θεός, συνεχόμενον δὲ ἅπασι πάθεσι, μηδὲν δὲ αὐτῶν πειρώμενον ἐξαιρεῖν; ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προϊοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δείκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.*

Plotin ihnen gegenüber den Vorwurf, selbst die verworfensten Menschen als Brüder anzureden [1].

Sehr interessant sind die Aufschlüsse Plotin's über die magischen Künste der von ihm bekämpften Gnostiker. Sie schreiben Zauberformeln auf, die sie an die Seele und an das Höhere richten, verrichten Zaubereien, sagen Bannsprüche und Beschwörungsformeln her, da sie glauben, dass die obere Welt ihren Worten gehorche, sobald nur jemand in der Kunst bewandert sei, bestimmte Worte zu sprechen und auf bestimmte Weise Melodien, Töne, Anhauchungen, zischende Laute hervorzubringen [5]. Sie rühmen sich der Krankenheilungen, und zwar personificieren sie die Krankheiten zu Dämonen, welche sie dann durch gewisse Worte auszutreiben vorgeben, obwohl sie nach Plotin ganz gewöhnliche Mittel anwenden [3].

Damit möchten wir den von Plotin gelieferten Stoff erschöpft haben. Überschaut man noch einmal die Angaben, so erkennt man die Lückenhaftigkeit derselben, da manche Punkte nur gestreift, andere gar nicht berührt, nur einige etwas eingehender behandelt sind, so dass wir uns kein Gesamtbild von dem Leben

---

[1] cap. 18: *ἢ ἀδελφοὺς μὲν καὶ τοὺς φαυλοτάτους ἀξιοῦσι προσεννέπειν* etc. — cap. 5: *οὐδὲ τὴν μὲν αὐτῶν ψυχὴν ἀθάνατον καὶ θείαν λέγειν καὶ τὴν τῶν φαυλοτάτων ἀνθρώπων.*

[2] cap. 14: *μάλιστα δὲ αὐτοὶ καὶ ἄλλως ποιοῦσιν οὐκ ἀκήρατα τὰ ἐκεῖ. ὅταν γὰρ ἐπαοιδὰς γράφωσιν ὡς πρὸς ἐκεῖνα λέγοντες, οὐ μόνον τὴν ψυχήν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπάνω, τί ποιοῦσιν ἢ γοητείας καὶ θέλξεις καὶ πείσεις λέγουσι καὶ λόγῳ ὑπακούειν καὶ ἄγεσθαι, εἴ τις ἡμῶν τεχνικώτερος εἰπεῖν ταδὶ καὶ οὑτωσὶ μέλη καὶ ἤχους καὶ προσπνεύσεις καὶ σιγμοὺς τῆς φωνῆς καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκεῖ μαγεύειν γέγραπται.*

[3] cap. 14: *καθαίρεσθαι δὲ νόσων λέγοντες αὑτοὺς λέγοντες μὲν ἂν σωφροσύνῃ καὶ κοσμίᾳ διαίτῃ ἔλεγον ἂν ὀρθῶς, καθάπερ οἱ φιλόσοφοι λέγουσι· νῦν δὲ ὑποστησάμενοι τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι καὶ ταῦτα ἐξαιρεῖν λόγῳ φάσκοντες δύνασθαι καὶ ἐπαγγελλόμενοι σεμνότεροι μὲν ἂν εἶναι δόξαιεν παρὰ τοῖς πολλοῖς, οἳ τὰς παρὰ τοῖς μάγοις δυνάμεις θαυμάζουσι, τοὺς μέντοι εὖ φρονοῦντας οὐκ ἂν πείθοιεν ὡς οὐχ αἱ νόσοι τὰς αἰτίας ἔχουσιν ἢ καμάτοις ἢ πλησμοναῖς ἢ ἐνδείαις ἢ σήψεσι καὶ ὅλως μεταβολαῖς ἢ ἔξωθεν τὴν ἀρχὴν ἢ ἔνδοθεν λαβούσαις· δηλοῦσι δὲ καὶ αἱ θεραπεῖαι αὐτῶν.* etc.

und der Lehre der Gegner machen können. Dies lag auch gar nicht in Plotin's Absicht, wollte er doch nach cap. 10 bei der Fülle des Stoffes nur einige Punkte herausgreifen, die seinen Ideen schnurstracks widersprachen; anderes freilich musste er unberücksichtigt lassen, da er dieselben Ansichten vertrat. Darum ist keine Meinung verkehrter als die, dass Plotin die von ihm bestrittenen Lehren nicht immer recht verstanden oder nicht näher gekannt habe.

Sind nun bestimmte Gegner von Plotin gezeichnet, oder bezieht sich seine Polemik generell auf die Gnostiker? Schon aus den historischen Angaben des Porphyr hatten wir den Schluss gezogen, dass die Schrift auf die gnostische Sekte des Adelphius und Aquilinus zu Rom gemünzt sei, und Plotin's Angaben in cap. 10 hatten uns dies bestätigt. Aber auch die gnostischen Lehren bilden bei aller Lückenhaftigkeit ein so einheitliches Ganze, dass sie nur einer Sekte zugeschrieben werden können. An keinem Punkte sind wir auf Widersprüche gestossen, nur die Schilderung der sittlichen Grundsätze möchte nicht ganz zutreffend sein. Wir wollen nicht leugnen, dass der kosmologische Dualismus den ethischen Antinomismus vielfach zur Folge gehabt hat, aber ob dies bei allen Anhängern der Fall, ist im höchsten Grade zweifelhaft; denn wir können nicht erwarten, dass Plotin, der hohe sittliche Ideale verfolgte, so verworfene Menschen zu Freunden auserkor, vielmehr können wir voraussetzen, dass die asketischen Neigungen beiderseits anzogen, fügt Plotin doch am Schlusse hinzu: *εἰ μή τις τῇ φύσει τῇ αὐτοῦ κρείττων εἴη τῶν λόγων τούτων.* Demgemäss gab es in Rom eine strengere und eine laxere Partei[1]; Plotin schildert uns aus apologetischem Interesse die letztere.

---

[1] Letztere bekämpft auch Porphyrius de abstinentia I, 42 ed. Nauck, Porphyr. opusc. selecta 1886, S. 117: *τὸ δὲ οἴεσθαι κατὰ τὴν αἴσθησιν παθαινόμενον πρὸς τοῖς νοητοῖς ἐνεργεῖν πολλοὺς καὶ τῶν βαρβάρων ἐξετραχήλισεν, οἳ ἐπὶ πᾶν εἶδος ἡδονῆς προσῆλθον ἐκ καταφρονήσεως, λέγοντες καὶ τῶν δύνασθαι πρὸς ἄλλοις ὄντα, τῇ ἀλογίᾳ χρῆσθαι τούτοις ἐπιτρέπειν. ἤδη γάρ τινων ἀκήκοα τῇ σφῶν δυστυχίᾳ συναγορευόντων τοῦτον τὸν τρόπον. οὐ γὰρ ἡμᾶς μολύνει, φασί, τὰ βρώματα, ὥσπερ οὐδὲ τὴν θάλατταν τὰ ῥυπαρὰ τῶν ῥευμάτων. κυριεύομεν γὰρ βρωτῶν ἁπάντων, καθάπερ ἡ θάλασσα τῶν ὑγρῶν πάντων. εἰ δὲ ἡ*

Welche Gründe haben nun den Porphyr bewogen, der Schrift des Plotin, obwohl sie gegen die Sekte des Adelphius und Aquilinus gerichtet war, den Titel *πρὸς τοὺς Γνωστικούς* zu geben? M. E. konnte für ihn kein anderer Grund vorliegen als der, dass diese Gnostiker sich nicht einen bestimmten Namen nach einem bestimmten Sektenhaupte beilegten, z. B. hier *Ἀκυλινισταί* oder *Ἀδέλφιοι,* sondern sich allgemein als *Γνωστικοί* bezeichneten. Wir müssen also innerhalb der von uns aufgestellten Gruppe der Severianer, Archontiker, Sethianer und der Nicolaiten, Gnostiker und Kainiten die Gegner wiederfinden.

Um den Beweis hierfür zu liefern, wollen wir das Verhältnis der Gnostiker des Plotin zu dem zweiten koptisch-gnostischen Werke näher ins Auge fassen. Die Berechtigung zu einer Vergleichung wird wohl nicht bestritten werden, hat doch, wie gesagt, Porphyrius berichtet, dass die Gnostiker sich neben andern Apokalypsen auch auf die des Nicotheos beriefen. Nun wurde in unserm Werk ein wörtliches Citat aus einem Buche des Nicotheos angeführt, und es unterlag keinem Zweifel, dass dies die von Porphyrius bezeichnete *ἀποκάλυψις Νικοθέου* sei. Daher würde es mehr als ein Spiel des Zufalls sein, wenn zwischen beiden Stellen kein innerer Zusammenhang bestände, und dasselbe Buch von ganz verschiedenen gnostischen Sekten benutzt wäre.

θάλασσα κλείσειε τὸ ἑαυτῆς στόμα ὥστε μὴ δέξασθαι τὰ ῥέοντα, ἐγένετο καθ' ἑαυτὴν μὲν μεγάλη, κατὰ δὲ τὸν κόσμον μικρά, ὡς μὴ δυναμένη στέξαι τὰ ῥυπαρά. εὐλαβηθεῖσα δὲ μολυνθῆναι οὐκ ἂν δέξαιτο. ἀλλὰ διὰ τοῦτο δὴ πάντα δέχεται, γιγνώσκουσα τὸ ἑαυτῆς μέγεθος, καὶ οὐκ ἀποστρέφεται τὰ εἰς ἑαυτὴν ἐρχόμενα. καὶ ἡμεῖς οὖν, φασίν, ἐὰν εὐλαβηθῶμεν βρῶσιν ἐδουλώθημεν τῷ τοῦ φόβου παθήματι. δεῖ δὲ πάνθ' ἡμῖν ὑποτετάχθαι. ὕδωρ μὲν γὰρ ὀλίγον συνακτὸν ἐάν τι δέξηται ῥυπαρόν, εὐθέως μιαίνεται καὶ θολοῦται ὑπὸ τῆς ῥυπαρίας. βυθὸς δὲ οὐ μιαίνεται. οὕτω δὴ καὶ βρώσεις τῶν ὀλίγων περιγίγνονται· ὅπου δὲ βυθὸς ἐξουσίας, πάντα δέχονται καὶ ὑπ' οὐδενὸς μιαίνονται. τοιούτοις δ' ἑαυτοὺς ἀπατῶντες ἀκόλουθα μὲν οἷς ἠπάτηντο ἔδρων, ἀντὶ δ' ἐλευθερίας εἰς τὸν τῆς κακοδαιμονίας βυθὸν αὐτοὺς φέροντες ἔπνιξαν. Wie sein Lehrer vergleicht er sie mit den Kynikern: *τοῦτο καὶ τῶν κυνικῶν τινὰς παντορέκτας ἐποίησεν, προσπλακέντας τῷ αἰτίῳ τῶν ἁμαρτημάτων αὐτοῖς, ὃ δὴ καλεῖν εἰώθασιν ἀδιάφορον.*

ελη geoffenbart hat [1] (P. :
τύποι, ἀντίτυποι und and

Eine sehr schöne Pa
von Plotin, in welchem e
gewissen ὑποστάσεις, näm
μετάνοιαι zum Vorwurf m
Geburten der Hyle haben
ihnen körperlose Geister z
und sie über das, was es
erhörte sie, schickte absond
tete Taxeis nach den Tax
Gesetz. „Und es schuf die
welche herausgekommen wa
Festsetzung des unterhalb v
den wirklichen Wohnort, inn
νοια, innerhalb von diesem
die παροίκησις, die μετάν
γενεῖς ἀντίτυποι". Das
ohne Zufall finden wir alle d
gleichsam als wenn Plotin
Doch ist dies m. E. nicht d
von ihm gedachten Punkte f
wieder, vor allem die Lehre v

:schiedenen *νοῦς*[1]. Wir sind vielmehr der Ansicht, dass unser 'erk eine ältere Phase derselben gnostischen Lehre darbietet, dem dieses in Ägypten, jenes Werk aber, aus dem Plotin schöpfte, Rom entstanden ist, und wir wissen zur Genüge, welche Wan- :lungen eine Schule wie die valentinianische durchgemacht hat, dass man kaum noch die Lehre des Meisters zu erkennen :rmag.

Noch einige Berührungspunkte möchten hier verzeichnet erden:

1. Die Gnostiker des Plotin haben behauptet, dass die Ma- rie von der herabneigenden Seele erleuchtet sei; ähnliche Ge- ınken finden sich auch hier. Denn Setheus schickt den *σπιν- ήρ* zum Unteilbaren, welcher den ganzen Topos des heiligen leroma erleuchtet; der Unteilbare schickt den *σπινθήρ* aus dem leroma und der *τριδύναμος* steigt zu den Topoi des *αὐτογενής* erab. Diese sehen die Gnade der Äonen des Lichtes, welche .nen gespendet ist, und freuen sich, dass der Existierende zu ınen gekommen ist. „Da öffneten sich die Vorhänge und das icht drang bis zur unteren Hyle hinab und zu denen, welche eine Gestalt und keine Ähnlichkeit besassen. Und so haben sie .ch die Ähnlichkeit des Lichtes erworben; einige zwar freuten ch darüber, dass das Licht zu ihnen gekommen, und sie reich eworden waren; andere weinten, weil sie arm geworden und ıs Ihrige ihnen genommen war. Und so geschah der Gnade l. h. sie trat in die Erscheinung), die herausgekommen war"[2]. ibenso in P. 46ª: „Und als die Mutter lange genug den *ἀπέ- αντος* und den *ἄγνωστος* und den das All Füllenden und es anz Belebenden gebeten hatte, da erhörte er sie und alle ihre

---

[1] Doch nimmt das Princip des *νοῦς* eine hervorragende Stellung n Systeme ein, z. B. der *τέλειος νοῦς* (P. 6ª) oder *νοῦς* des Alls ?. 8ª) und der *νοῦς δημιουργός* oder *λόγος δημιουργός* (P. 16ª). ıetzteres möchte ich mit einer Stelle bei Plotin cap. 6 in Verbin- ung bringen: *τὸν δὲ διανοούμενον* (sc. *νοῦν*) — *πολλάκις δὲ αὐτοῖς ντὶ τοῦ διανοουμένου ψυχή ἐστιν ἡ δημιουργοῦσα — καὶ κατὰ Πλά- ωνα τοῦτον οἴονται εἶναι τὸν δημιουργὸν ἀφεστηκότες τοῦ εἰδέ- αι τίς ὁ δημιουργός.*

[2] P. 17ª f.

Genossen, die zu ihr gehören, und schickte ihr eine Dynamis aus dem Menschen, welchen man zu sehen begehrt. Und es kam aus dem *ἀπέραντος* der unendliche Lichtfunke (*σπινθήρ*), über welchen die Äonen sich wunderten, wo er verborgen gewesen, bevor er sich in dem unendlichen Vater manifestiert hatte, der in ihm das All manifestiert hat, und wo dieser verborgen war."

2. In cap. 3 sagt Plotin: *εἰ δὲ μόνη καταλειφθήσεται, οὐ πανταχοῦ, ἀλλ' ἔν τινι τόπῳ ἀφωρισμένῳ τὰ θεῖα ἔσται καὶ οἷον ἀποτετειχισμένα· εἰ δὲ οὐχ οἷόν τε, ἐλλαμφθήσεται.* Vergleiche dazu P. 47[a]: „Und er (sc. der Lichtfunke) empfing ihren (sc. der Äonen) Hymnus und machte ihn zu einem Vorhang für ihre Welten, indem er sie wie eine Mauer umgab. . . . . Und der Herr der Herrlichkeit liess sich nieder und sonderte die *ὕλη* ab und teilte sie in zwei Teile und in zwei Örter; und er gab jedem Orte Grenzen und lehrte sie, dass sie von einem einzigen Vater und einer einzigen Mutter abstammen. . . . . Und er nannte den Ort zur Rechten den „Ort des Lebens" und den zur Linken den „Ort des Todes"; und er nannte den Ort zur Rechten den „Ort des Lichtes" und den zur Linken den „Ort der Finsternis" . . . und er zog Grenzen und Vorhänge zwischen sie, damit sie nicht einander erblickten, und stellte Wächter an ihren Vorhängen auf." Hier wird also das Göttliche von dem Hylischen gleichsam abgemauert.

3. In cap. 5 hatten die Gnostiker von einer *καινὴ γῆ* gesprochen, in der sie nach ihrem Tode weilen würden, während die übrige Schöpfung untergehe. Auch unsere Gnostiker kennen eine *καινὴ γῆ*, wenn es in P. 31[a]f. heisst: „Und sie (sc. *πάνδηλος*) stellte den *πρωτογεννήτωρ* Sohn in dem Typus des *τριδύναμις* auf und gab ihm neunmal eine Neunheit und zehnmal fünf Zehnheiten, damit er den Kampf, welcher ihm aufgetragen war, vollenden könne. Und sie gab ihm die *ἀπαρχή* der Sohnschaft; in ihr war er im stande, *τριδύναμος* zu sein, und er empfing das Gelübde der Sohnschaft, in welchem man das All verkauft hatte, und empfing den Kampf, welcher ihm anvertraut war. Und er richtete das ganze Reine der Hyle auf und machte es zu einer Welt, einem Äon und einer Stadt, welche *ἀφθαρσία* und Jerusalem genannt wird; und sie wird auch „die neue Erde" genannt, und sie wird auch *αὐτοθελής* genannt und auch *ἀβασίλευτος* genannt. Und es

; auch jenes Land ein gottgebärendes und ein bele-
ndes. Dieses ist's, welches die Mutter aufzurichten bat; des-
gen stellte sie Gebote und Taxeis und πρόνοια und ἀγάπη in
sem Lande auf. Dies ist das Land, von dem geschrieben ist: „Das
nd, welches Regenwasser unzählige Mal trinkt", d. h. welches
sich das Licht vielmals von seinem Ausgang bis zu seinem
ngang vermehrt. Dieses ist's, um dessenwillen der Mensch
σθητός geschrieben? (gebildet) ist, und man bildete ihn
d schuf ihn in dem Typus dieser Erde. Dieses ist's, wel-
es der πρωτογεννήτωρ aus seiner eigenen Zerstreuung
rettet hat". Die Schöpfung dieser „neuen Erde" hat wie nach
otin's Angabe erst nach der Verwirrung und Zerstreuung statt-
funden, die unter den Äonen erfolgt war und die frühere Har-
nie in eine Disharmonie aufgelöst hatte.

4. Auch die Sophia ist nicht unbekannt, denn in P. 51[a] wer-
n die Äonen der Sophia erwähnt, innerhalb deren sich die
stis Sophia und der präexistierende lebendige und ἀερόδιος
sus mit seinen zwölf Äonen befinden.

Man könnte diese Parallelen um die eine oder andere ver-
hren, doch werden die angeführten die Verwandtschaft zur
nüge dargethan haben. Zur vollen Evidenz würde erst dieselbe
oben werden können, wenn jemand sich der mühevollen, aber
nkbaren Aufgabe unterziehen möchte, dieses Werk seinem
nzen Inhalte nach zu bearbeiten; ich musste leider, um die
sgabe nicht auf zu lange Zeit hinauszuschieben, davon abstehen.

Haben wir nun oben die Behauptung aufgestellt, dass die
ostiker des Plotin der Gruppe der Γνωστικοί angehören, so
ss auch unser Werk, soll sie mit jenen in Verbindung stehen,
Produkt derselben sein. Der Beweis kann nicht schwer fal-
. Neben Nicotheos war bekanntlich ein gewisser Marsanês
nannt, der nach Epiph. h. 40,7 ein Prophet der Archontiker
r; wir sahen uns deshalb genötigt, unser Werk diesen Gno-
kern zuzuschreiben. Jene gehören aber, wie wir gesehen haben,
der grossen Gruppe der Γνωστικοί, und zwar zu der enkra-
schen Richtung.

Nun findet sich daselbst ein gewisser Σηθεύς [1]. Das βάθος

---

[1] P. 6[a].

oder πλήρωμα[1] desselben wird von zwölf Vaterschaften umgeben, in deren Mitte er sich selbst befindet, und zwar hat jeder drei Gesichter, so dass sie 36 in ihrer Anzahl ausmachen. In diesen Vätern haben diejenigen, welche ausserhalb von ihnen sind, Merkmale empfangen und preisen deshalb jene. Es umgeben noch zwölf andere sein Haupt, tragen eine Krone auf ihrem Haupte und werfen Strahlen in die sie umgebenden Welten aus dem Lichte des in dem Setheus verborgenen μονογενής[2]. In ihm befindet sich die Monas[3], und zwar wie eine ἔννοια; er selbst wohnt in seinem Heiligtum wie ein König und Gott[4]. Er hat einen λόγος δημιουργός nebst einer Menge Dynameis gesandt, welche von ihren Kränzen Strahlen auswerfen[5]; er hat den σωτήρ zum Unteilbaren geschickt, damit das heilige Pleroma erleuchtet würde und von da das Licht bis zu der unteren Hyle dränge[6].

Dieser Setheus nimmt demgemäss eine hervorragende Stellung im Universum ein; ein Äon dieses Namens wird uns nirgends überliefert. Nur bei den sog. Sethianern oder Sethiten wurde Seth als der Sohn des Adam, als der Schützling der oberen Dynamis und Verehrer des guten Gottes, ja selbst als die Person Jesu angesehen. Zwischen beiden Figuren besteht ohne Zweifel ein Zusammenhang; nur dieses könnte auffallen, dass bei den Sethianern der alttestamentliche Σήθ verehrt, hier aber stets der Name Σηθεύς angeführt wird, ohne dass der Verfasser ihn in irgend eine Beziehung zu der historischen Persönlichkeit brächte; auch ist wohl zu beachten, dass der Setheus hier als ein Äon figuriert. Doch müssen wir bedenken, dass unser Werk dem Kopfe eines hellenistischen Philosophen in Ägypten entsprungen ist, den jene albernen Geschichten, welche die Sethianer vortrugen, nicht anziehen konnten; er bedurfte abstrakter Begriffe und mythischer Figuren, alles andere war ihm Nebensache.

---

[1] P. 27a.
[2] P. 10a
[3] P. 14a.
[4] P. 16a.
[5] P. 29a.
[6] P. 17a.

Die Sethianer lassen sich nun auf das Beste mit den Archontikern in Verbindung bringen. Schon Epiph. h. 40,7 hat ihre Verwandtschaft bemerkt, da er berichtet, dass beide die Bücher des Seth und der Allogeneis im Gebrauch haben. Unser Werk bestätigt dies: die Archontiker sind nichts anderes als die letzten Reste der Sethianer auf syrischem Boden; die Trümmer derselben auf ägyptischem Boden hatte Epiphanius nach h. 29, 1 während seines dortigen Aufenthaltes getroffen [1].

Demzufolge müssen auch die von Plotin bekämpften Gnostiker Sethianer gewesen sein. An dieser Stelle wollen wir auf die *ἀποκάλυψις Ἀλλογενοῦς* zurückkommen, welche nach Porph. v. Plot. cap. 16 im Gebrauch der Anhänger des Adelphius und Aquilinus war. Nun waren in der That bei den „Gnostikern“, Archontikern und Sethianern sieben Bücher Seth und sieben Bücher Allogeneis im Gebrauch [2]; daher liegt die Vermutung sehr nahe, dass Porphyrius sich geirrt und die Bücher Allogeneis in eine Apokalypse des Allogenes verwandelt habe, indem er *Ἀλλογενής* als den Verfasser wie Nicotheos, Mesos etc. ansah [3]. Aber so einleuchtend dies auch auf den ersten Blick erscheint, so möchte ich doch einen Irrtum des Porphyr nicht ohne zwingende Gründe annehmen.

Nach Epiph. h. 40,7 wurde nämlich Seth *ἀλλογενής* genannt, da er im Gegensatz zu Kain und Abel ein *φύσει ἴδιος υἱός* des Adam und der Eva war. Er wurde von der Barbelo in den Himmel entrückt, daselbst grossgezogen und dann wieder auf die Erde gesandt, um dem guten Gott zu dienen. Von diesem behaupten die Archontiker nun folgendes [4]: *Μηκέτι δὲ αὐτόν φασι*

---

[1] Ich möchte noch darauf aufmerksam machen, dass auch bei Epiph. h. 39, 2 von einem herabgeschickten *σπινθήρ* die Rede ist: *Καὶ καταλαβοῦσα* (sc. *μήτηρ*) *ἐν αὐτῇ σπέρμα τῆς ἄνωθεν δυνάμεως καὶ τὸν σπινθῆρα τὸν ἄνωθεν πεμφθέντα εἰς πρώτην καταβολὴν τοῦ σπέρματος καὶ συστάσεως.*

[2] S. o.

[3] Hort im Diction. of Christ. Biogr. vol. I, 87 sagt: „But it seems probable that he mistook for the name of an author the plural title of the following book“ (*Ἀλλογενεῖς*).

[4] Epiph. h. 40, 7.

λελατρευκέναι τῷ ποιητῇ τε καὶ δημιουργῷ, ἐπεγνωκέναι δὲ τὴν ἀκατονόμαστον δύναμιν καὶ τὸν ἄνω ἀγαθὸν θεόν· τούτῳ λελατρευκέναι καὶ κατὰ τοῦ ποιητοῦ τοῦ κόσμου καὶ ἀρχῶν καὶ ἐξουσιῶν πολλὰ ἀποκεκαλυφέναι. Ὧι δὴ καὶ βίβλους τινὰς ἐξετύπωσαν εἰς ὄνομα αὐτοῦ τοῦ Σὴθ γεγραμμένας παρ' αὐτοῦ αὐτὰς δεδόσθαι λέγοντες[1]. Diese Stelle ist sehr bedeutsam; — zugleich ein neuer Beweis für die Glaubwürdigkeit der Angaben des Epiphanius — denn die Bücher des Seth sollen von ihm selbst übergeben sein und Offenbarungen enthalten, die gegen den Schöpfergott und seine dienenden Geister gerichtet sind. Ein Buch aus dieser Sammlung, welche sieben an der Zahl umfasste, wurde dem Porphyr unter dem Namen *ἀποκάλυψις Ἀλλογενοῦς* bekannt; mithin gehörten die Gegner Plotins zu den Sethianern.

Es bliebe uns nur noch der Nachweis der Verwandtschaft zwischen dem zweiten koptisch-gnostischen Werk und den beiden Büchern Jeû und der Pistis Sophia übrig. Ein grösserer Abstand kann wohl kaum gedacht werden als der, welcher zwischen ihnen besteht; jenes ist voll philosophischen Geistes, diese sind ziemlich seicht in Bezug auf die Spekulation, dafür aber fruchtbarer auf praktisch-religiösem Gebiete. Die Systeme zeigen auch nicht die geringste Ähnlichkeit, wenn auch die Pistis Sophia und der lebendige Jesus mit den zwölf Äonen vorkommen[2]. Freilich müssen die beiden Bücher Jeû zu diesem Werke in irgend einem Verhältnis gestanden haben, da sich sonst nicht erklären liesse, wie sie zusammen aufgefunden werden konnten; wir vermuteten deshalb früher, dass der Besitzer dieser Sammlung Anhänger einundderselben Sektengruppe war. Dies konnte er aber sein, wenn die Severianer — denn diesen gehören m. E. die Pistis Sophia und die Bücher Jeû an — und die Sethianer-Archontiker eine ein-

---

[1] Apokalypsen waren auch die Bücher des Jaldabaoth Epiph. h. 25, 3: *Ἕτεροι δὲ τῶν προειρημένων Ἰαλδαβαὼθ δοξάζουσι, φάσκοντες αὐτὸν εἶναι πρῶτον υἱόν, ὡς ἔφην, τῆς Βαρβηλώ· καὶ διὰ τοῦτό φησι δεῖν ἄγειν αὐτῷ τὴν τιμὴν, ὅτι πολλὰ ἀπεκάλυψεν. Ὅθεν καὶ βιβλία τινὰ ἐξ ὀνόματος τοῦ Ἰαλδαβαὼθ ποιητεύονται ἐκτυποῦντες.*

[2] Der Vollständigkeit wegen möchte ich noch an den „Knaben" (P. 7ᵃ) und an die „fünf Bäume" (P. 8ᵃ) erinnern.

zige grosse Gruppe der *Γνωστικοί* bildeten, deren Antipoden innerhalb desselben Kreises die Nicolaiten, die „Gnostiker“ und Kainiten waren. Alle diese benutzten aber gegenseitig ihre Geistesprodukte, wie aus Epiph. Angaben erhellt.

Dazu kommt, dass jene Werke dem absterbenden Gnosticismus angehören, dieses dagegen der Zeit der grossen gnostischen Krisis entstammt. Den Beweis für unsere Behauptung wird folgende Stelle liefern[1]: „Daselbst befinden sich die Pistis Sophia und der präexistierende, lebendige und *ἀερόδιος* Jesus mit seinen zwölf Äonen. Es wurden an jenem Orte Sellaô, Eleinos, Zôgenethlês, Selmelche und der Autogenês der Äonen aufgestellt, und in ihn wurden vier *φωστῆρες*: *ηληληϑ, δαυειδε* (sic!) *ωροιαηλ*[2] .... gelegt.“ Welch' ein glücklicher Zufall! Dieselben Namen kehren nämlich bei Iren. I, 29,2 wieder: „Et Charin quidem magno et primo luminario, adiunctam; hunc autem esse Sotera volunt et vocant eum Harmogenes; Thelesin autem secundo, quem et nominant Raguel. Synesin autem tertio luminario, quem vocant David[3], Phronesin autem quarto, quem nominant Eleleth.“ Diese Übereinstimmung ist evident, nur an Stelle von Raguel findet sich *ωροιαηλ*; letzterer Name scheint verderbt zu sein, da ein solcher nirgends existiert; er scheint durch Kontamination von Raguel und Uriel entstanden zu sein. Ja, die Reihenfolge ist sogar dieselbe, denn Irenaeus: Harmogenes, Raguel, David, Eleleth entspricht umgekehrt unserm Eleleth, David, Oroiael .....; dazu kommt, dass sie hier als *φωστῆρες*, in der lateinischen Übersetzung desselben Wortes als luminaria bezeichnet werden. Wir werden daher zur Bestimmung der Sekte und der Abfassungszeit nicht umhinkönnen, die Nachrichten des Irenaeus eingehend zu untersuchen, zumal da das betreffende Kapitel bis dahin keine richtige Erklärung gefunden hat.

Derselbe beginnt den ganzen Abschnitt I, 29 bis 31 mit den Worten: „Super hos autem ex his, qui praedicti sunt Simoniani, multitudo Gnosticorum Barbelo exsurrexit et velut a terra fungi

---

[1] P. 51a.

[2] Der vierte Name, welcher sich auf der folgenden Seite befand, ist leider durch den Verlust derselben nicht erhalten.

[3] Ein Äon namens David findet sich Epiph. h. 26, 10 s. o.

manifestati sunt, quorum principales apud eos sententias enarramus"; er fasst also alle nun folgenden Sekten unter dem Generaltitel „Barbelo-Gnostiker" zusammen, da das Charakteristicum derselben die Verehrung der Barbelo als der Mutter und der oberen Dynamis ausmacht. An die Spitze derselben stellt er die für uns in Frage kommenden Gnostiker; ein besonderer Grund braucht dafür nicht vorzuliegen [1].

Etwas unklar ist der erste Satz: „Quidam enim eorum Aeonem quendam nunquam senescentem in virginali spiritu subjiciunt, quem Barbelon nominant. Ubi esse patrem quendam innominabilem dicunt," denn man könnte entweder „ein niemals in jungfräulichem Geiste alternder Äon, welchen sie Barbelo nennen" übersetzen, oder „ein niemals alternder Äon in jungfräulichem Geiste, welchen sie Barbelo nennen"; letzteres ist auf Grund von Theodoret: „*ὑπέθεντο γὰρ Αἰῶνά τινα ἀνώλεθρον ἐν παρθενικῷ διάγοντα πνεύματι, ὃ* [2] *Βαρβηλὼθ ὀνομάζουσι,*" die richtige Auffassung. An die Spitze stellen diese Gnostiker einen niemals alternden Äon [3], in welchem sich eine Ursyzygie, d. i. der *πατὴρ ἀκατονόμαστος* und die *βαρβηλώ*, befindet. Der erstere will sich der letzteren offenbaren, [durch sein *θέλημα*] steht plötzlich die *ἔννοια* vor ihm und fordert die *πρόγνωσις* [4]. Als diese hervorgegangen, geht auf beider Bitten die *ἀφθαρσία* od. incorruptela hervor, darauf die *ζωὴ αἰώνιος* od. vita aeterna. Es wird also aus dem Urvater die erste weibliche Tetras emaniert; von der Barbelo dagegen der erste der männlichen Trias. Denn sie hat prospiciens in magnitudinem et conceptum? ein ihm [5] (sc. dem Vater) ähnliches Licht geboren; von hier aus findet der

---

[1] Ich bemerke gleich, dass nur Iren. von ihnen berichtet; Theodoret h. f. I, 13 hat ihn oft wörtlich ausgeschrieben, daher ist er für die Restituierung des griechischen Textes sehr wertvoll.

[2] Grabe will ὃ nach Iren. in ὃν ändern, ebenso Usener „Weihnachtsfest" S. 116.

[3] Falsch ist Hilgenfeld's Meinung (Ketzergeschichte S. 236), dass die Barbelo hier bereits *Αἰών* heisse.

[4] Theodoret fälschlich: *τὴν δὲ Βαρβηλὼθ αἰτῆσαι πρόγνωσιν παρ' αὐτοῦ.*

[5] Man könnte „ei" auch auf die Barbelo beziehen.

nfang der luminatio et generatio omnium statt. Als der *πατήρ* eses Licht sieht, salbt er es mit seiner Güte, damit es vollkommen erde[1]; dieses Licht soll Christus sein[2]. Derselbe fordert als liutorium den *νοῦς*, ausserdem schickt der Vater noch den *λό*-ος. Infolge dessen entstehen folgende Syzygien: 1. *ἔννοια* und ίγος 2. *ἀφθαρσία* und *Χριστός* 3. *ζωὴ αἰώνιος* und *θέλημα*, *πρόγνωσις* und *νοῦς*[3]. Wie kommt aber plötzlich das *θέλημα* s Syzygie von *ζωή* zu stehen? Hilgenfeld[4] hat die Schwierigeit dadurch zu beseitigen gesucht, dass er conjiciert: super haec item emittit Pater Logon [et Thelema]; dieser Zusatz beweist, ss er sich das System nicht klar vor die Augen geführt hat. ellen wir nämlich die einzelnen Wesenheiten auf beiden Seiten f, so ergiebt sich nach Iren. folgendes Schema:

1) *ἔννοια*	1) *φῶς* = *Χριστός*
2) *πρόγνωσις*	2) *νοῦς*
3) *ἀφθαρσία*	3) *λόγος*
4) *ζωὴ αἰώνιος*	

Nun verbindet sich *ἔννοια* mit *λόγος*, also erstes weibliches 'esen mit dem letzten männlichen, dann *ἀφθαρσία* mit *Χριστός*, so drittes Glied von oben und drittes von unten, ferner *πρό*-ωσις mit *νοῦς*, also zweites Glied von oben und zweites von ten. Hierdurch ergiebt sich das Gesetz, dass die Syzygien in ngekehrter Reihenfolge gebildet werden; demgemäss muss, da ωή das letzte Glied von unten ist, *θέλημα* das erste von oben in. Dieses *θέλημα* ist aber der Wille des Vaters, sich der ırbelo zu manifestieren; Iren. hätte dies deutlicher ausdrücken üssen, er sagt nur 29, 1: voluisse autem hunc manifestare se si Barbeloni. Mit diesen vier Syzygien ist die erste Ogdoas sp. Dekas, wenn man die Ursyzygie mitrechnet, fertig. Alle eisen das magnum lumen (d. h. den Vater) und die Barbelo[5].

---

[1] Theodoret fälschlich: *τῇ τοῦ πνεύματος χρισθὲν τελειότητι.*

[2] Iren. hunc autem dicunt esse Christum, „hunc" giebt gar keinen ın, es muss hoc (sc. lumen) eingesetzt werden.

[3] Theod. bietet dieselben Namen in derselben Reihenfolge.

[4] Ketzergeschichte S. 233, Lipsius Z. f. wiss. Theol. 1863 S. 443 ırt uns über das *θέλημα* nicht auf.

[5] cap. 1.

Darauf wird aus der ersten Syzygie d. h. der Ennoia und dem Logos der Autogenes zur Darstellung des grossen Lichtes emaniert; er vertritt also den Urvater, ist darum der Herrscher der unteren Regionen und wird sehr geehrt; mit ihm kommt zugleich die Aletheia, so dass beide wieder eine Syzygie bilden. Aus Incorruptela und Christus d. h. der zweiten Syzygie entstehen vier luminaria ad circumstantiam Autogeni[1] und aus der dritten Syzygie d. i. Zoë und Thelema vier emissiones ad subministrationem quatuor luminaribus. Diese werden Charis, Thelesis, Synesis und Phronesis genannt und verbinden sich mit den vier luminaria, und zwar Charis mit dem ersten luminar d. h. dem Soter, welcher auch Harmogenes genannt wird, Thelesis mit dem zweiten d. h. Raguel, Synesis mit dem dritten d. h. David, Phronesis mit dem vierten d. h. Eleleth[2]. Da nun die zweite Ogdoas der ersten genau entspricht, so muss auch die Syzygienbildung in umgekehrter Reihenfolge stattfinden, also Harmogenes das erste luminar von unten sein. Diese Beobachtung bestätigt unser Werk, da es diese Namen in der Folge Eleleth, David, Oroiael . . . . bietet.

Nachdem dies alles befestigt ist, schickt Autogenes den perfectus et verus homo, welcher Adamas genannt wird, quoniam neque ipse domatus est, neque ii, ex quibus erat. Der Relativsatz qui et remotus est cum primo lumine ab Harmoge[3] ist unklar, denn was soll „der auch mit dem ersten Lichte von Harmoges entfernt ist" bedeuten? Was ist primum lumen? Der deutsche Übersetzer des Irenaeus[4] versteht darunter Christus[5], d. h. „der Heiland habe den Menschen von den Übrigen abgestellt zu dem Lichte hin, um die Verbindung des Menschen mit dem Heiland

---

[1] Theodoret ermüdet bei dieser langweiligen Aufzählung, er schreibt einfach: *καὶ τί δεῖ λέγειν καὶ τὰς ἄλλας προβολὰς τὰς ἐκ τοῦ Φωτὸς καὶ Ἀφθαρσίας; μακρὸς γὰρ ὁ μῦθος καὶ πρὸς τῷ δυσσεβεῖ καὶ τὸ ἀτερπὲς ἔχων. ἐπιτεθείκασι δὲ τούτοις καὶ Ἑβραϊκὰ ὀνόματα, καταπλήττειν τοὺς ἁπλουστέρους πειρώμενοι.*

[2] Iren. I, 29, 2.

[3] Cod. Arund. bietet Harmoze, codd. Clarom. u. Pass. Armoze.

[4] Hayd in der Bibliothek der Kirchenväter Kempt. 1872.

[5] Ebenso Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 237.

ıd mit Christus anzudeuten". Dass jenes primum lumen Chri-
us sei, ist richtig, doch nicht die Deutung der Stelle. Qui
motus est ab Harmoge besagt m. E. nichts anderes, als dass
ır Mensch von Harmoges entfernt d. h. aus ihm hervorgegangen
;, dazu passt Harmogenes-Soter gut, da er das letzte luminar
;. Wenn es aber heisst, dass der Mensch mit dem ersten Lichte
ın Harm. entfernt ist, so ist eine Lösung dieser Schwierigkeit
Ermangelung eines jeglichen weiteren Zusatzes unmöglich. Er-
nern will ich nur daran, dass Harmogenes aus der Syzygie
s ersten lumen mit der *ἀφθαρσία* hervorgegangen ist.

Mit dem ersten Menschen wird zugleich die agnitio perfecta
νῶσις τελεία) geschickt, infolge dessen hat derselbe den, welcher
ıer alles ist, erkannt d. h. den Autogenes[1]; von dem virginalis
iritus d. h. Barbelo[2] empfängt er die invicta virtus[3]. Schwierig-
iten bereitet wieder der folgende Satz: et refrigerant in hoc omnia
mnizare magnum Aeona, da refrigerant in der Bedeutung „ab-
hlen, erkalten, nachlassen" keinen Sinn giebt. Mit Recht hat
n Massuet darauf hingewiesen, dass der lateinische Interpret
t refrigerare das griechische *ἀναπαύεσθαι* wiedergebe[4], und
gleich auf eine ähnliche Stelle aufmerksam gemacht: „*Στηριχ-
ντα δὲ ἐπὶ τούτῳ τὰ ὅλα καὶ ἀναπαυσάμενα τελέως μετὰ
γάλης χαρᾶς φησὶν ὑμνῆσαι τὸν Προπάτορα, πολλῆς εὐφρασίας
τασχόντα*[5]". Auf Grund dieser können wir den Urtext des
ın. also herstellen: *καὶ ἀναπαύεται τὰ ὅλα ἐπὶ τούτῳ ὑμνεῖν
ν μέγαν αἰῶνα*[6]; im Vergleich zu dem vorigen ist er kurz zu-
mmengedrängt.

Iren. fährt dann unmittelbar fort: Hinc autem dicunt mani-

---

[1] Vergl. dazu cap. 2: et valde honorificatum dicunt et omnia
ic (sc. Autogeni) subiecta.

[2] Dies bestätigt unsere obige Annahme, dass quem Barbelon no-
nant sich auf virginalis spiritus und nicht auf aeon senescens
ziehen kann.

[3] Diese Bestimmung lässt Theod. aus.

[4] Vergl. Iren. I, 7, 1. 5.

[5] Iren. I, 2, 6.

[6] Grabe's Vermutung, dass das griechische Wort *ἠγαλλιάσαντο*
standen habe, ist unhaltbar.

festatam Matrem, Patrem, Filium[1]; hier kann nur an den Urvater, an die Urmutter Barbelo und ihren Sohn d. i. das Licht oder Christus gedacht werden[2], die durch den Menschen sich vermittelst der γνῶσις der unteren Welt manifestieren, während sie selbst unnahbar und unerfassbar sind. Aus der Syzygie Anthropus und Gnosis entsprosst das Holz (ξύλον), welches auch γνῶσις[3] genannt wird[4].

Ganz abrupt ist der Anfang des nächsten Kapitels: Deinde ex primo angelo, qui adstat Monogeni, emissum dicunt Spiritum sanctum, quem et Sophiam et Prunicum vocant[5], denn von einem primus angelus war bisher ebenso wenig wie von dem Monogenes die Rede. Hilgenfeld versteht unter dem Monogenes den vollkommenen Menschen, der ja allein ohne eine ergänzende Ogdoas dastehe, Hayd dagegen den Nus, der bis dahin noch gar nicht producierte, oder wahrscheinlicher das „grosse Licht", welches Barbelo gebar; Lipsius[6] hat eine Änderung von Monogeni in Autogeni vorgeschlagen, doch ist dieser Ausweg zu wohlfeil, zumal da der primus angelus keine Erklärung findet; denn ebenso willkürlich wäre es, diesen nach Lipsius[7] mit dem primum luminar d. h. dem Harmogenes zu identificieren. Wir müssen

---

[1] Theod. ἐντεῦθεν πάλιν ἀναδειχθῆναι μητέρα, πατέρα καὶ υἱόν.

[2] Nach Lipsius „Ophitische Systeme" Z. f. wiss. Theol. 1863 S. 443 f. sollen es Aletheia, Autogenes und Adamas als Abbilder von Barbelo, πατὴρ ἀκατονόμαστος und Christus sein. Weniger wahrscheinlich dünkt ihm die andere noch mögliche Deutung, nach welcher Adamas, gnosis teleia und τὸ ξύλον ζωῆς „Mutter, Vater, Sohn" offenbaren würden. Ebend. S. 444, Anm. 1.

[3] Dies ist das ξύλον τῆς γνώσεως bei den sog. Ophiten, Orig. c. Cels. VI, 31. 33; cf. ξύλον τῆς ζωῆς Epiph. h. 26, 5.

[4] Iren. I, 29, 3.

[5] Theod. ἐκ δὲ τοῦ πρώτου ἀγγέλου προβληθῆναι λέγουσι Πνεῦμα ἅγιον.

[6] Ophit. Syst. S. 444.

[7] Ebend. S. 444, Anm. 2: „Wahrscheinlich ist jedoch darunter das erste jener Lichter gemeint, welches ad circumstantiam Autogeni geschaffen ist, also Armogen (אור מַעְיָן? vergl. Harvey ad Iren. p. 223) oder Soter, der Genosse der χάρις".

dabei bleiben, dass diese beiden neuen Figuren von Iren. angeführt werden, ohne dass sie näher charakterisiert oder schon früher genannt wurden; dies ist für eine spätere Frage wichtig.

Der heilige Geist wird nach Weise der Hebräer als ein weibliches Wesen gedacht und mit der Sophia oder Prunikos identificiert. Dies ist das Gegenbild des virginalis spiritus oder der Barbelo, jene ist die Sophia-Achamoth oder die zweite Barbelo, welche, wie wir oben sahen, auch den Beinamen Prunikos [1] führte. Da diese ohne *σύζυγος* ist und einen solchen trotz eifrigen Bemühens nicht finden kann, so dehnt sie sich aus und blickt in die unteren Regionen; und als sie ihn auch hier nicht findet, kehrt sie betrübt zurück, da sie gegen den Willen des Vaters gehandelt hat. Um nun von ihrem *πάθος* befreit zu werden, gebiert sie simplicitate et benignitate acta ein Werk, in dem sich *ἄγνοια* und *αὐθάδεια* befinden. Dieses *ἔργον* ist der *πρωτάρχων* (s. Theodoret)[2], der Weltschöpfer, der eine grosse Dynamis von seiner Mutter fortnimmt, sich von ihr weg zu den unteren Regionen begiebt und daselbst als seinen Wohnsitz das Firmament gründet. Vermöge der *ἄγνοια* erschafft er die unterhalb von ihm befindlichen Wesenheiten: die potestates, angeli, firmamenta et terrena omnia; dann verbindet er sich mit der *αὐθάδεια* und erzeugt *κακία*, *ζῆλος*, *φθόνος*, *ἐριννύς* und *ἐπιθυμία*. Die Mutter Sophia ist darüber sehr betrübt und nimmt ihren Wohnsitz in den oberen Sphären ein; auf diese Weise entsteht eine kosmische Ogdoas, nämlich *Σοφία*, *Πρωτάρχων*, *Αὐθάδεια*, *Κακία*, *Ζῆλος*, *Φθόνος*, *Ἐριννύς* und *Ἐπιθυμία*. Nachdem sich nun die Mutter entfernt hat, glaubt sich der Sohn allein und bricht in die Worte aus: „Ego sum Deus zelator et praeter me nemo est“ [3]. Mit den Worten: „Et hi quidem talia mentiuntur“ schliesst Iren. das Kapitel und die Nachrichten über diese eine Gruppe der Barbelo-Gnostiker, da er in cap. 30 mit „Alii autem rursus [4]“ etc. anhebt.

---

[1] Über Prunikos vergl. Neander Gnostische Systeme S. 257.

[2] Iren. Proarchon.

[3] Exod. 20, 5. Jes. 45, 5. 6; 46, 9.

[4] Doch bespricht Iren. I, 30 nicht eine andere Sekte, sondern benutzt nur eine andere Quelle für dieselben Gnostiker; diese waren

Es ist sehr auffällig, dass Iren. mitten in der Schilderung aufhört, denn es fehlen gerade die grössten Kapitel über die Weltschöpfung und die Soteriologie. Diese Thatsache hat Hilgenfeld bemerkt und daraus den Schluss gezogen, dass Iren eine ältere Darstellung abgeschrieben habe; auch habe er sich durch seine Vorbemerkung „quorum principales apud eos sententias enarramus“ für entschuldigt gehalten, dass er eine Quellenschrift nur zur Hälfte wiedergebe; und zwar habe er eine frühere Darstellung (Justin's?) zur Hälfte im Auszuge wiedergegeben [1]. Zur Stütze seiner Behauptung führt er noch an, dass Iren. Schriften der Barbelo-Gnostiker als seine Quellen nicht nenne, wie er es doch bei den (kainitischen) Häretikern (I, 31, 2), bei den Karpocratianern (I, 25, 5) und den Marcosiern (I, 20, 1) thue.

Mit dieser vermeintlichen Grundschrift sieht es aber traurig aus; Hilgenfeld weiss dieselbe selbst nicht genauer zu bezeichnen, da er Justin mit einem Fragezeichen versieht, dann bleibt aber ein Nichts übrig. Auch ist für Hilgenfeld die Thatsache ungünstig, dass Irenaeus nach den übereinstimmenden Untersuchungen von Lipsius [2] und Harnack [3] die in den capp. 29—31, 4 gegebenen Nachrichten in der Urschrift nicht vorgefunden hat. Dies bestätigt unsere eingehende Analyse von cap. 29; Iren. hat, ohne dass er es erwähnt, eine gnostische Originalschrift ausgeschrieben. Bei der Lektüre dieses Werkes hat er sich Notizen gemacht, aber bei der Schwierigkeit des Stoffes einige Punkte vergessen, andere schief dargestellt, wieder andere ohne Zusammenhang eingefügt. „Das, was Irenaeus wirklich bietet, macht schon an sich den Eindruck eines Auszugs“, sagt Hilgenfeld mit Recht,

---

aber Sethianer nach Theodoret h. f. I, 14, welche auch nach einigen Ophiten genannt wurden. Epiph. beschreibt diese Gestalt der Sekte in h. 25, 5. Es ist für Iren. charakteristisch, dass er Sethianer und Ophiten noch nicht streng von einander scheidet, da die Unterschiede kaum merklich waren. Es würde uns freilich zu weit führen, wollten wir auch das cap. 30 eingehend behandeln.

[1] Ketzergesch. S. 235.

[2] Zur Quellenkrit. S. 65. u. die „Quellen zur ält. Ketzerg.“ S. 38.

[3] Zur Quellenkrit. S. 43.

falsch ist aber, wenn er hinzudenkt „einer Quellenschrift“ anstatt des richtigen „eines Originals“. Es wäre eine sehr merkwürdige Marotte des Iren., seine Quellenschrift nur zur Hälfte auszuschreiben; auffallend aber würde es nicht erscheinen, wenn er nach dieser langen Auseinandersetzung die Lehren über die Weltschöpfung und Soteriologie kurz anführt, aber ein Abbruch mitten in der Darstellung ist ohne Beispiel. Hilgenfeld nimmt nun seine Zuflucht zu dem Satze „quorum principales apud eos sententias enarramus“, doch bezieht sich dieser nicht allein auf das cap. 29, sondern auf den ganzen Nachtrag; auch sind sicherlich die hier vermissten Stücke principales sententiae. Misslicher wird die Sache noch dadurch, dass keiner der nachfolgenden Häresiologen diese Gestalt der Barbelo-Gnostiker kennt; es müsste also die von Iren. benutzte Grundschrift ihnen nicht zugänglich gewesen sein, eine Behauptung, die wohl niemand aufstellen möchte. Nur Theodoret bespricht dieselben, aber er hat, wenn man nicht blind sein will, den Irenaeus ohne Angabe ausgeschrieben. Freilich sucht er dieses Plagiat kunstvoll zu verbergen, indem er zuweilen andere Worte einsetzt oder Sätze zusammenzieht, anderes ganz übergeht und dabei sein geringes Verständnis der Sache zur Genüge kundthut, aber einen aufmerksamen Leser seines Werkes wird er nicht täuschen.

Der Grund, warum Iren. nicht mehr Nachrichten giebt, ist deutlich; er hatte nämlich ein Original in den Händen, welches die übrigen Stücke nicht mehr enthielt. Dies bringt er durch die Worte: „Et hi quidem talia mentiuntur“ passend zum Ausdruck. Dass es aber gnostische Werke gab, welche jene oben genannten Stücke nicht enthielten, dafür möchte als Beweis unser koptisch-gnostisches Original dienen, denn dieses verbreitet sich nur über die höchsten Regionen; an der Stelle, wo es abbricht, befinden wir uns erst beim vollkommenen Menschen. Mag man nun auch glauben, dass der verlorene Schluss ein beträchtliches Stück umfasst habe, so müsste derselbe, sollte in ihm noch die ganze Kosmologie und Soteriologie in ausführlicher Weise behandelt sein, einen riesigen Umfang gehabt haben; wir möchten mit grosser Bestimmtheit behaupten, dass es ungefähr nur bis zu dem von Irenaeus bezeichneten Punkte gereicht habe.

Dadurch wird die Verwandtschaft der Gnostiker des Iren. mit denjenigen unseres Buches noch enger geknüpft. Ist doch

führt wird, hinweisen, wem
zerstört sind; ja, die Übereins
obere Mensch wird „Adamas
Eine treffliche Illustration e
hoc omnia hymnizare magnu
ist der Mensch, der entspreche
dies ist der, den das All kenn
παντέλειος, und dies ist der
Gott ist und ein ἀόρατος u
ἀχώρητος und ἀσάλευτος; r
fluchen, es ziemt sich, ihn zu
Vater aller Väter des Lichtes
Licht, welches vorzüglicher a
Dich, Du ἀχώρητος Licht,
ich preise Dich, Du ἄρρητο
ist etc. etc."

Nach Iren. I, 29, 2 bilden
zygie; in ähnlicher Weise kom
auf P. 51[a] vor: „An jenem Ort
des αὐτογενής, der Gott ü
wurden durch Barpharanges ge
[schuf er] die Äonen der So
leibhaftige ἀλήθεια . . . . . .
Eleinos, Zôgenethlês, Selmelche
aufgestellt, und in ihn wurde

ϱοιαηλ . . . . . gelegt". Merkwürdigerweise kommen auch hier
ͅ vier *φωστῆρες* als Angehörige des Autogenes vor, wie
i Iren.: „quatuor emissa luminaria ad circumstantiam Autogeni
;unt".

Aber damit noch nicht genug, auch Plotin's Schrift erhält
n hier aus einen Lichtstrahl. Hier wie dort ist eine Mutter
t ihrem Sohne, hier wie dort trennt sich der letztere von ihr
d wird Demiurg. Man vergleiche nur Plot. cap. 10: *καὶ ἀπο-
άντα τῆς μητρὸς ποιήσαντες τὸν κόσμον παρ' αὐτοῦ λέγου-
ͅ ἐπ' ἔσχατα εἰδώλων* mit Iren. I, 29, 4: virtutem autem
ιgnam abstulisse eum a matre narrant et abstitisse ab ea in
'eriora et fecisse firmamentum caeli, in quo et habitare dicunt
m [1].

Freilich können wir nun nicht behaupten, dass das von Iren.
nutzte Originalwerk unser koptisch-gnostisches sei, noch
ss aus jenem Plotin geschöpft habe, vielmehr zeigen alle drei
i mancher Übereinstimmung wieder bemerkenswerte Abwei-
ungen; dass aber alle drei sich auf eine und dieselbe gno-
sche Sekte beziehen, wer möchte dies bezweifeln?

Damit ist der letzte Ring an der langen Kette geschmiedet.
:nn die von Iren. geschilderten Gnostiker sind im engeren Sinne
ͅωστικοί; er selbst führt sie als multitudo Gnosticorum Bar-
lo ein, da er Spezialnamen noch nicht kannte, auch unter den
kten noch keine derartigen Trennungen stattgefunden hatten, wie
Zeiten des Epiphanius. Der Beweis ist erbracht, dass die ge-
mte uns erhaltene koptisch-gnostische Literatur der
ossen Gruppe der *Γνωστικοί* angehört: Das Buch Pistis
phia und die beiden Bücher Jeû gehören den Seve-
ιnern, das zweite unbekannte gnostische Werk den
thianern-Archontikern an. Aber die Spaltung inner-
lb der *Γνωστικοί* ist niemals so gross gewesen, als
ss sie die Benutzung der gegenseitigen Literatur
sschloss, vielmehr haben Severianer, Sethianer, Ar-
ontiker stets einen engeren Bund gegenüber den las-
ren Nicolaiten, „Gnostikern", Kainiten, Ophiten gebil-
t. Damit ist dann auch erklärt, wie sich überhaupt die

[1] Noch ausführlicher Iren. I, 30, 4ff. und Epiph. h. 25, 2.

mich nicht zurückschrecken
gelehrten Welt zur objekten
tige Gründe für das Gegenteil
mich keinen Augenblick bes

Erst Epiphanius erwähnt
der Archontiker; man könnt
auch unser Werk ganz jur
m. E. ganz verfehlt; denn
sehen haben, keine erst im
gegründete und von Eutaktus
letzten Ausläufer der in Syri
ratur repräsentiert also ein vi
hat von derselben eine genaue
im Ketzerprozesse gegen Petr
desselben orientieren musste [1].
chronologische Fixierung des

Viel grösseren Anhalt bi
Sekte um 263—268 n. Chr. ges
hänger in der Reichshauptstad
die Leiter der Schule waren A
scheinlich zu den Freunden Pl
244 n. Chr nach Rom gekom
daselbst bereits angetroffen, de
Freunde, bevor er mit ihnen

Häresie anheimgefallen. Dass in der That die Sekte schon älteren Datums war, hatte uns Porphyrius bestätigt, denn nach dessen Angaben besassen jene Gnostiker eine Reihe von Werken des Libyers Alexander, Philokomos, Demostratus und Lydus und beriefen sich auf Apokalypsen des Zoroaster, Zostrianos, Nicotheos, Allogenes, Mesos und anderer Männer. Diese bedeutende Literatur setzt eine langjährige Existenz der Sekte voraus. Auch konnten wir aus den Namen der angeführten Gnostiker den Schluss ziehen, dass dieselben nicht in Rom, sondern in Agypten oder Alexandrien gelebt, und von dort erst die Römer Adelphius und Aquilinus die Lehren und Bücher ihrer Vorgänger in die Welthauptstadt eingeschleppt hätten.

Aber auch in Ägypten hatte die Sekte nicht ihre Urheimat, diese lag vielmehr in Syrien [1], denn die *Γνωστικοί* waren vom Simonianismus, der in Samarien-Syrien seine Entstehung gefunden, ausgegangen; von hier aus hatten sie sich im schnellen Fluge in Ägypten verbreitet und daselbst einen sehr fruchtbaren Boden gefunden; Epiphanius hatte sie zum Teil noch in blühendem Zustande vorgefunden, während die Sethianer und Severianer bis auf einen kleinen Rest zusammengeschmolzen waren. Auch in Syrien waren sie zu seiner Zeit nicht mehr gefährlich; ein letztes

---

[1] Zum Beleg für die rege syrische Propaganda in Ägypten möchte eine interessante Notiz bei Eusebius h. e. VI, 2, 13. 14 gelten: *Τῆς γε μὴν τοῦ πατρὸς περιουσίας τοῖς βασιλικοῖς ταμιείοις ἀναληφθείσης, ἐν σπάνει τῶν κατὰ τὸν βίον χρειῶν σὺν τοῖς προσήκουσι καταστὰς οἰκονομίας τῆς ἐκ θεοῦ καταξιοῦται, καὶ τυγχάνει δεξίωσεως ὁμοῦ καὶ ἀναπαύσεως παρά τινι πλουσιωτάτῃ μὲν τὸν βίον καὶ τὰ ἄλλα περιφανεστάτῃ γυναικὶ, διαβόητόν γε μὴν ἄνδρα περιεπούσῃ τῶν τότε ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας αἱρεσιωτῶν· τὸ γένος ἦν οὗτος Ἀντιοχεὺς, θετὸν δὲ αὐτὸν υἱὸν εἶχέ τε σὺν ἑαυτῇ καὶ ἐν τοῖς μάλιστα περιεῖπεν ἡ δεδηλωμένη. ἀλλὰ τούτῳ γε ἐπάνεγκες ὁ Ὠριγένης συνὼν τῆς ἐξ ἐκείνου περὶ τὴν πίστιν ὀρθοδοξίας ἐναργῆ παρείχετο δείγματα, ὅτι δὴ μυρίου πλήθους διὰ τὸ δοκοῦν ἱκανὸν ἐν λόγῳ τοῦ Παύλου (τοῦτο γὰρ ἦν ὄνομα τῷ ἀνδρὶ) συναγομένου παρ᾽ αὐτῷ οὐ μόνον αἱρετικῶν, ἀλλὰ καὶ ἡμετέρων, οὐδεπώποτε προυτράπη κατὰ τὴν εὐχὴν αὐτῷ συστῆναι, φυλάττων ἐξέτι παιδὸς κανόνα ἐκκλησίας, βδελυττόμενός τε, ὥς αὐτῷ ῥήματι φησί που αὐτὸς, τὰς τῶν αἱρέσεων διδασκαλίας.*

...... sagt [1]. A tan
eos, qui a Valentino sint . .
guere [2].

Das Alter jener römisch
bereits ein älteres Buch geles
daher nicht fehl, wenn wir
Porphyrius genannten Häretik
ges ansehen; denn warum sol
derselben schon vor und zur
schrieben haben? Dasselbe
gnostische Werk zu statuieren
jener Männer und befand sic
Büchern, die von den Anhäng
sollte dies nicht gebilligt werd
des Alexander etc. schon unse
diese Weise erklären sich die
der gnostischen Lehren bei Plot

Die Gnostiker, welche in
standen deshalb in viel nähere
Philosophenschulen und ihren
ist sowohl das Werk, welches
sere Schrift; beide handeln in sp
Gottheit und die transcendente
bekannte Literatur der sog. Gr
Im Übrigen wissen wir von di

ets Conventikel, Mysterien- oder Asketenvereine [1] gebildet haben; ıgegen muss sich ein Teil der Sethianer zu einer Schulsekte erhoben ıben, der wir die uns vorliegenden Literaturbruchstücke ver- ınken; denn nur Bruchstücke, die den Geist und die Genialität ınen lassen, sind uns aufbewahrt; der grösste Teil ihrer Lite- turschätze hat dasselbe Schicksal wie die Schöpfungen eines asilides und Valentin erlitten, nämlich auf immer verloren . sein.

Die Umwandlung von einem Conventikel zu einer Schule ıt m. E. nicht in Syrien, sondern erst in Ägypten stattgefunden, s die griechische Philosophie der Alexandriner, vor allem der latonismus, einen nachhaltigen Einfluss auf die Weiterentwick- ng des Gnosticismus ausübte. Erst in Ägypten hat er die- nigen Elemente in sich aufgenommen, die ihn zum Träger einer ossen Zukunft machten, erst hier hat er die Gestalt gewonnen, elche ein massgebender Faktor in der Geschichte der christ- ɔhen Philosophie der Alexandriner und des Neuplatonismus ge- ɔrden ist.

Man könnte nun, wollte man die oben angeführten Worte s Irenaeus [2] wörtlich auffassen, der Meinung sein, dass Valen- ı bei der Bildung seines Systems von der sethianischen Schul- kte beeinflusst worden sei, und in der That wäre dies bei der ossen geistigen Verwandtschaft nicht ein Ding der Unmöglich- ɔit; — denn auch Valentin ist von der alten Philosophie aus- ɔgangen und hat insbesondere den Platonismus für sein System . verwerten gesucht, — aber ich bin der Überzeugung, dass sich en. in diesem Punkte geirrt hat, und ein Irrtum war um so ichter möglich, als dieser Zweig zu den ältesten vorvalentinia-

---

[1] Dieses Conventikelwesen geht noch deutlich aus den Angaben s Epiph. h. 26, 4 hervor: *Καὶ εἴ τις ξένος παραγένοιτο τοῦ αὐτῶν γματος, σημεῖόν ἐστι παρ' αὐτοῖς ἀνδρῶν πρὸς γυναῖκας καὶ γυναικῶν ὸς ἄνδρας· ἐν τῷ ἐκτείνειν τὴν χεῖρα δῆθεν εἰς ἀσπασμὸν ὑποκά- θεν τῆς παλάμης ψηλάφησίν τινα γαργαλισμοῦ ἐμποιεῖν, διὰ τούτου ɔοφαίνοντες, ὡς τῆς αὐτῶν θρησκείας ἐστὶν ὁ παραγενόμενος. Ἐν- ῦθεν λοιπὸν ἐπιγνόντες ἀλλήλους τρέπονται εὐθὺς εἰς ἑστίασιν.* Auch nnt sie Epiph. h. 26, 5 *θιασῶται.*

[2] Iren. I, 31, 3. vergl. I, 29, 1.

nischen Sekten gehörte; ich bin vielmehr der Ansicht, dass sich unter dem Einfluss der valentinianischen Schule[1] ein Teil der Sethianer aus einem Conventikel in eine gnostische Schulsekte umgebildet hat, die noch bis in die Zeiten Plotin's und Porphyr's eine so regsame geistige Thätigkeit entfaltete, dass der grösste Neuplatoniker in ihnen seine gefährlichsten Gegner erblickte.

Diese und andere Erwägungen haben mich zu der Annahme geführt, dass das zweite koptisch-gnostische Werk in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, etwa zwischen 170 und 200 n. Chr. verfasst sei. Vielleicht kann man durch ein eindringendes Studium des Inhalts zu noch viel festeren Daten gelangen.

Zum Schluss möchte ich noch einen Blick auf Plotin's Schrift werfen. Wenn er von den Strafen und Flüssen in der Unterwelt, von den Metensomatosen der Seelen redet, wer erinnert sich nicht der detaillierten Schilderungen der verschiedenen Peinigungen der Sünder in der Unterwelt und bei den Archonten der Mitte und die darauf erfolgende Zurücksendung der Seele in diese Welt durch die Diener der Lichtjungfrau, wie sie uns die Pistis Sophia darlegt? Wer gedenkt nicht der Pech- und Feuerflüsse, durch welche die sündigen Seelen durchgeführt werden? Jetzt finden auch die jenen Gnostikern zum Vorwurf gemachten Zauberformeln und Bannsprüche, die Zauberkünste, durch bestimmte Worte, Melodien, Töne, Anhauchungen und zischende Laute auf die höhere Welt Einfluss auszuüben, ihre Erklärung, denn diese waren gerade bei den „Gnostikern" in Flor. Solche Zauberformeln sind die in der Pistis Sophia und den beiden Büchern Jeû vorkommenden seltsamen Namen, mit denen Christus den Vater aller Vaterschaft anruft, mit deren Hülfe er die Wege der Mitte erscheinen und verschwinden lässt, ja sogar in die Unterwelt zusammen mit seinen Jüngern hinabsteigen und zu der oberen Welt hinaufsteigen kann. Dies sind jene bestimmten Worte, welche den Menschen mitgeteilt werden, auf dass die gnostischen Seelen die feindlichen Äonenwelten besiegen und ungehindert in das

[1] Wird man Iren. I, 29 genau durchlesen und mit den valentinian. Systemen vergleichen, so wird man diese Thatsache nicht ableugnen können.

herrliche Pleroma des Vaters eingehen können. Erinnern will ich noch an die Gaben der Wunderheilungen und Totenauferweckungen, welche den Aposteln mitgeteilt werden.

Gnosticismus und Neuplatonismus im Kampfe gegen einander, welch' ein historisch merkwürdiges Schauspiel, in dem sich gleichsam der Kampf der Antike mit der neuen Weltanschauung widerspiegelt! Denn in dem Gnosticismus war der Versuch gemacht worden, das Christentum mit der Antike zu verschmelzen, in dem Neuplatonismus erklomm der hellenische Geist zum letzten Mal die höchsten Stufen des menschlichen Denkens, darum ihm der Gnosticismus nur als ein Bastard erscheinen musste. Beide grossartigen Erscheinungen der ersten christlichen Jahrhunderte sind nach verhältnismässig kurzer Dauer untergegangen, aber die Spuren ihres Geistes sind für alle Zeiten geblieben, wenn sie auch auf den ersten Blick verhüllt erscheinen. Denn jene haben der christlich-dogmatischen Theologie die Wege gewiesen, haben in ungeahnter Weise auf dieselbe befruchtend eingewirkt. Eine umfassende Darstellung der drei grossen Systeme: des Christentums, des Gnosticismus und Neuplatonismus, in ihrem Verhalten zu einander und in ihren Wechselwirkungen auf einander harrt noch des zukünftigen Meisters.

Nachwort.

Einige Bemerkungen zu der „Réponse aux Göttingische Gelehrte Anzeigen" des Herrn Prof. Amélineau.

Obwohl ich in meiner Anzeige des Werkes von Herrn Prof. Amélineau das Versprechen abgegeben habe, die persönlichen Angriffe in der „Réponse aux Göttingische Gelehrte Anzeigen" an dieser Stelle zum Austrag zu bringen, so halte ich es doch aus verschiedenen Gründen für angezeigt, die Leser mit diesen unerquicklichen Angelegenheiten nicht zu belästigen. Nur einen Punkt will ich herausgreifen, um die Mittel, mit welchen H. Prof. Am. mich in den Augen der Gelehrten von vornherein herabzusetzen versuchte, in geeigneter Weise zu illustrieren und zugleich derartige Angriffe für die Zukunft zurückzuweisen.

Es heisst zu Anfang: „Vers le commencement de l'année qui s'achève, au mois de février, je crois, je reçus une carte postale signée Schmidt, où l'on me demandait si je consentirais à laisser publier le papyrus Bruce, que j'avais copié à Oxford en 1881. Je répondis que volontiers je laissais libre quiconque voudrait publier ce papyrus; mais je prévenais mon correspondant que j'avais remis en 1889 un mémoire que l'Académie des inscriptions et belles-lettres me faisait l'honneur de publier. Quelques jours après, nouvelle carte où j'étais prié de dire quand paraîtrait ma publication. Comme je ne le savais pas, je n'ai pu le dire. De là la première cause de la critique qui est tombée sur moi, avec le dessein avéré de me réduire en si piteux état, que je ne pusse jamais m'en relever. Je comprends très bien que M. Schmidt n'ait pas été content de voir son travail devancé:

mais je ne pouvais rien à cela, puisque, quand j'ai appris son intention de publier et de traduire le papyrus, mon mémoire était imprimé plus qu' aux deux tiers."

Dem gegenüber habe ich folgendes zu bemerken. Eine Postkarte des erstgedachten Inhaltes, in der ich Herrn Prof. Am. um die Publikation des Pap. Bruce gebeten haben soll, ist von mir niemals geschrieben worden, noch konnte sie von mir verfasst werden, da mir bereits im Januar 1890, obwohl man von den Absichten des H. Prof. Am. die genaueste Kunde hatte, die Publikation der durch den frühzeitigen Tod Schwartze's unbearbeitet gebliebenen koptisch-gnostischen Werke übertragen war. Auch stand ihm niemals ein Recht zu, mir die Ausgabe zu gestatten, darum auch die Rückantwort mit der angeblichen Zustimmung eine Fiction ist. Vielmehr habe ich, und zwar nicht im Februar 1891, sondern am 18. Nov. 1890 eine Postkarte an H. Prof. Am. gerichtet, auf der ich ihm auf wiederholtes Drängen des Herrn Prof. Dr. Neubauer in Oxford, dessen Karte mir noch im Original vorliegt, die Mitteilung machte, dass ich mit der Publikation des Pap. Bruce beschäftigt wäre, und zugleich um gütige Auskunft bat, wann und wo seine Ausgabe erfolgen werde. Damals hat H. Prof. Am. meine Anfrage nicht als aufdringlich angesehen und wohl zu beantworten gewusst, während er dies jetzt ableugnet. In der noch aufbewahrten Karte vom 20. Nov. liest man: „Je viens d'achever la publication du papyrus Bruce; mon travail va paraître dans le tome XXXIVe des Notices et Extraits des Mss. publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres etc." Ich habe diese freundliche Mitteilung auf S. 13, Anm. 2 meiner Ausg. bemerkt und bin über die jetzigen Worte nicht wenig erstaunt. Sicherlich hat H. Prof. Am. keine richtige Vorstellung von dem wirklichen Sachverhalt gehabt; dann aber musste er sich hüten, solche Anschuldigungen an die Spitze seiner Réponse zu stellen und daran die Bemerkung zu knüpfen, dass meine Kritik aus persönlichen Motiven und Gehässigkeiten geflossen sei. Solches lag mir ganz ferne; vielmehr wollte ich die Theologen, welche die Übersetzung u. A. nicht nachprüfen können, vor den mit grosser Eleganz und Zuversicht vorgetragenen wissenschaftlichen Resultaten dringend warnen.

Ein zweiter Punkt, der hier zur Sprache kommen soll, betrifft meine Behauptung, dass H. Prof. Am. bei seinem Aufent-

2. Wenn aber bei eine
gegeben ist, so ist die
sondern aus einer richtig
schwierigeren Stellen diese

3. Wenn der Verf. a
103. 106 etc. in den Anmerku
manuscrit auch Cod. einfü
Prüfung, dass Cod. nicht
giebt, sondern manuscrit u
die Kopie Woide's ist. Die
S. 117 der Ausg. (Vergl. S
ϩⲓϫⲱⲧ, ce qui est une 1
convenir, comme le context
ϩⲓϫⲱϥ plus bas." Am. ha
Cod. steht nicht ϩⲓϫⲱⲧ, so
tig gelesen hat. Heute abe
dieses Blatt gar nicht m
selbe auch nicht collatio

4. Bestätigt wird meine
schiedene Urteil über die K
rend. 1882. S. 221 und Essai
lité de la copie rühmend her
d. Ausg.: le texte de Woïde
un copiste, même savant,
langue conte...

a renfermé ces précieux restes.“ War das Original genau verglichen, so konnte man wissen, dass 7 Blätter d. h. 14 Seiten fehlten.

6. Noch klarer wird der wahre Sachverhalt dadurch, dass in der Ausgabe sämtliche Auslassungen Woide's fehlen, z. B. die nomina barbara der 28 Jeû's und auf S. 148 eine ganze Seite, die Woide nicht kopiert hatte, welche noch heute vorhanden ist; dazu kommen die zahllosen Auslassungen einzelner Wörter.

Diese Punkte werden wohl zur Begründung meiner obigen Behauptung genügen, die ich solange aufrechthalte, bis H. Prof. Am. sie einzeln entkräftet hat. Zum Schluss will ich eingehend meine Ansicht über die Auflösung der vorkommenden verschiedenen Abbreviaturen darlegen, da ich in meiner Arbeit nicht näher darauf eingegangen bin, weil ich die entgegengesetzten Ansichten des Herrn Prof. Am. noch nicht kannte. Ich komme daher seiner Aufforderung: En outre, je ne parle pas des signes abréviatifs si fréquents dans le papyrus, si difficiles à reconnaître scientifiquement et qui m'ont demandé tant de travail. Je suis arrivé à les expliquer, sauf deux. M. Schmidt devra me savoir gré de lui avoir ainsi facilité sa tâche“, umso freudiger nach, als ich damit nicht nur eine empfindliche Lücke in meiner Arbeit auszufüllen gedenke, sondern auch Herrn Prof. Am. von der Unhaltbarkeit seiner Aufstellungen zu überzeugen hoffe. Er hat die vorkommenden Abbreviaturen [illegible], [illegible], [illegible], [illegible] und [illegible] in der Einleitung zu seiner Ausgabe (S. 73—80) ausführlich besprochen. Er beginnt: „Les signes hiéroglyphiques ne sont pas les seuls employés dans le papyrus: le copiste ou l'auteur a employé aussi des signes ou des formes d'abréviations qui sont tout à fait dans le goût de l'Égypte. Sous les Pharaons, quand on devait écrire une formule connue, les scribes l'écrivaient tout entière ou l'abrégeaient à leur guise: l'interprétation n'en est pas plus facile pour nous. De même en ce papyrus. Le scribe ou l'auteur a employé deux sigles qui sont de véritables hiéroglyphes idéographiques et des abréviations qui m'ont donné d'abord beaucoup de peine, parce que je n'étais pas fait à l'idée d'une pareille manière d'écrire, d'autant plus que le signe de l'abréviation est accompagné d'un nombre plus ou moins grand des mots qui composent la formule. Ces divers signes sont les suivants

[sign], ⊡, ⊙, [sign] et [sign]." Es ist hier schon gleich zu bemerken, dass Am. bei der Sache einen ganz schiefen Standpunkt einnimmt, indem er diese Zeichen mit hieroglyphischen Abkürzungen in Verbindung bringt, um daran zugleich den ägyptischen Gnosticismus zu erweisen. Welchen Sinn hat es überhaupt, zur Erklärung altägyptische Texte herbeizuziehen, gleichsam als wenn nicht die griechischen und römischen Handschriften und Inschriften uns derartige Beispiele in Hülle und Fülle lieferten? Man muss doch bedenken, dass das Original in griechischer Sprache verfasst war, in diesem aber die Abbreviaturen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht gestanden haben, sondern erst vom koptischen Übersetzer resp. Abschreiber, dem die stets wiederkehrenden Phrasen zu langweilig waren, hineingebracht sind.

Was die Abbreviatur [sign] anbetrifft, so bedarf es m. E. gar keiner weiteren Begründung, dass das Zeichen für das häufig vorkommende griechische Wort *μυστήριον* steht. Darum gehen wir sogleich zu dem folgenden Zeichen über.

Am. schreibt: „La seconde et la troisième sont connexes: ⊡ et ⊙. Il n'est pas si facile d'en déterminer la valeur. Le premier représente une sorte de maison carrée avec un O inscrit; je le prends pour l'équivalent du mot ⲁⲓⲱⲛ, aeon. Il y a tout d'abord en faveur de mon explication que l'auteur même du livre gnostique, voulant représenter la figure des aeons l'a fait en traçant plusieurs carrés inscrits les uns dans les autres, comme les artisans emballeurs qui exposent à la devanture de leurs boutiques toute une série de boîtes de diverses dimensions, contenues les unes dans les autres. En outre, le sens semble bien demander que ce sigle reçoive cette interprétation toutes les fois qu'on le trouve; par exemple, Jésus dit à ses disciples: ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲡⲙⲉϩⲉ ⲛ⊡ . . . . . ⲥⲱⲧⲙ ϭⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲡⲉⲓ⊡ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲡⲉⲓ⊡ ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ (sic!) ⲙⲙⲱⲧⲛ (sic!) ϩⲛ ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ. Comme dans ce passage il s'agit pour Jésus d'enseigner à ses disciples le moyen de traverser tous les mondes ou aeons pour parvenir au grand trésor de toute lumière où réside le Père de toutes choses, on est naturellement amené à traduire le sigle par aeon, puisque c'est le nom générique donné à tous les mondes gnostiques et

ıe ce mot se trouve employé et écrit en toutes lettres en d'au-
es passages de l'ouvrage gnostique. Il y a cependant des diffi-
ıltés apparentes à cette explication: dans des phrases tout à fait
ı presque semblables, on trouve employés le mot ⲧⲟⲡⲟⲥ
ı le troisième sigle ⊙. Mais je crois que ce n'est là qu'une
fficulté apparente; le mot ⲧⲟⲡⲟⲥ, qui signifie lieu, endroit,
ımme dans le grec classique, est employé souvent en copte avec
ıe acception un peu différente et toute déterminée. Ainsi on
ırle souvent dans les oeuvres coptes du ⲧⲟⲡⲟⲥ d'un saint, pour
ısigner une église dédiée à ce saint, avec les maisons en dépen-
ınt pour le logement du clergé attaché à l'église et quelque-
is les propriétés foncières données au saint et à son église.
ıns le document présent, il semble bien quelquefois comporter
même idée que le mot ⲁⲓⲱⲛ et s'échange avec celui-ci; mais
signifie aussi, avec certitude, une partie déterminée de l'aeon,
ır dans un aeon il y a plusieurs ⲧⲟⲡⲟⲥ, et les gnostiques égyp-
ıns avaient reproduit, dans leurs mondes célestes, les divisions
ıographiques qui existaient en leur patrie. Quant au sigle ⊙,
semble aussi s'échanger avec le sigle ⊡; mais cependant on
ı trouve employés côte à côte, et d'une manière telle que la
fférence de leur sens spécifique saute aux yeux, comme dans
tte phrase où Jésus, s'adressant à ses disciples, dit: ⲕⲱⲧⲉ
ⲟⲓ ⲡⲁⲓⲃ̅ ⲙ̄ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲙⲁⲑⲏⲧⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲥϩⲓⲙⲉ
ⲧⲁϫⲱ ⲉⲣⲱⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲛ̄ⲛⲟϭ ⲙ̄ⲫ ⲙ̄ⲡⲉ⊡ ⲙ̄ⲡ⊙ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲛ
ⲗⲁⲁⲩ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ. Évi-
mment ici le ⊡ et le ⊙ ne désignent pas la même chose,
ıisque le premier fait partie du second. Il y a donc une diffé-
nce entre le ⲧⲟⲡⲟⲥ et l'ⲁⲓⲱⲛ, et entre l'ⲁⲓⲱⲛ et le ⊙.
: ce sigle, que je crois être un ⲑ renfermant un omicron
ı semble être l'abrégé du mot ⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ. En effet, ce mot
ⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ est employé à satiété pour désigner certaines par-
ıs d'aeon ou certains aeons supérieurs, entre autres pour le
ınde où réside le Dieu de vérité, c'est-à-dire le grand principe
l'émanation gnostique, Je traduirai donc la phrase citée ainsi:
ıntourez-moi, ô mes douze disciples, ainsi que les femmes dis-

ciples, afin que je vous dise les grands mystères de l'aeon du trésor, que personne ne connait dans l'invisible divin." Que si l'on m'objectait que le mot trésor est un terme nouveau dans la nomenclature gnostique, je répondrais que là encore l'apparence est trompeuse, et que dans le système de Basilide un semblable mot est employé pour désigner le lieu où étaient rassemblés tous les germes à leur triple état de puissance avant de passer à l'acte. Il n' y a donc rien d'étonnant à ce qu'un disciple de Valentin, qui était lui-même disciple de Basilide, se soit servi d'un mot employé dans le premier en date des grands systèmes gnostiques de l'Égypte. D'ailleurs, le mot **ⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ** se trouve souvent avec son orthographe complète ou l'abréviation facilement reconnaissable **ⲑⲏⲥⲣ.** On pourrait objecter, avec plus de raison que dans le passage cité, que la copie de Woïde porte deux fois **ⲙⲡⲉ⊙ ⲙ[o]** et non **ⲙⲡⲉ[o] ⲙⲡ⊙**; mais c'est là certainement une erreur de copie commise par ce savant (il en a d'ailleurs commis un fort grand nombre, à cause de l'état du manuscrit), et lui-même, dans la même page, fournit le moyen de le corriger, ce qui n'est pas toujours facile, en écrivant correctement **ⲙⲡ⊙.** D'ailleurs, la présence de la lettre **ⲙ** indique un mot qui doit commencer par un **ⲃ** ou par un **ⲡ**, ce qui demande l'insertion de l'article entre la préposition et le nom. La lecture et la traduction du sigle me semblent donc certaines."

Leider hat sich H. Prof. Am. in seiner Ansicht geirrt; auch wird der aufmerksame Leser infolge des Schwankens zu den Aufstellungen kein sicheres Vertrauen gewinnen können. Man muss erstaunen, dass ein so angestrengtes Nachdenken die richtige Lösung nicht gefunden hat; diese war aber unmöglich, da Am. den Wald vor lauter Bäumen nicht gesehen, da ihm gar nicht in den Sinn gekommen ist, dass jede der Abbreviaturen an allen Stellen nur einunddieselbe Bedeutung haben kann. Es würde mich zu weit führen, wollte ich jeden Satz einzeln widerlegen, vielmehr werde ich nur das Notwendigste berücksichtigen.

Die von Am. zuerst angeführte Stelle vermag ich nicht zu identificieren, ohne Zweifel hat er den von mir auf S. 83/87 abgedruckten Text im Auge. Hier steht: **ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲡⲙⲉϩⲛⲉ ⲛ[o] ⲛⲧⲉ-ⲁⲱⲍⲁⲍⲏ**, welches Am. (S. 240) mit „en-

nous allâmes vers le cinquante-sixième aeon de αωζαζη“
setzt. Ferner kehrt stets folgende Phrase wieder: ⲥⲱⲧⲙ
ⲅⲉⲛⲟⲩ ⲉⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲙⲡⲉⲓ⊡ „Écoutez maintenant la
sition de cet aeon“ resp. ⲡⲁⲓ ϭⲉ ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ
ⲛ⊡ ⲙⲛ-ⲡⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ. Die richtige Deutung giebt S. 84
. 26. an die Hand: ⲡⲁⲓ ϭⲉ ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲡⲉⲓ⸗
ⲣ̅. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲡⲙⲉϩⲛⲍ ⲛⲑⲏⲥⲣ̅. (Vergl.
Z. 11. 14. S. 86. Z. 1. 15. etc. etc.), denn hier wird statt
„ⲑⲏⲥⲣ̅“ eingesetzt, d. h. ⊡ ist Abbreviatur für ϑησαυρός,
zwar besteht es aus einem quadratischen ϑ und eingeschrie-
m *O*. Jene Bedeutung hat das Zeichen an sämtlichen Stel-
Dies ist nicht ohne Einfluss auf die Anordnung der Frag-
e. Der Verfasser kennt nämlich im oberen Pleroma 60
tze und nicht 60 Äonen, wie Am. (Revue S. 199) annehmen
üssen glaubte. Diese Annahme wird durch den Text selber
tigt (S. 183 uns. Ausg.): „Siehe nun habe ich euch die Stel-
aller Schätze und derer, welche in ihnen allen sein werden,
dem Schatze des wahren Gottes, dessen Name dieser ist:
ωϑωυιχωλμιω, bis zum Schatze ωαζαηζω gesagt.“ Denn
ωϑωυιχωλμιω ist der erste Schatz d. h. Jeû, der Vater aller
(S. 146ff.), und ωαζαηζω nach S. 86 Z. 15 der letzte oder
igste Schatz. Damit ist zugleich gegeben, dass Woide p. 124—
len Anfang des ganzen Werkes bilden muss und p. 29—32
p. 5—12 und p. 37—39 sich ohne Lücke aneinander-
n.

Den Beweis für die Richtigkeit unserer oben vorgeschlagenen
ung liefert die zweite von Am. angezogene Stelle: ⲡⲉϫⲉ-ⲓ̅ⲥ̅
ϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲉⲩⲥⲟⲟⲩϩ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲡⲙⲛⲧⲓⲃ̅ ⲙⲛ-ⲙⲙⲁ⸗
ⲣⲓⲁ ⲛⲥϩⲓⲙⲉ ϫⲉ-ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲁⲓⲃ̅ ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ
) ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲣⲓⲁ ⲛⲥϩⲓⲙⲉ ⲛⲧⲁϫⲱ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲛⲛⲛⲟϭ
ⲙⲡⲉ⊡ ⲙ⊙. Da vor ⊡ nach ⲙⲡⲉ steht, so folgt
us, dass das betreffende Wort mit einem Doppelkonso-
en, einer Aspirata oder ϩ mit nachfolgendem Vokal (Stern
§ 228) angefangen haben muss, mithin ist die Deutung von
ⲟⲥ oder ⲁⲓⲱⲛ unmöglich: ϑησαυρός passt aber ganz vor-

trefflich. Die damit zusammenhängende Abbreviatur ⲙ◎[1] ist nun leicht aufzulösen, wenn man an vielen Stellen dafür ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ liest. Das Ganze bedeutet also „Lichtschatz“, der nebst seinen Mysterien im System der Pistis Sophia und den beiden Büchern Jeû die hervorragendste Stellung einnimmt.

Viel mehr Schwierigkeiten bereiten uns die folgenden Zeichen. Am. schreibt: „J'en viens maintenant aux deux derniers sigles ⲥ‡ⲟ et ⲅ°, auxquels on peut ajouter les deux suivants qui ne se rencontrent qu'une seule fois, 2/— et 2#. Je considère les deux premiers sigles comme une indication de répéter une formule qui se trouve précédemment et que le scribe ne prend pas la peine d'écrire chaque fois qu'il lui faudrait le faire[2]. Les deux signes s'échangent l'un avec l'autre, sans que je puisse trouver une raison de ce changement réciproque. Voici le passage sur lequel je fonde mon interprétation: Jésus a assemblé ses disciples pour rendre gloire à son père; il leur dit: ⲡⲉϫⲁϥ ⲇⲉ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲛⲁ ⲙ̄ⲡⲙⲛⲧⲓⲃ̄ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲓ ⲧⲏⲣⲧⲛ. ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲁⲩⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲟⲩⲱϣⲃ̄ ⲛ̄ⲥⲱⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ϯ ⲉⲟⲟⲩ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲁϯ ⲉⲟⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲃⲉ ⲧϭⲓ ⲛ̄ⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲁⲣⲭⲉⲓ ⲛ̄ϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉϥϯ ⲉⲟⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ ⲉϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ϫⲉ ϯϯ ⲉⲟⲟⲩ ⲛⲁⲕ ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁ ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲣⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲉ ⲛⲉϥⲥϩⲁⲓ ⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ 2/— 2# ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲕⲥⲱⲕ ⲉⲣⲟⲕ ⲧⲏⲣⲕ ⲛ̄ⲧⲁⲗⲏⲑⲉⲓⲁ ϣⲁⲛⲧⲕⲕⲁ ⲡⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲕⲟⲩⲓ ⲙ̄ⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲙⲡⲕⲥⲟⲕϥ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲁⲧⲛ̄ⲣⲁⲧϥ. ⲧⲟⲧⲉ ⲁϥⲧⲣⲉ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲟⲩⲱϣⲃ̄ ϫⲉ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲛ̄ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛ̄ⲥⲟⲡ. ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ⲛⲟⲩⲱϩⲙ ϫⲉ ⲟⲩⲱϩⲙ

[1] für ⲙ◎ tritt sehr häufig ⲙⲡ◎ ein. Am. verwandelt ohne jede Berechtigung ⲙ◎ in ⲙⲡ◎. Hier ist kein Fehler der Kopie oder des Originals.

[2] Hier trifft Am. das Richtige; darum ist ein Herbeiziehen von Hieroglyphen abzuweisen.

ⲛⲥⲱⲓ ϫⲉ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲉⲟⲟⲩ ⲛⲓⲙ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ϫⲉ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲛ= ⲧⲁⲕⲕⲁ ⲡⲙⲁ ⲙⲡⲉⲓⲕⲟⲩⲓ ⲙⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉϥⲉⲃⲟⲩⲃⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲕ ϫⲉ ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ. ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲉϫⲁⲩ ϫⲉ[sigle] ⲛ̄ⲅ̄ ⲛⲥⲟⲡ. C'est-à-dire: Il leur dit: „Ô mes douze, entourez-moi tous"; et ils l'entourèrent tous. Il leur dit: „Répondez après moi et glorifiez mon père après moi, afin que je le glorifie d'avoir fait dilater tous les trésors!" Alors il commença de chanter un hymne en rendant gloire à son père et en prononçant ces paroles: „Je te rends gloire, car c'est toi qui es le grand nom dont les lettres sont en ce monde [sigle] [sigle]; car c'est toi qui as fait émaner de ton être entier la vérité, jusqu'à ce que tu eusses créé par ton émanation le lieu de cette petite pensée, car telle est ta volonté, ô Dieu immuable". Alors il fit répondre par trois fois à ses disciples: „Amen, amen, amen". Il leur dit en outre: „Répétez amen après moi à chaque glorification". Il dit de nouveau: „Je te chanterai un hymne de louanges, ô Dieu, mon père; car c'est toi qui as créé le lieu de cette petite pensée, afin qu'elle brillât en toi, car, ô Dieu immuable, telle était ta volonté". Alors ils dirent: „[sigle] trois fois"[1]. Il est évident qu'ici le sigle [sigle] tient lieu de ce que devaient répondre les disciples, c'est-à-dire amen. On pourrait donc croire, avec un semblant de raison, que ce sigle répond au mot amen (ϩⲁⲙⲏⲛ); mais la suite du texte ne permet en aucune manière cette conclusion, car le même sigle est employé pour le commencement de la formule: ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲱ[sigle] ϫⲉ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ. La formule entière est: ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛ= ⲣⲁⲧϥ ϫⲉ ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ, etc. En ce dernier cas, le sigle [sigle] tient donc la place de ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ. Il est donc un signe que la formule dont il s'agit est abrégée lorsqu'on l'emploie, et ce n'est pas une abréviation d'une formule toujours la même. J'ai dit que ce sigle s'échangeait avec [sigle]; la preuve en est dans

[1] Zu dem Text und der Übersetzung vergleiche S. 92f. und S. 187 uns. Ausgabe.

la même formule: ϫⲉ ⲟⲩ ϭⲉ ⲡⲉⲕⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲱ ⲡⲛ[sigle], c'est-à-dire ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ. Ces sigles sont assez souvent suivis des dernières lettres de la formule, comme ϫⲉ[sigle] ⲧϥ ou ⲱⲧϥ [1], c'est-à-dire ϩⲁⲙⲏⲛ, ϩⲁⲙⲏⲛ, ϩⲁⲙⲏⲛ, ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ. On rencontre même l'abrégé suivant: ϫⲉ [sigle] ⲱⲧϥ[sigle] ϫⲉ ⲛⲧⲟⲕ ⲁⲕⲥⲟⲕⲕ, etc.; c'est-à-dire ϫⲉ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲧⲛⲣⲁⲭϥ (sic!) ϯϩⲩⲙⲛⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲕ ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ ϫⲉ ⲛⲧⲟⲕ ⲁⲕⲥⲟⲕⲕ, etc." Ich brauche zu diesen Worten nichts hinzuzufügen, da die Auflösungen richtig angegeben sind. Es ist aber merkwürdig, dass Herr Prof. Am. über die Erklärung derselben Zeichen auf S. 239 ff., welche grosse Schwierigkeiten darbieten, gar kein Wort verliert, sondern dafür stets „etc." einsetzt. Auf S. 83 uns. Ausg. lautet der Text also: ..... ⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ [sigle]. ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲁⲛⲉⲓ ϭⲉ ⲉⲡⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲍⲁⲓⲉⲱⲭⲁⲍ ⲉⲣⲉ-ϯⲯⲏⲫⲟⲥ ϩⲛ-ⲧⲉⲧⲛϭⲓϫ Ⲋⲩⲗⲁ ⲁϫⲓ-ⲡⲉⲓⲣⲁⲛ ⲟⲛ ⲛⲅ ⲛⲥⲟⲡ ⲁⲁⲓⲱⲉⲱ͡ⲍⲁⲍ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲣⲉ-ⲛⲉⲫⲩⲗⲁⲝ ⲙⲛ-ⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ ϣⲁⲩⲥⲟⲕⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ ⲛϥϯ[sigle] ⲛⲧⲉⲧⲛϫⲓⲟⲟⲣ ⲉϩⲟⲩⲛ[sigle]. ⲡⲁⲓ ϭⲉ ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲡⲉⲓ[o]. Wie man deutlich erkennt, vertritt dasselbe Zeichen an dieser Stelle drei verschiedene Abkürzungen. Daran schliesst sich als vierte: ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲛⲙⲉϩⲛⲅ ⲛ[o] ⲛⲧⲉ-ⲁⲱⲍⲁⲍⲏ ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲛ-[sigle]. Die Erklärung zu letzterer liefert P. 40: ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲛ[o] ⲛⲧⲉ-ⲛⲉⲓⲱⲱⲍⲍⲓⲟⲁ. ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲛ-ⲧⲁⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲓ, d. h. [sigle] entspricht ⲧⲁⲧⲁⲝⲓⲥ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟⲓ „meine Taxis, die mich umgiebt".

Die übrigen Auflösungen sind deshalb so schwierig, weil die vorhergehenden Blätter, welche das ganze Formular enthalten

---

[1] Ces lettres sont mises pour l' ⲱ initial de la formule ⲱ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ et les lettres finales ⲧϥ, ⲡⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ.

haben, verloren gegangen sind. Am Anfang steht: ⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ; dies ist nach S. 84, Z. 16; S. 85. Z. 2. 14 etc. in [ⲉⲣⲉ-ⲋ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲕⲱ]ⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ zu ergänzen. Das nun folgende Zeichen [Symbol] fehlt S. 85, Z. 3. 15. Die Erklärung desselben liefert m. E. S. 86, Z. 17: ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲧⲃⲉ-ⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲡⲉⲓ[o] ⲉⲣⲉ-ⲥⲟⲟⲩ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲕⲱⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲣⲉ-ⲱⲁⲍⲁⲏⲍⲱ ⲛϩⲟⲩⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲙⲏⲧⲉ „Vernehmet inbetreff der Stellung dieses Schatzes: sechs Topoi umgeben ihn, und in ihrer Mitte befindet sich *ωαζαηζω*", es entspricht also [Symbol] dem ⲉⲣⲉ-ⲱⲁⲍⲁⲏⲍⲱ ⲛϩⲟⲩⲛ ϩⲛ-ⲧⲉⲩⲙⲏⲧⲉ. *ωαζαηζω* ist der sechzigste Jeû-Schatz, diesen umgeben 6 Topoi. Dadurch ist eine vortreffliche Erklärung der bekannten Jeû-Figuren gegeben, denn innerhalb jeder einzelnen finden wir stets den Namen des Hauptes des betreffenden Schatzes und ringsum 6 Quarrés d. h. die 6 ihn umgebenden Topoi. Dass sich nun gerade bei *ωαζαηζω* die bezügliche Angabe findet, erhellt daraus, dass dieser der sechzigste oder letzte Schatz des höheren *πλήρωμα* ist. An derselben Stelle wird auch die Bedeutung des sehr häufig vorkommenden Zeichens [Symbol] und der eingeschriebenen Alpha's angegeben.

Nur kurz will ich noch auf eine andere Abbreviatur derselben Zeichen im zweiten Buch Jeû eingehen, die Am. ebenfalls durch ein etc. ersetzt. Auf S. 102 uns. Ausg. steht: ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲙⲩⲥ ⲙⲡⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ-ⲙⲡⲁⲣⲁⲗⲏⲡⲧⲏⲥ ⲙⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲙⲛ-ⲑⲉ ⲛ[Symbol], daneben findet sich ⲑⲉ[Symbol] oder ⲑⲉ ⲛ[Symbol] oder ⲑⲉ ⲛⲉ[Symbol] [1] oder S. 127 ⲑⲉ ⲛ[Symbol]ⲉ. Die Erklärung liefert auf S. 101 der vorhergehende Satz: ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ϯϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ ϫⲉ-ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲙⲩⲥ ⲙⲡⲓⲃ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲛⲟⲩ̱ ⲁⲩⲱ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲡⲁⲣⲁⲗⲏⲙⲡⲧⲱⲣ ⲙⲛ-ⲑ̱ ⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲱⲕ ⲉⲛⲉⲩ-

[1] Zu dieser Form bemerkt Am. S. 177, Anm. 1: Je crois qu'il devait y avoir ici comme ailleurs la formule complète indiquée par abréviation et qui commence par ces mots: „et la manière de". Le texte devrait alors porter ⲙⲛ ⲑⲉ[Symbol]. Peut-être Woïde a-t-il mal lu.

ⲧⲟⲡⲟⲥ. Der koptische Übersetzer hat also das Zeichen für ⲑⲉ ⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ oder für ⲑⲉ ⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲱⲕ ⲉⲛⲉⲩⲧⲟⲡⲟⲥ „die Art ihrer Anrufung, um in ihre Topoi zu gehen", eingesetzt. Dadurch erklären sich die Formen, dass bald ⲛ bald ⲛⲉ steht, da es die Anfangsbuchstaben von ⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲓ sind, ebenso ist ⲛ[Zeichen]ⲉ = ⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲱⲕ etc., indem ⲉ den Anfangsbuchstaben von ⲉⲃⲱⲕ bilden soll. Dieselbe Phrase kehrt in der P. S. p. 363 vollständig wieder: ϯⲛⲁϯ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲙⲛ-ⲛⲉⲩⲯⲏⲫⲟⲥ ⲙⲛ-ⲑⲉ ⲛⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲃⲱⲕ ⲉⲛⲉⲩⲧⲟⲡⲟⲥ.

Auf S. 107 steht ϩⲁⲙⲏⲛ [Zeichen] für das vorhergehende ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ ϩⲁⲙⲏⲛ.

Die beiden folgenden Abbreviaturen müssen wir zusammennehmen, da sie zu einem Satze gehören: ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲃⲱⲕ ⲉⲛ-ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ ⲛϥϯ [Zeichen] ⲛⲧⲉⲧⲛϫⲓⲟⲟⲣ ⲉϩⲟⲩⲛ[Zeichen] „bis ihr zu dem Topos ihres Vaters geht und er . . . . . giebt, und ihr hineinsetzt in . . . . . . Für das erste müssen wir m. E. eine Stelle auf S. 183 herbeiziehen: „bis ihr zu dem Topos des Vaters geht, und er . . . . giebt, und ihr hineingeht, bis ihr zu dem Thore innerhalb seines Schatzes gelangt. Und es werden jene Wächter das Siegel ihres Vaters sehen und davonstieben, denn sie haben es erkannt, bis ihr zu dem Topos, der innerhalb von ihm ist, geht". Der Vater hat also den Jüngern sein Siegel (und vielleicht auch seinen Namen) gegeben, daran erkennen die Wächter der Thore, dass die Seelen eingehen können. Das Wohin ist in der zweiten Abbreviatur ausgedrückt. Statt ⲛⲧⲉⲧⲛϫⲓⲟⲟⲣ ⲉϩⲟⲩⲛ[Zeichen] findet man auch ⲛⲧⲉⲧⲛϫⲓⲟⲟⲣ ⲉ[Zeichen] oder ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ[Zeichen]; dies passt vortrefflich zu der Phrase auf S. 87 ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲡⲱϩ ⲉⲧⲡⲩⲗⲏ ⲛϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉϥⲑⲏⲥⲣ, darum lesen wir also: ⲛⲧⲉⲧⲛϫⲓⲟⲟⲣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲡⲩⲗⲏ ⲛϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉϥⲑⲏⲥⲣ „und ihr in das Thor innerhalb seines Schatzes hineinsetzt". Eine zweite Möglichkeit wäre die, dass das Zeichen für ⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲙⲡⲉϥϩⲟⲩⲛ stände, also zu übersetzen wäre: „und ihr in den

Topos, der innerhalb von ihm ist, hineinsetzt“. Ich habe die erste Deutung in den Text aufgenommen.

Noch ein Zeichen harrt der Erklärung. Am. schreibt darüber: „Quant aux deux autres 2/ et 2# qui se suivent, ils ne se rencontrent qu'une fois et semblent former un seul mot; ils rappellent assez certains sigles hiératiques et démotiques. Je crois qu'ils sont employés dans le passage cité pour ne pas écrire le nom sacré du Dieu ineffable, inconnaissable et incompréhensible. Quant à savoir ce nom, c'est une chose plus difficile et sur laquelle je n'ai pas d'idée assez nette et assez arrêtée pour la consigner ici. Quand on étudiera ce document, on ne manquera pas sans doute de le rechercher; peut-être réussira-t-on! il est bien plus probable qu'on échouera.“

Die betreffende Stelle lautet: ⲉⲧⲉ-ⲛⲧⲟϥ? ⲡⲉ ⲡⲛⲛⲟϭ ⲛⲣⲁⲛ ⲛⲧⲉ-ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧⲉ-ⲛⲉ(ⲓ)ⲥϩⲁⲓ (lies ⲛⲉϥⲥϩⲁⲓ) ⲛⲉ ⲙⲡⲉⲓ-ⲧⲟⲡⲟⲥ 2/ 2# „car c'est toi qui es le grand nom dont les lettres sont en ce monde, 2# 2/“ oder besser „der von dem grossen Namen des Vaters, dessen Zeichen von diesem Typus sind“. Das Ms. ist nämlich augenscheinlich an dieser Stelle verderbt, denn „in diesem Topos“ giebt gar keinen Sinn, vielmehr muss man statt ⲙⲡⲧⲟⲡⲟⲥ „ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ“ lesen. Dann aber wird man auf keinen Fall an hieratische oder demotische Siegel zu denken haben, sondern wird an die S. 146 ff. vorkommenden Typen und Charaktere des Jeû und seiner Emanationen erinnert. Eine Erklärung dieser Zeichen ist und bleibt unmöglich, da man von vornherein sich nichts darunter hat vorstellen können; denn dass die Gnostiker dabei an den geheiligten Namen des unaussprechlichen Gottes gedacht haben, ist mir im höchsten Grade unwahrscheinlich.

Zum Schluss will ich noch eine Stelle besprechen, deren Erklärung mir nicht gelungen ist, ich meine Seite 91: ⲁϫⲓⲥ ϫⲉ-ⲙⲁⲣⲉ-ⲛⲉϥⲫⲩⲗⲁⲝ ⲙⲡⲥⲉ ⲛ[o] ⲧⲁϩⲟⲩⲛ ⲧⲙⲡⲥⲟⲡ ⲙⲛ-ⲧⲁⲃⲟⲗ. ⲙⲛ-ⲛⲧⲁⲝⲓⲥ ⲧⲏ ⲙⲅ ⲛⲕ ⲛ[o] ⲙⲛ-ⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲉ-ⲧⲁⲥⲙⲁ ⲙⲅ ⲛⲕ ⲛ[o] etc. Am. übersetzt S. 158: „Dites: „Que les gardiens des six aeons intérieurs et des six aeons extérieurs, avec les hiérarchies des vingt-trois aeons et les firmaments des vingt-trois aeons etc.“ Vergleiche dazu meine Übersetzung auf S. 186: „So saget: Mögen die Wächter der sechzig Schätze inner-

vollkommen falsch. Der
und 20 kennt die koptische
heisst ϲe „six“, sondern „
des Herrn Prof. Am. entspr
zu verstehen habe, vermag
koptische Übersetzer diese
zu deuten vermocht, denn
griechischen Worten.

—

Index rerum et nominum.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

J.

K.

L.

T.

U.

V.

W.

Z.

Testimonia.

Altes Testament.

Neues Testament.

Ich kann diese Angabe leider n
S. 7, Z. 15 l. Ms. st. Mr.
S. 12, Anm. 1, Z. 3 streich
S. 21, Z. 3 v. u. l. γνώσεις
S. 24, Z. 1 v. u. streiche „
S. 39. Der Dialekt der erste
mit dem uns jetzt durch die Fun
Dies bestätigt unsere Ansicht, das
gegend verfasst und aufgefunden
S. 42, Z. 1 v. u. l. м[пікос]
S. 43, Z. 3 l. vielleicht пєт[ϫп
S. 43, A. 9 l. Ms. ммосі, sa
S. 43, Z. 4 v. u. ergänze in
S. 49, Z. 11 st. єтϥо liest
Satze пѳє.
S. 50, A. 1 l. Ms. ппоⲩ st. п
S. 53, Z. 3 v. u. l. тє тєϩоⲩ
S. 54, A. 6 kann пє паі bei
S. 58, Z. 1 u. 2 l. ⲛⲱⲓⲁⲉⲱⲉⲝⲓ
. . . . st. ⲱⲍⲁⲛⲱ· ⲁ . . . .
S. 58, Z. 9 l. пєϥтаϩіс st. M
S. 62, Z. 3 l. іб мпробоλн
S. 62, Z. 11 ff. Im Ms. steh
schnitte in umgekehrter Reihenfol
Stellung beibehalten.
S. 67, A. 5 l. мптіб папє st.
S. 73, Z. 7 v. u. l. ιωpαzza
S. 76, Z. 4 l. λαωzαzω· ноϫ
S. 78. Am Schluss fehlt die
S. 175.

S. 126, Z. 1 v. u. ergänze „ⲛⲛⲁⲣⲭⲱⲛ“ hinter ⲧⲁⲕⲓⲁ.

S. 136, Z. 4 v. u. l. vielleicht ⲁⲓϯ st. Ms. ⲁⲥϯ.

S. 143, Z. 2 v. u. übers. „die uns die verborgene Erkenntnis lehrt, o Herr Jesus, Du Lebendiger“; l. also ⲡϫⲟⲉⲓⲥ st. ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ.

S. 145, Z. 11 u. 16 l. ἄγνοια st. ἀγνοία.

S. 146. Der koptische Text ist, aus Rücksicht auf die Kosten, stets innerhalb der Figuren stehen geblieben. Hier heisst es ausser den Zeichen: „Typus, Jeû, der wahre Gott; dies ist sein Name.“

S. 149. In der ersten Figur steht: „Topos (l. Typus), Jeû, wenn er emanieren (προβάλλειν) wird“. In der Mitte: „Jeû“ mit dem entsprechenden Namen. In den folgenden Figuren kehrt stets der Name des betreffenden Jeû wieder.

S. 152, Z. 1 v. u. l. Er emanierte (προβάλλειν) st. Er emanierte.

S. 181, Z. 3 v. u. l. jetzt die Stellung st. jet die zt Stellung.

S. 183, Z. 4 v. u. l. standen st. entstanden; in Z. 2 v. u. ist für das erste Komma ein Semikolon zu setzen und das Semik. zu streichen.

S. 185, Z. 13 l. ihre Psephoi st. „ihre“ und „dass“ st. „das“; Z. 8 v. u. l alle davon st. davon.

S. 187, Z. 12 v. u. l. des Vaters st. meines Vaters.

S. 190, Z. 16 l. καθιστάναι st. καθεστάναι.

S. 195, Z. 7 l. besitzen, ausgenommen den Glauben st. besitzen, ausser den Glauben; ebenso S. 337, Z. 11 ausgenommen dieses Feuer etc. st. ausser dieses Feuer etc.

S. 200, Z. 14 v. u. l. σφραγίς st. σφράγις.

S. 202, Z. 2 v. u. l. σφραγίς st. φραγίς.

S. 203, Z. 10 v. u. l. deine st. seine (sic!).

S. 208, Z. 6 v. u. l. Wiederum st. Wiederm.

S. 213, Z. 6 l. ἀχώρητοι st. ἀχώρετοι.

S. 221, Z. 1 v. u. l. Topoi st. Topo.

S. 224, Z. 1 v. u. l. [dieser ist]: ⲁⲱⲍⲱⲉ.

S. 226, Z. 11 ist ⲛϩⲁⲛⲛⲟⲩⲛ vielleicht die Übersetzung von ὑποβύθιος.

S. 236 streiche A. 9.

S. 259, Z 5 l. ⲁⲕⲧⲁⲙⲟⲟⲩ st. ⲁⲕⲧⲁⲙⲓⲟⲟⲩ.

S. 266, Z. 8 l. vielleicht ϩⲁⲣ[ⲓϩⲁⲣⲟϥ] st. ϩⲁⲣ[ⲟϥ].

S. 267, Z. 7 l. ⲉⲩⲃⲏⲕ st. ⲟⲩⲃⲏⲕ.

S. 268, Z. 11 l. ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ st. ⲙⲧⲩⲡⲟⲥ und A. 4 „sic ⲉ vel ⲑ“.

S. 269, 8 l. occurrit st. occurit.

S. 298, Z. 18 l. dieser st. diese.

S. 306, Z. 8 l. beharrte st. beharret.

S. 309, Z. 16 l. ἄρρητος st. ἀρρητος.

S. 319 bemerke am Schluss: „Neben der künstlerischen Intention geht ohne Zweifel die Absicht, den Lehrgehalt der gnostischen Schriften auf authentische Herrenworte zurückzuführen.“

S. 333 l. stets P. st. p.

S. 335, Z. 5 l. Engel und Erzengel st. Engeln und Erzengeln.

S. 340, Z. 20 l. erlischt st. verlöscht.
S. 354, Z. 14 streiche die zweite Klammer.
S. 365, Z. 8 l. Mutterleib der Mütter der etc. st. Mutterleib der.
S. 367, Z. 10 v. u. l. *ειαπτθα* st. *ειαπθα*.
S. 376, A. 2, Z. 3 l. Drachen st. Drachens.

S. 393. Die Differenz innerhalb der Äonenwelt fällt jetzt für die Frage, ob die beiden Bücher Jeû einem Verfasser angehören oder nicht, nicht mehr ins Gewicht, da die beiden Blätter (P. 35—38) m. E. sicherlich nicht zum Werke gehören.

S 402, A. 3, Z. 1 l. *πολυθρύλητον* st. *πολυθρύλλητον*.
S. 420, A. 1, Z. 2 l. Ansicht st. Behauptung.

S. 439, A. 2 bemerke: „Die Gnostiker haben also die altchristliche Legende, dass Maria, die Mutter Jesu, noch zwölf Jahre nach dessen Tode gelebt habe, und dass die Jünger erst dann auf Grund eines Befehles ihres Meisters sich an das Werk der Mission begeben hätten, dahin umgedeutet, dass der Meister selbst noch zwölf Jahre unter ihnen gewandelt und sie belehrt hätte, um sie nach den Unterweisungen in den grössten Geheimnissen zu ihrem Berufe auszusenden."

S. 449, A. 1. Zu der Stelle des Daniel vergleiche jetzt die Bemerkungen von Bratke, Bonwetsch, Hilgenfeld, Lightfoot, Lagarde, Salmon und zu Usener die Anzeige des Verf. von Wirth's Buch in den Gött. gel. Anz. 1892 N. 22.

S. 452, Z. 11 l. *μαθήτριαι* st. *μαθητρίαι*, ebenso S. 193, Z. 3 und 198, Z. 3 v. u. und S. 460, Z. 17.

S. 456, Z. 18 l. ein wichtiger Fingerzeig st. ein wichtiges Fingerzeichen.

S. 468, Z. 11 l. *πλάναι* st. *πλαναί*.
S. 471, Z. 9 v. u. l. *ἄγνοια* st. *ἀγνοία*.
S. 514, Z. 12 l. Sünder st. Sünden.
S. 545, Z. 12 l. 16, 9 st. 15, 9.

S. 548 füge hinzu: 15) Apoc. Joh. 4, 8 cf. Jesaia 6, 3 auf P. 17ª und 16) Joh. 13, 34 auf P. 43ª.

S. 562, Z. 9 l. ad st. ab.
S. 574, Z. 15 l. Schmutzgeschichten st. Schutzgeschichten.
S. 617, Z. 14 l. den st. dem.
S. 630, Z. 3 v. u. l. zu st. mit.
S. 637, Anm. 2, Z. 2 l. *ἐκ* st. *εκ*.

Druck von August Pries in Leipzig.

DIE

KATHOLISCHEN BRIEFE.

TEXTKRITISCHE

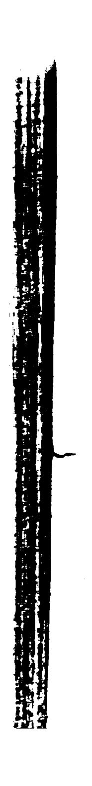
UNTERSUCHUNGEN UND TEXTHERSTELLUNG

VON

D. BERNHARD WEISS.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1892.





Vorwort.

Viel früher, als ich ursprünglich in Aussicht nahm, folgt auf die Textherstellung der Apokalypse die der katholischen Briefe. Ein äusserer Anlass, mich mit denselben wieder einmal eingehend zu beschäftigen, bewog mich, meine seit lange bereit liegenden Vorarbeiten dafür zum Abschluss zu bringen. Es war mir willkommen, dass die die Textherstellung begleitenden Noten mir Gelegenheit gaben, mein Verständniss dieser Briefe in ihrem Zusammenhange übersichtlich darzulegen, da ich bisher nur die johanneischen Briefe ausführlicher exegetisch behandelt habe. Ich weiss, dass meine geschichtliche Auffassung der katholischen Briefe vielfach angefochten, ja sehr wegwerfend verurtheilt ist; allein es ist von Anfang an die sorgfältige Einzelexegese gewesen, welche mir dieselbe aufgenöthigt hat. Auch nachdem ich aufs Neue wieder eingehend Alles durchgearbeitet habe, was von neueren exegetischen Arbeiten über diese Briefe erschienen ist, bin ich nicht im Stande gewesen, mich über die für mich unüberwindlichen exegetischen Anstösse, welche die herrschenden Auffassungen derselben mit sich bringen, hinwegzusetzen. Dass die meine auf einer methodischen Detailexegese beruht, welche namentlich überall den Gedankenfaden klarzulegen versucht, hoffe ich für vorurtheilsfreie Leser dargelegt zu haben. Natürlich kann dieselbe trozdem irre gehen; aber um das nachzuweisen, wird man doch etwas tiefer auf die wirklich vorliegenden Probleme eingehen müssen, als gemeinhin geschieht.

Aber wie dem auch sei, meine Textherstellung hat mit diesen Differenzen nichts zu thun; ich wüsste nicht eine einzige Stelle, wo dieselbe von irgend einem Einfluss auf die Lösung derselben ist.

Daher hoffe ich, dass dieselbe auch denen willkommen sein wird, welche meine exegetischen und geschichtlichen Auffassungen verwerfen. Es hat sich mir die Methode, nach welcher ich die Apokalypse textkritisch bearbeitete, auf allen Punkten bewährt, und ich hoffe, dass ihre Anwendung auf die in mancher Beziehung durchsichtigere Textüberlieferung der katholischen Briefe dazu beitragen wird, sie auch Anderen überzeugend zu machen. Es sind dabei die Resultate, zu denen ich bei der Prüfung der Textzeugen über die Apokalypse kam, überall vorausgesetzt, und ich muss bitten, dieselben bei den textkritischen Untersuchungen, die im Folgenden gegeben sind, als nothwendige Ergänzung im Auge zu behalten.

Ich wiederhole, dass ich durch die Zurückstellung der Minuskeln, Uebersetzungen und patristischen Zeugnisse im Entferntesten nicht der Bedeutung derselben für die Textgeschichte zu nahe treten will, dass ich nur zur textkritischen Entscheidung die Majuskeln, wenn sie methodisch untersucht und verwerthet werden, für ausreichend halte, und allein für ausschlaggebend. Dass ich überall eine solche gewagt, involvirt nicht den Anspruch, das Ursprüngliche mit voller Sicherheit hergestellt zu haben; ich will nur feststellen, was sich aus unsern Quellen als das relativ Wahrscheinlichste ergiebt. Da ich in allen zweifelhaften Fällen die rationes dubitandi in der textkritischen Untersuchung gegeben habe, so glaubte ich den Text mit Klammern und Randlesarten verschonen zu können. Das gilt aber erst recht von den orthographischen Eigenheiten, in denen doch keiner sich schmeicheln wird, die Originalhandschrift wiedergegeben zu haben; wo es sich also überhaupt nur um die uns überlieferte älteste Schreibweise handeln kann.

Für die Mithilfe bei der Korrektur sage ich meinem jungen Freunde, dem Cand. min. G. Diettrich, auch hier meinen herzlichsten Dank.

Berlin, Ende Juni 1892. D. B. Weiss.

Inhaltsübersicht.

W.

Testi[illegible]

Altes Te[illegible]

Neues Te[illegible]

Verbesserungen und Zusätze.

S. 4, Z. 3 lies et statt est.

S. 4, Anm. 1, Z. 1 l. Revillout's st. Révillout's.

S. 6, Z. 26. Nach den Bemerkungen Am's. (Compt. rend. de l'Ac. des inscr. et bell. lettr. 1882, p. 220 und p. 65 s. Ausg.) soll Bruce eine grosse Anzahl anderer koptischer Texte nach England gebracht haben, die jetzt in den dortigen Bibliotheken zerstreut sind. Ich kann diese Angabe leider nicht controllieren.

S. 7, Z. 15 l. Ms. st. Mr.

S. 12, Anm. 1, Z. 3 streiche „mehr".

S. 21, Z. 3 v. u. l. *γνώσεις* st. *γνῶσεις*.

S. 24, Z. 1 v. u. streiche „der".

S. 39. Der Dialekt der ersten beiden Blätter stimmt sehr überein mit dem uns jetzt durch die Funde von Ichmîm bekannt gewordenen. Dies bestätigt unsere Ansicht, dass der Codex Bruc. in Theben oder Umgegend verfasst und aufgefunden worden ist.

S. 42, Z. 1 v. u. l. **ⲙ[ⲡⲕⲟⲥ]ⲙⲟⲥ** st. **ⲙ[ⲡⲕⲟⲥ]ⲙⲟⲥ**.

S. 43, Z. 3 l. vielleicht **ⲡⲉⲧ[ϫⲡⲛⲩ]** od. **ⲡⲉⲛ[ⲧⲁⲩϫⲡⲟϥ]** st. **ⲡⲉⲧ[ϫⲡⲟϥ]**.

S. 43, A. 9 l. Ms. **ⲙⲙⲟⲉⲓ**, sah. **ⲙⲙⲟⲓ**, st. sah. **ⲙⲙⲟⲓ**.

S. 43, Z. 4 v. u. ergänze in der Lücke [**ⲛⲁ**].

S. 49, Z. 11 st. **ⲉⲧϥⲟ** liest W. Schw. **ⲉⲧϥⲣ**; ergänze zu dem Satze **ⲡⲉⲉ**.

S. 50, A. 1 l. Ms. **ⲡⲛⲟⲩ** st. **ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ** statt Ms. **ⲡⲛⲟⲩ** st. **ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ**.

S. 53, Z. 3 v. u. l. **ⲧⲉ ⲧⲉϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ** st. Ms. **ⲧⲉϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ**.

S. 54, A. 6 kann **ⲡⲉ ⲡⲁⲓ** beibehalten werden.

S. 58, Z. 1 u. 2 l. **ⲓⲱⲓⲁⲉⲱⲉⲍⲓ·** st. **ⲓⲱⲓⲁⲉ· ⲱⲉⲍⲓ·** und **ⲱⲍⲁⲓⲱⲁ** .... st. **ⲱⲍⲁⲓⲱ· ⲁ** ....

S. 58, Z. 9 l. **ⲡⲉϥⲧⲁⲍⲓⲥ** st. Ms. **ⲡⲉⲧⲧⲁⲍⲓⲥ**.

S. 62, Z. 3 l. **ⲓⲃ ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ** st. Ms. **ⲙⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲓⲃ**.

S. 62, Z. 11 ff. Im Ms. stehen von jetzt ab die beiden Abschnitte in umgekehrter Reihenfolge; ich habe die vorher übliche Stellung beibehalten.

S. 67, A. 5 l. **ⲙⲛⲧⲓⲃ ⲡⲁⲡⲉ** st. **ⲙⲛⲧⲓⲃ-ⲡⲁⲡⲉ**.

S. 73, Z. 7 v. u. l. **ⲓⲱⲣⲁⲍⲍⲁ** st. **ⲓⲱⲣⲁⲍⲍⲱ**.

S. 76, Z. 4 l. **ⲗⲁⲱⲍⲁⲍⲱ· ⲏⲟϫ?** .... st. **ⲗⲁⲱⲍⲁⲍⲱⲏⲟϫ?** ....

S. 78. Am Schluss fehlt die Linie mit den Thoren; s. Übers. S. 175.

S. 85, Z. 1 l. **ⲛⲟⲓⲱⲍⲱⲱ** st. **ⲟⲓⲱⲍⲱⲱ**.

S. 86, Z. 18 l. **ⲱⲁⲍⲁⲏⲍⲱ** st. **ⲱⲁⲍⲁⲏⲍⲟ**.

S. 93, A. 3 l. **ⲡⲉ** st. **ϫⲉ**.

S. 98, Z. 2 v. u. l. [**ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉ**] st. [**ⲛⲧⲟⲕ**].

S. 113, Z. 3 l. **ϩⲓⲟⲛ ⲛⲛϣⲟⲩϩⲏⲛⲉ** st. **ϩⲓⲟⲛ ⲛϣⲟⲩϩⲏⲛⲉ**.

S. 123, Z. 12 ergänze „**ⲙⲡⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ**" hinter **ⲛⲁ**.

S. 124, Z. 12 l. **ϭⲉ [ⲡⲉ]** st. Ms. **ϭⲉ**.

S. 126, Z. 1 v. u. ergänze „ⲛⲛⲁⲣⲭⲱⲛ“ hinter ⲧⲕⲁⲕⲓⲁ.

S. 136, Z. 4 v. u. l. vielleicht ⲁⲓϯ st. Ms. ⲁⲥϯ.

S. 143, Z. 2 v. u. übers. „die uns die verborgene Erkenntnis lehrt, o Herr Jesus, Du Lebendiger“; l. also ⲡϫⲟⲉⲓⲥ st. ⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ.

S. 145, Z. 11 u. 16 l. ἄγνοια st. ἀγνοία.

S. 146. Der koptische Text ist, aus Rücksicht auf die Kosten, stets innerhalb der Figuren stehen geblieben. Hier heisst es ausser den Zeichen: „Typus, Jeû, der wahre Gott; dies ist sein Name.“

S. 149. In der ersten Figur steht: „Topos (l. Typus), Jeû, wenn er emanieren (προβάλλειν) wird“. In der Mitte: „Jeû“ mit dem entsprechenden Namen. In den folgenden Figuren kehrt stets der Name des betreffenden Jeû wieder.

S. 152, Z. 1 v. u. l. Er emanierte (προβάλλειν) st. Er emanierte.

S. 181, Z. 3 v. u. l. jetzt die Stellung st. jet die zt Stellung.

S. 183, Z. 4 v. u. l. standen st. entstanden; in Z. 2 v. u. ist für das erste Komma ein Semikolon zu setzen und das S. mik. zu streichen.

S. 185, Z. 13 l. ihre Psephoi st. „ihre“ und „dass“ st. „das“; Z. 8 v. u. l alle davon st. davon.

S. 187, Z. 12 v. u. l. des Vaters st. meines Vaters.

S. 190, Z. 16 l. καθιστάναι st. καθεστάναι.

S. 195, Z. 7 l. besitzen, ausgenommen den Glauben st. besitzen, ausser den Glauben; ebenso S. 337, Z. 11 ausgenommen dieses Feuer etc. st. ausser dieses Feuer etc.

S. 200, Z. 14 v. u. l. σφραγίς st. σφράγις.

S. 202, Z. 2 v. u. l. σφραγίς st. φραγίς.

S. 203, Z. 10 v. u. l. deine st. seine (sic!).

S. 208, Z. 6 v. u. l. Wiederum st. Wiederm.

S. 213, Z. 6 l. ἀχώρητοι st. ἀχώρετοι.

S. 221, Z. 1 v. u. l. Topoi st. Topo.

S. 224, Z. 1 v. u. l. [dieser ist]: ⲁⲱⲍⲱⲉ.

S. 226, Z. 11 ist ⲛϩⲁⲡⲛⲟⲩⲛ vielleicht die Übersetzung von ὑποβύθιος.

S. 236 streiche A. 9.

S. 259, Z. 5 l. ⲁⲕⲧⲁⲙⲟⲟⲩ st. ⲁⲕⲧⲁⲙⲓⲟⲟⲩ.

S. 266, Z. 8 l. vielleicht ϩⲁⲣ[ⲓϩⲁⲣⲟϥ] st. ϩⲁⲣ[ⲟϥ].

S. 267, Z. 7 l. ⲉⲩⲃⲏⲕ st. ⲟⲩⲃⲏⲕ.

S. 268, Z. 11 l. ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ st. ⲙⲧⲩⲡⲟⲥ und A. 4 „sic ⲉ vel ⲑ“.

S. 269, δ l. occurrit st. occurit.

S. 298, Z. 18 l. dieser st. diese.

S. 306, Z. 8 l. beharrte st. beharret.

S. 309, Z. 16 l. ἄρρητος st. ἀρρητος.

S. 319 bemerke am Schluss: „Neben der künstlerischen Intention geht ohne Zweifel die Absicht, den Lehrgehalt der gnostischen Schriften auf authentische Herrenworte zurückzuführen.“

S. 333 l. stets P. st. p.

S. 335, Z. 5 l. Engel und Erzengel st. Engeln und Erzengeln.

S. 340, Z. 20 l. erlischt st. verlöscht.

S. 354, Z. 14 streiche die zweite Klammer.

S. 365, Z. 8 l. Mutterleib der Mütter der etc. st. Mutterleib der.

S. 367, Z. 10 v. u. l. ειαπτθα st. ειαπθα.

S. 376, A. 2, Z. 3 l. Drachen st. Drachens.

S. 393. Die Differenz innerhalb der Äonenwelt fällt jetzt für die Frage, ob die beiden Bücher Jeû einem Verfasser angehören oder nicht, nicht mehr ins Gewicht, da die beiden Blätter (P. 35—38) m. E. sicherlich nicht zum Werke gehören.

S 402, A. 3, Z. 1 l. πολυθρύλητον st. πολυθρύλλητον.

S. 420, A. 1, Z. 2 l. Ansicht st. Behauptung.

S. 439, A. 2 bemerke: „Die Gnostiker haben also die altchristliche Legende, dass Maria, die Mutter Jesu, noch zwölf Jahre nach dessen Tode gelebt habe, und dass die Jünger erst dann auf Grund eines Befehles ihres Meisters sich an das Werk der Mission begeben hätten, dahin umgedeutet, dass der Meister selbst noch zwölf Jahre unter ihnen gewandelt und sie belehrt hätte, um sie nach den Unterweisungen in den grössten Geheimnissen zu ihrem Berufe auszusenden."

S. 449, A. 1. Zu der Stelle des Daniel vergleiche jetzt die Bemerkungen von Bratke, Bonwetsch, Hilgenfeld, Lightfoot, Lagarde, Salmon und zu Usener die Anzeige des Verf. von Wirth's Buch in den Gött. gel. Anz. 1892 N. 22.

S. 452, Z. 11 l. μαθήτριαι st. μαθητρίαι, ebenso S. 193, Z. 3 und 198, Z. 3 v. u. und S. 460, Z. 17.

S. 456, Z. 18 l. ein wichtiger Fingerzeig st. ein wichtiges Fingerzeichen.

S. 468, Z. 11 l. πλάναι st. πλαναί.

S. 471, Z. 9 v. u. l. ἄγνοια st. ἀγνοία.

S. 514, Z. 12 l. Sünder st. Sünden.

S. 545, Z. 12 l. 16, 9 st. 15, 9.

S. 548 füge hinzu: 15) Apoc. Joh. 4, 8 cf. Jesaia 6, 3 auf P. 17[a] und 16) Joh. 13, 34 auf P. 43[a].

S. 562, Z. 9 l. ad st. ab.

S. 574, Z. 15 l. Schmutzgeschichten st. Schutzgeschichten.

S. 617, Z. 14 l. den st. dem.

S. 630, Z. 3 v. u. l. zu st. mit.

S. 637, Anm. 2, Z. 2 l. ἐκ st. ἐκ.

Druck von August Pries in Leipzig.

DIE

KATHOLISCHEN BRIEFE.

TEXTKRITISCHE

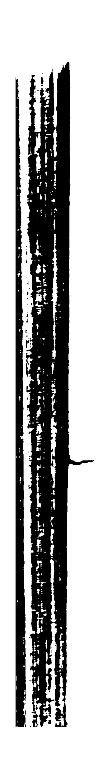
UNTERSUCHUNGEN UND TEXTHERSTELLUNG

VON

D. BERNHARD WEISS.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1892.





Vorwort.

Viel früher, als ich ursprünglich in Aussicht nahm, folgt auf die Textherstellung der Apokalypse die der katholischen Briefe. Ein äusserer Anlass, mich mit denselben wieder einmal eingehend zu beschäftigen, bewog mich, meine seit lange bereit liegenden Vorarbeiten dafür zum Abschluss zu bringen. Es war mir willkommen, dass die die Textherstellung begleitenden Noten mir Gelegenheit gaben, mein Verständniss dieser Briefe in ihrem Zusammenhange übersichtlich darzulegen, da ich bisher nur die johanneischen Briefe ausführlicher exegetisch behandelt habe. Ich weiss, dass meine geschichtliche Auffassung der katholischen Briefe vielfach angefochten, ja sehr wegwerfend verurtheilt ist; allein es ist von Anfang an die sorgfältige Einzelexegese gewesen, welche mir dieselbe aufgenöthigt hat. Auch nachdem ich aufs Neue wieder eingehend Alles durchgearbeitet habe, was von neueren exegetischen Arbeiten über diese Briefe erschienen ist, bin ich nicht im Stande gewesen, mich über die für mich unüberwindlichen exegetischen Anstösse, welche die herrschenden Auffassungen derselben mit sich bringen, hinwegzusetzen. Dass die meine auf einer methodischen Detailexegese beruht, welche namentlich überall den Gedankenfaden klarzulegen versucht, hoffe ich für vorurtheilsfreie Leser dargelegt zu haben. Natürlich kann dieselbe trozdem irre gehen; aber um das nachzuweisen, wird man doch etwas tiefer auf die wirklich vorliegenden Probleme eingehen müssen, als gemeinhin geschieht.

Aber wie dem auch sei, meine Textherstellung hat mit diesen Differenzen nichts zu thun; ich wüsste nicht eine einzige Stelle, wo dieselbe von irgend einem Einfluss auf die Lösung derselben ist.

Daher hoffe ich, dass dieselbe auch denen willkommen sein wird, welche meine exegetischen und geschichtlichen Auffassungen verwerfen. Es hat sich mir die Methode, nach welcher ich die Apokalypse textkritisch bearbeitete, auf allen Punkten bewährt, und ich hoffe, dass ihre Anwendung auf die in mancher Beziehung durchsichtigere Textüberlieferung der katholischen Briefe dazu beitragen wird, sie auch Anderen überzeugend zu machen. Es sind dabei die Resultate, zu denen ich bei der Prüfung der Textzeugen über die Apokalypse kam, überall vorausgesetzt, und ich muss bitten, dieselben bei den textkritischen Untersuchungen, die im Folgenden gegeben sind, als nothwendige Ergänzung im Auge zu behalten.

Ich wiederhole, dass ich durch die Zurückstellung der Minuskeln, Uebersetzungen und patristischen Zeugnisse im Entferntesten nicht der Bedeutung derselben für die Textgeschichte zu nahe treten will, dass ich nur zur textkritischen Entscheidung die Majuskeln, wenn sie methodisch untersucht und verwerthet werden, für ausreichend halte, und allein für ausschlaggebend. Dass ich überall eine solche gewagt, involvirt nicht den Anspruch, das Ursprüngliche mit voller Sicherheit hergestellt zu haben; ich will nur feststellen, was sich aus unsern Quellen als das relativ Wahrscheinlichste ergiebt. Da ich in allen zweifelhaften Fällen die rationes dubitandi in der textkritischen Untersuchung gegeben habe, so glaubte ich den Text mit Klammern und Randlesarten verschonen zu können. Das gilt aber erst recht von den orthographischen Eigenheiten, in denen doch keiner sich schmeicheln wird, die Originalhandschrift wiedergegeben zu haben; wo es sich also überhaupt nur um die uns überlieferte älteste Schreibweise handeln kann.

Für die Mithilfe bei der Korrektur sage ich meinem jungen Freunde, dem Cand. min. G. Diettrich, auch hier meinen herzlichsten Dank.

Berlin, Ende Juni 1892. D. B. Weiss.

Inhaltsübersicht.

Der Text der katholischen Briefe ist ungleich besser überliefert, als der der Apokalypse. Während wir dort bei ungefähr gleichem Umfange 1650 Varianten zählten, haben wir hier nur 1175, obwohl die Zahl der Textzeugen sich um zwei vermehrt. Statt der zwei Vertreter des jüngeren Textes dort (P, Q) treten hier zu dem Cod. P noch K und L aus dem 9. Jahrhundert hinzu. Von den drei Vertretern des ältesten Textes aus dem 4. u. 5. Jahrh. (א, A, C) ist hier C noch vollständiger erhalten; denn es fehlt nur etwa ein Viertel seines Textes. Hinzu kommt aber nun der wichtigste dieser Zeugen, der Cod. Vaticanus (B).

Wir werden auch hier von den Vertretern des jüngeren Textes ausgehen, dessen Charakter sich um so sicherer feststellen lässt, als beinahe die Hälfte seiner 315 Fehler von zweien oder allen dreien getheilt wird. Obwohl der Charakter der älteren Zeugen א, A, C schon bei der Apokalypse hinreichend festgestellt ist, musste doch die Untersuchung ganz von Neuem anheben, da der Text derselben aus Quellen einer Zeit geflossen ist, in welcher die einzelnen Gruppen des Neuen Testaments noch nicht zu einem Ganzen vereinigt waren, so dass keineswegs der Textcharakter derselben ein gleichartiger sein muss. In der That wird sich zeigen, dass der von A ein völlig anderes Aussehen hat, als in der Apokalypse, und auch der von א erscheint doch nicht durchaus gleichartig. Dies freilich springt auch hier in die Augen, dass weitaus die meisten Sonderlesarten in ihnen sich finden, nämlich 515, von denen nur ein Zehntel in zweien von ihnen oder allen dreien erhalten ist. Von entscheidender Bedeutung ist dann die Untersuchung des Verhältnisses dieser Zeugen zu den charakteristischen Lesarten der jüngeren, d. h. der Lesarten, in denen beide Gruppen zusammengehen, und deren Zahl merkwürdiger Weise fast genau soviel beträgt, wie in der

Apokalypse (nämlich 230). Der Untersuchung von B habe ich einen besonderen Abschnitt gewidmet, da ihr Resultat zeigt, dass derselbe sich in einem entscheidenden Hauptpunkte von den ihm wesentlich gleichalterigen Codices unterscheidet. Es handelt sich hier um die letzten 115 Lesarten, die noch zu untersuchen übrig bleiben und deren weit überwiegende Mehrzahl Sonderfehler von B sind [1]).

Damit ist der Weg unserer textkritischen Untersuchung von selbst vorgezeichnet, auf dem wir die Textherstellung der katholischen Briefe vorbereiten.

1) Für die hier angegebenen übersichtlichen Zahlen bitte ich zu vergleichen, was in den Untersuchungen über die Johannesapokalypse (Band VII, Heft 1) S. 1. Anm. 1 gesagt ist, woraus sich auch die kleinen Abweichungen erklären, welche zwischen den dort und hier angegebenen Zahlen sich finden.

I. Die Repräsentanten des jüngeren Textes.

1. In viel umfassenderem Maasse, als in der Apokalypse, stimmen in den katholischen Briefen die Repräsentanten des jüngeren Textes zusammen. Während dort unter den 530 ihnen eigenthümlichen Varianten P und Q nur 50 gemeinsam hatten, gehen hier in den wenig über 300 Varianten alle drei über 70 Mal zusammen. Die bei weitem meisten derselben sind zweifellos absichtliche Emendationen.

a. So ist statt des im N. T. sonst nicht vorkommenden *κατωκισεν* (ℵAB. 101. 104, C fehlt) **Jak. 4, 5**, zu dem ohnehin ein Subject zu fehlen schien, in KLP *κατωκησεν* gesetzt; **1 Petr. 1, 16** statt der ATlichen Befehlsform (ℵABC: *εσεσθε*) das gewöhnliche *γενεσθε* (*γινεσθε*), vgl. v. 15; **2 Joh. 12** statt *γενεσθαι προς υμας* (ℵAB, C fehlt) das einfachere *ελθειν*; **2 Joh. 9** statt des auffallenden *προαγων* (ℵAB, C fehlt) das erläuternde *παραβαινων*; **Jud. v. 1** statt *τοις — ηγαπημενοις* (ℵAB, C fehlt), das zu dem *εν θεω πατρι* davor nicht zu passen schien, die häufige Charakteristik durch *ηγιασμενοις* (1 Kor. 1, 2, vgl. Act. 20, 32. 26, 18); und **Jud. 22** statt *ελεατε* (ℵB) die gewöhnlichere Form *ελεειτε*. Offenbar grammatische Besserung ist das *οστις — τηρησει, πταισει δε* **Jak. 2, 10** in KLP statt des ungewöhnlichen Conj. Aor. ohne *αν* in ℵBC (vgl. auch A); die Verwandlung des Fut. der Verheissung **1 Petr. 5, 10** (ℵAB, C fehlt) in den Optativ *καταρτισαι*, die freilich bei den parallelen Verbis bereits aufgegeben, und des auffallenden Part. Praes. *τους — αποφευγοντας* **2 Petr. 2, 18** (ℵABC) in *αποφυγοντας*. Auch **3 Joh. 13** schien wohl der Inf. Praes. besser zu dem Imp. *ειχον* zu passen, und der Inf. Aor. zu dem *ου θελω*; daher die Umtauschung von *γραψαι — γραφειν* in KLP gegen ℵABC (doch vgl. 1, c. Anm.).

Das scheinbar schwierigere ει
einfach dadurch, dass das ε
scriptio continua als ein Wor
hinzugesetzt werden musste.
2, 5 ist eine, freilich recht ver
nicht verstandenen *τω κοσμω*
των χρονων **1 Petr. 1, 20** statt
ανευ γογγυσμων **4, 9** erschien
(ℵAB, C fehlt), da eine Remini
datoren zu fern lag. Das *Χριστ*
2, 21 statt *υμων* (ℵABC) ist die
Verallgemeinerung des Gedanken
3 Joh. 5 eine, wenn auch recht
και τουτο (ℵABC).

Auch an Conformationen, w
läufig, feht es natürlich nicht,
1, 16 nach dem *γενηθητε* v. 15 (s
werden kann. So ist **2 Joh. 7**
κοσμον das *εξηλθον* in *εισηλθο*
απολεσωμεν — *απολαβωμεν* de
σαμεθα conformirt, beides gegen
seltenere *βουλημα τ. εθνων* **1 Pe**
vorhergehenden *θεληματι θεου* in
(ABC, vgl. ℵ *εαυτου*) **1, 24** nach
das *σειραις* 2 Petr. 2, 4 (ℵABC

b. Dass diese Emendationen aus einem älteren Texte herstammen, ist schon darum sehr wahrscheinlich, weil das Zusammentreffen von drei, soviel wir wissen, von einander unabhängigen Codices in ihnen ein höchst seltsamer Zufall wäre. Es wird aber auffällig dadurch bestätigt, dass manche derselben nicht vollständig von allen dreien aufgenommen sind. So ist **Jak. 1, 19** das unverstandene *ιστε* (ABC, vgl. א *ιστω*) in KLP in *ωστε* verwandelt, dann aber natürlich das *δε* nach *εστω* weggelassen. Nur P hat zwar das *εστω* aufgenommen, aber das *δε* zu streichen vergessen. Ebenso schrieben die Emendatoren **3, 12** statt des schwierigen *ουτε αλυκον γλυκυ* (אABC) das plane *ουδεμια πηγη αλυκον και γλυκυ* (KL), nur P hat das ursprüngliche *ουτε* noch erhalten in der wunderlichen Mischlesart *ουτε μια πηγη κτλ.* Das scheinbar in die Reihe nicht passende *ταπεινοφρονες* **1 Petr. 3, 8** (אABC) haben sie in *φιλοφρονες* verwandelt (KP), das L neben dem Ursprünglichen aufgenommen hat. Auch **3, 10** lasen, wie wir später sehen werden (vgl. III, 1, a) die Emendatoren nach den LXX *την γλωσσαν αυτου — και χειλη αυτου* (LP), während K nur das erste *αυτου* aufgenommen hat; und **1 Joh. 5, 20** statt *ζωη αιωνιος* (אAB, C fehlt) den doppelten Artikel *η ζωη η αιωνιος* (LP), während K nur den ersten aufgenommen hat. Endlich findet sich die emendirte Lesart *εν εσχατω τω χρονω* **Jud. 18** statt *επ εσχατου του χρονου* (אA) vollständig nur noch in P, während der Artikel vor *χρον.*, der, wie wir IV, 4, b sehen werden, im älteren Texte fehlte, in KL verloren blieb.

c. Die zuletzt betrachtete Stelle zeigt, dass auch in den Vertretern des jüngeren Textes noch zuweilen übereinstimmend nicht verbesserte Fehler ihrer Textgrundlage erhalten sind. In überaus instruktiver Weise erhellt dies aus **1 Joh. 5, 13,** wo das scheinbar unbequem nachschleppende *τοις πιστευουσιν* (אB, vgl. A: *οι πιστευοντες*, C fehlt) dem *ινα ειδητε* parallel in *και ινα πιστευητε* verwandelt ist (KLP). Diese sehr freie Aenderung, bei der ohnehin übersehen ist, dass dadurch der Gedanke geradezu umgekehrt wird, sieht nun freilich garnicht nach dem emendirten Texte aus, sie kann aber auch nicht in ihm gestanden haben, da der Schwierigkeit ja in ihm dadurch abgeholfen ist, dass das *τοις πιστευουσιν εις το ονομα του υιου τ. θεου* hinter *υμιν* transponirt wurde. Da sich nun in KLP beide Cor-

... das unmögliche
δοξαν[1]). Ebenso muss das *επ*
3, 3 (ℵAB, vgl. C *επ εσχατω*)
KLP nach dem ursprüngliche
εσχατου conformirt sein, da wir
Text 1 Petr. 1, 20 bereits das *επ*
dirt hatte, also nicht danach co

d. Es giebt aber auch ein
die garnicht den Charakter von
halb nur aus der Textgrundlage
wir ähnliche Fehler gerade bei d
sehr häufig finden werden. So d
lung der Präposition in dem *απο*
υπολαμβ. (ℵABC), die ganz mech
ου μοιχευεις φονευεις δε Jak.

1) Da aber nicht zufällig drei C
doch die Umstellung des *τιμην* vor
können, so erhellt, dass die Wiederhol
samen Quelle von KLP eingebracht war.
Resultat kommen, wenn man annähm
von KLP ausgefallen war (vgl. Clem.)
εις δοξαν an falscher Stelle restituirt i
in einer gemeinsamen Quelle von KLP

2) Wenn die Reflexion, auf die w
γραφειν 3 Joh. 13 zurückgeführt habe
so müsste man auch ...

φονευσης (LP) nach dem vorhergehenden *μη μοιχευσης* — *μη φονευσης*, wo das *μοιχευσεις* — *φονευσεις* in K nicht etwa halbe Correctur, sondern die bei ihm nicht seltene Verwechslung von *η* und *ει* ist. Auch die Aenderung des *διακρινομενους* **Jud. v. 22** (אABC) in den Nom. (KLP) kann nicht Emendation sein, da man nicht begreift, was sich die Emendatoren dabei gedacht haben sollten, sondern nur mechanische Conformation nach dem folgenden *αρπαζοντες* [1]).

e. Sehr häufig finden sich in KLP Zusätze. Unentbehrlich schien nach *παντες δε αλληλοις* **1 Petr. 5, 5** das *υποτασσομενοι*, das in אAB fehlt, wie die naheliegende Glosse *δια του πνευματος* **1, 22** und das *εις τον αιωνα* nach *μενοντος* **1, 23** (aus v. 25) gegen אABC. Das *προ δε παντων* **4, 8** ist der gewöhnliche Verbindungszusatz, der in אAB fehlt, wie das *ουν* nach *υποταγητε* **2, 13** in אABC. Das *ως* vor *πιστω κτιστη* **4, 19**, das in אAB fehlt, ist offenbar Erleichterung des schwierigen Ausdrucks, und das *δοξα και μεγαλωσυνη* **Jud. 25** (KLP gegen אABC) soll die vier doxologischen Prädicate harmonischer in zwei Parallelglieder sondern. Dagegen muss das *και* vor *ου διεκριθητε* **Jak. 2, 4** auf einem Missverständniss beruhen, indem die Emendatoren übersahen, dass der Satz fragend zu lesen ist und seine beiden Glieder durch *και* — *και* verbinden wollten. Das Richtige haben אAC, über B vgl. IV, 3, c. Das *αμην* am Schlusse von **1 Joh. 5, 21**, das in אAB fehlt, ist der gewöhnliche liturgische Zusatz. Sehr begreiflich, wenn auch gänzlich verfehlt ist das *μοιχοι και* vor *μοιχαλιδες* **Jak. 4, 4**, das nach אAB zu streichen, wie das scheinbar fehlende Objekt (*υμας*) nach *καταρτισαι* **1 Petr. 5, 10.** Dass der Art. in *εν τη γραφη* **2, 6** (KLP gegen אAB; C: *η γραφη*) und in *εις τας προσευχας* **4, 7** (wo C fehlt) als Besserung gemeint ist (vgl. 3, 7), liegt auf der Hand; auch vor dem Gottesnamen vermissten die Emendatoren den Artikel **2, 5** (KLP: *ευπροσδεκτους τω θεω* gegen אABC).

Auch Zusätze sind oft durch Conformation eingekommen, wie das *αυτω* nach *ειπητε* **Jak. 2, 3** wegen des folgenden *και*

---

1) Hierher könnte auch das *ως χορηγει* 1 Petr. 4, 11 in KLP (1, a) gehören, wenn dasselbe mechanisch nach dem vorigen *ως εξ ισχυος* conformirt ist.

τω πτωχω ειπητε oder das *του βιου* nach *ο παρεληλυθως χρονος* **1 Petr. 4, 3** wegen des *βιωσαι χρονον* v. 2, beides gegen ℵABC. Das *του Χριστου* nach *εν τη διδαχη* **2 Joh. 9**, das in ℵAB fehlt, ist aus dem Parallelgliede, wie **Jud. 4** nach *δεσποτην* (ℵABC) *θεον* hinzugefügt ist, weil auf *κυριον ημων*: *Ιησ. Χρ.* folgt. Das *μονω σοφω θεω* **Jud. 25** (KLP gegen ℵABC) ist offenbar aus Röm. 16, 27.

Sehr charakteristisch ist **Jak. 1, 25.** So nahe es lag, die nachdrückliche Wiederaufnahme des Subjekts durch *ουτος* schon nach *παραμεινας* eintreten zu lassen (KLP), so mussten die Emendatoren dann selbstverständlich das *ουτος* vor *μακαριος* (ℵABC) entfernen. Da dieses aber in KLP sich ebenfalls findet, so ist klar, dass hier eine Lesart des emendirten Textes nur zur Hälfte eingebracht ist (vgl. 1, b). Andrerseits ist das *κατα μεν αυτους βλασφημειται κατα δε υμας δοξαζεται* **1 Petr. 4, 14**, das in ℵAB fehlt, eine höchst unnöthige, ja schiefe Erläuterung des *εν ονοματι Χριστου*, die durchaus nicht im Charakter des emendirten Textes liegt und daher gewiss schon aus der Textgrundlage von KLP stammt.

f. Offenbare Emendation ist die Entfernung des unverstandenen *εις* vor *ιερατευμα αγιον* **1 Petr. 2, 5**, wie des scheinbar unpassenden *αλλα* vor *μετα πραυτητος* **3, 15** in ℵABC und des scheinbar beziehungslosen *ουν* nach *πρεσβυτερους* **5, 1** (ℵAB, C fehlt). Das *ημων* (ℵABC) in dem *περι της κοινης σωτηριας* **Jud. 3**, das mindestens unnöthig schien, wurde von den Emendatoren um so leichter weggelassen, als es mit dem unmittelbar vorhergehenden *υμιν* nicht ganz zu harmoniren schien, auch könnte ihnen das doppelte *σοι* **3 Joh. 13** anstössig gewesen und daher das erste (ℵABC) entfernt sein. Doch vgl. 1, c, Anm. Sicher aber sind der Ausfall des *δε* (ℵAB) nach *αντιστητε* **Jak. 4, 7**, des *τι* (ℵABC) vor *τη εκκλ.* **3 Joh. 9** und des *του* vor *πυρος* **Jud. 23** reine Schreibfehler, die nur aus der Textgrundlage von KLP stammen können.

g. Von den Wortumstellungen in KLP erkannten wir die Heraufnahme des *πιστευουσιν κτλ.* **1 Joh. 5, 13** schon 1, c als eine Besserung des emendirten Textes. Das *ο γαρ λεγων* **2 Joh. 11** ist ebenso nur die Heraufnahme des in ℵAB an dritter Stelle stehenden *γαρ* an die gewöhnliche. Das *εν τοις εθνεσιν* ist **1 Petr. 2, 12** hinter *εχοντες καλην* gestellt (gegen ℵABC),

um dieses mit *την αναστροφην υμων*, wozu es gehört, enger zu verbinden. Das *τη αγιωτατη υμων πιστει* setzten die Emendatoren **Jud. 20** vor *εποικοδομουντες εαυτους*, weil sie es als Dat. instr. nahmen und dieses mit *εν πνευμ. αγ.* verbinden wollten, das doch gar nicht dazu gehört; die Voranstellung des *εν φοβω* vor *σωζετε* aber hängt **Jud. 23** damit zusammen, dass das zweite *ους ελεατε* weggelassen (vgl. III, 3, a) und dadurch das *εν φοβω* vor *μισουντες* haltlos geworden war; beidemale hat ℵABC die ursprüngliche Stellung. — Dass dagegen die willkürliche Umstellung des *εις τιμην* vor *εις δοξαν* **1 Petr. 1, 7** (gegen ℵABC) nur aus der Textgrundlage von KLP herstammen kann, haben wir schon 1, c gesehen [1]).

2. Schon in der Apokalypse sahen wir, dass P viel weniger stark als Q nach dem emendirten Texte corrigirt ist. Dem entspricht hier, dass KL 50 mal gegen P in falschen Lesarten zusammen stimmen und noch 11 mal, wo P fehlt.

a. Statt des seltenen Fut. *μελλησω* (im N. T. nur noch Matth. 24, 6) **2 Petr. 1, 12** haben KL gegen ℵABCP: *ουκ αμελησω*, ebenso **2, 12** statt des unverstandenen *και φθαρησονται* das Comp. *καταφθαρησονται*; und **2, 21** *επιστρεψαι* statt *υποστρεψαι*, weil v. 22 in der Vergleichung *επιστρεψας* folgt. Offenbar absichtlich lesen sie **2, 3** *ου νυσταξει* statt *-ζει*, weil *η απωλεια αυτων* auf ihr zukünftiges Geschick hinzuweisen schien, und umgekehrt **Jak. 5, 11** *μακαριζομεν τους υπομενοντας* statt *-μειναντας* (ℵABP), weil die gegenwärtige Seligpreisung sich auf ein gegenwärtiges Verhalten beziehen zu müssen schien. Die Indik. **Jak. 4, 13** (*πορευσομεθα — ποιησομεν — εμπορευσομεθα — κερδησομεν*) sind in den naheliegenden Conj. Aor. verwandelt, und **5, 7** das durch das Adv. *πρωι* näher gelegte *πρωιμος* statt *προιμος* (vgl. Apok. 2, 28. 22, 16) geschrieben. In beiden Stellen fehlt C. Eine offenbare Erleichterung ist das *τουτο*

---

1) Gemeinsam sind endlich den jüngeren Codices die Schreibarten *ληψεται* statt *λημψεται* Jak. 1, 7, wo C zweifelhaft, *προσωποληψιαις* 2, 1, *προσωποληπτειτε* 2, 9, *ληψομεθα* 3, 1, *απροσωποληπτως* 1 Petr. 1, 17 gegen ℵABC, wie das *συγκληρον*. 1 Petr. 3, 7 statt *συνκλ.* (vgl. Apok. 18, 4) und das *επιρριψαντες* statt *επιριψαντες* 5, 7 (gegen ℵAB, C fehlt). Wenn diese alle aber sehr wohl schon aus dem emendirten Texte herrühren können, so muss das *φημουν* statt *φιμουν* 1 Petr. 2, 15 (ℵABC) bereits ein Fehler der älteren Textgrundlage von KLP sein.

statt *παντα* nach *ειδοτας* **Jud. 5** (ℵAB), wo C und P fehlen. Auch **1 Petr. 1, 7** ist *πολυ τιμιωτερον* geschrieben statt des selteneren Comp. *πολυτιμοτερον* (ℵABCP)[1]; und ebenso **1 Joh. 2, 7** das gewöhnlichere *αδελφοι* geschrieben statt der selteneren Anrede *αγαπητοι*, die aber, wo sie wiederkehrt, beibehalten ist. So verfehlt es ist, so ist doch das *Χριστος ο κυριος* **1 Petr. 2, 3** sicher als Besserung des *χρηστος* (ℵABCP) gedacht; ebenso das verallgemeinernde *μακροθυμει εις ημας* **2 Petr. 3, 9** statt *υμας* (vgl. KLP 1 Petr. 2, 21), oder das *μακροθυμων επ αυτον* **Jak. 5, 7** statt *επ αυτω* (ℵABP); das *παρ αυτου* nach *λαμβανομεν* **1 Joh. 3, 22** ist wieder der geläufigere Ausdruck für *απ αυτου* (ℵABC). Das *οταν* **1 Joh. 2, 28** ist offenbare Emendation statt des schwierigen *εαν* (ℵABCP); und auch das *βλεπετε αυτους* statt *εαυτους* (**2 Joh. 8**, wo C fehlt), obwohl es an sich Schreibfehler sein könnte, wird auf die *πλανοι* v. 7 bezogen sein.

Auch hier finden sich häufig Conformationen, zu denen man in gewissem Sinne schon 2 Petr. 2, 21 (s. o.) rechnen kann. So das *αγαπησατε* nach *τιμησατε* **1 Petr. 2, 17** statt *αγαπατε*, obwohl die Conformation im Folgenden aufgegeben ist, als der Emendator bemerkte, dass noch zwei Imper. Praes. folgten; so das *τας ψυχας τιθεναι* **1 Joh. 3, 16** nach dem Praes. *οφειλομεν* statt *θειναι*; so das *μενειτε εν αυτω* **2, 27** statt *μενετε* nach v. 24 (*εν τω υιω — μενειτε*) und das *και εν τουτω γινωσκομεν* **3, 19** statt *γνωσομεθα* nach der noch fünfmal im Briefe vorkommenden gleichen Formel. Das *εκ των εργων* statt *χωρις* **Jak. 2, 18** ist dem Parallelgliede conformirt; das *τον θεον και πατερα* statt *τον κυριον* **3, 9** nach 1, 27; das *καταλαλων — και κρινων* statt *η* **4, 11** nach dem gleich folgenden *καταλ. — και κριν.* und das *κρινεις τον ετερον* statt *τον πλησιον* **4, 12** nach Röm. 2, 1. Nur in diesen beiden Stellen fehlt C.

b. Wenn alle diese absichtlichen Aenderungen, wie die in KLP, aus dem emendirten Texte herrühren werden, so ist das kaum zu glauben von so völlig willkürlichen Aenderungen, wie von der Verwandlung des *ο κρινων* (ℵABP) **Jak. 4, 12** in *ος κρινεις* oder des *τας αμαρτιας* **5, 16** in *τα παραπτωματα*. Eine

1) Wenn in L (*πολυ τιμιοτερον*) nicht einfach *ω* mit *ο* vertauscht ist, so ist auch hier nur halb emendirt, indem wohl das *ι* eingeschaltet aber die Endung *-οτερον* belassen ist.

ganz gedankenlose Conformation ist die Verwandlung des *ζησομεν και ποιησομεν* **4, 15** in den Conj. nach dem vorhergehenden *θεληση*, da dann ja jeder Nachsatz fehlt. Die Verwandlung von *εγκοπτεσθαι* in *εκκ.* **1 Petr. 3, 7** ist eine ebenso gedankenlose Vertauschung der Praep., wie wir sie KLP 3 Joh. 8 fanden, das *αποστερημενος* statt *απεστερημενος* **Jak. 5, 4** blosse Nachlässigkeit, wo nicht gradezu Schreibfehler, wie **1 Joh. 3, 17,** wo das *ος αν εχει — και θεωρει* statt des Conj. (אABCP) vollständig freilich nur noch in L erhalten, da K bereits das *εχει* corrigirt hat. Diese Fehler werden daher sicher aus der Textgrundlage von KLP stehen geblieben und nur in P bereits corrigirt sein.

c. Unter den Zusätzen ist besonders naheliegend die Ergänzung eines *εσεσθε* nach *παντες ομοφρονες* **1 Petr. 3, 8,** oder des *εν υμιν* nach *θρησκος ειναι* **Jak. 1, 26** (vgl. 3, 13. 5, 13f. 19). Durch das *και* zwischen *αδιακριτος* und *ανυποκριτος* **Jak. 3, 17** sind, ganz wie KLP Jud. 25, zwei harmonische Parallelglieder hergestellt, das *δε* nach *οιδαμεν* **1 Joh. 3, 2,** wie das *ουν* nach *υμεις* **2, 24** und das *τοινυν* nach *ορατε* **Jak. 2, 24** sind Verbindungszusätze, wie wir solche KLP 1 Petr. 4, 8. 2, 13 fanden; und *ως* vor *εν ημερα σφαγης* **Jak. 5, 5** ein ebenso naheliegender erleichternder Zusatz, wie das *ως* in KLP 1 Petr. 4, 19. Wie KLP 1 Joh. 5, 21, so schliessen KL **2 Joh. 13** den Brief mit *αμην*. In den beiden letzten Stellen fehlt C.

Sehr nahe lag die Hinzufügung eines *αυτον* nach dem scheinbar objectlosen *ημεις αγαπωμεν* (AB, א: *τον θεον*, CP fehlen) **1 Joh. 4, 19** (vgl. KLP 1 Petr. 5, 10), wie eines *μου* nach der Anrede *αδελφοι* **3, 13** und *τεκνια* **3, 18,** das in אABCP fehlt. Viel ferner lag allerdings die Hinzufügung des *αυτων* nach *ελεγξαι παντας τους ασεβεις* (אABC) **Jud. 15,** wo P fehlt. Wie KLP 1 Petr. 2, 5 vor *θεος*, so ist der Art. vor *κυριος* zugesetzt worden **2 Petr. 3, 9** und **Jud. 5.**

Naheliegende Conformationen finden sich **1 Joh. 2, 7,** wo nach *ον ηκουσατε* hinzu gesetzt ist *απ αρχης*, weil es vorher *ον ειχετε απ αρχης* heisst (vgl. auch 2, 24); und **4, 3,** wo nach *ομολογει τον Ιησουν*: *Χριστον* hinzugefügt ist nach 4, 2. Hier hat L allein die vollstandige Conformation, sofern er auch den Art. vor *Ιησουν* weglässt, während K, der ihn beibehält, dieselbe nur zur Hälfte aufgenommen hat.

d. Weggelassen ist in *απαγγελλομεν και υμιν* **1 Joh. 1, 3**

der Ausfall des *εκ* vor *τον*
εκ τον θεον εστιν steht, um
2 Petr. 3, 3. Dass der Weg
Jud. 18 aus einer älteren
schon 1, b. Dies ist aber oh
Ausfall der Worte *και εσμεν*
και κριτης nach *νομοθετης*
vers *ο ομολογων τον υιον*
τον πατερα εχει **1 Joh. 2,**

e. Von Wortumstellungen
anstellung des Subj. (*ο θεος*
dikat mit Nachdruck vorange
von *ομοιον* mit seinem Dati
τροπον davon getrennt ist, w
mit *γεγεννημενα*, wodurch zug
beide trennte, mit *αλογα ζωα*
1 Joh. 4, 12 *τετελειωμενη εστ*
εν ημιν getrennt ist, verbund
gestellt wird, wie in A vor *τετ*
Praep. vor das Verb. **1 Joh. 2**
Conformation nach v. 24 (*εν*
εν τω υιω — μενειτε).

3. Ungleich seltener gehe
zusammen.

a. Das

εν σαρκι **1 Petr. 4, 1** kann allerdings auffallen, da eben *χριστου — παθοντος σαρκι* vorhergeht, aber die Emendatoren wollten wohl absichtlich das Fleischesleiden der Gläubigen schon im Ausdruck von dem Christi unterscheiden, oder conformirten einfach nach dem *εν σαρκι* v. 2. Zweimal schreiben KP das paulinische *Χριστος Ιησους* statt *Ιησους Χριστος* **1 Joh. 5, 6. Jud. 1** (gegen ℵABL, wo C fehlt).

LP schalten **1 Petr. 3, 9** gegen ℵABCK ein *ειδοτες* vor *οτι* ein, wie es ähnlich 1, 18 steht; das *δε* in *επειτα δε και* **Jak. 4, 14,** wo C fehlt, ist ein Verbindungszusatz, wie wir ihn genau so KLP 1 Petr. 4, 8, KL 1 Joh. 3, 2 fanden; das *ουτως και* (L) vor *η γλωσσα* **Jak. 3, 6,** wovon P nur das erste aufnimmt, ist Conformation nach v. 5. Ebenso ist **1 Joh. 5, 20** das *δε* nach *οιδαμεν* (ℵBK, vgl. A, C fehlt) ausgelassen, weil v. 18. 19 mit einem *οιδαμεν* ohne *δε* beginnen. Die Stellen 1 Petr. 3, 10, wo nur LP *τα χειλη αυτου* haben und 1 Joh. 5, 20 (*η ζωη η αιωνιος*) sind bereits 1, b besprochen, weil es sich in ihnen nur um eine Emendation handelt, die in LP allein vollständig aufgenommen.

b. Auch offenbare Fehler ihrer Textgrundlage theilen KP in **Jud. 25,** wo zuerst *δια Ιησ. Χρ. του κυριου ημων* nach *ημων* p. hom. und sodann das *προ παντος του αιωνος* aus reiner Nachlässigkeit ausgefallen.

Häufiger noch finden sich dergleichen in LP, wo **Jak. 4, 6** (C fehlt) das *διο λεγει — διδωσιν χαριν* nach *διδωσιν χαριν* p. hom. ausgefallen. Das *εξερευνησαν* **1 Petr. 1, 10,** wo das Augm. fehlt, wird reine Nachlässigkeit sein, wo nicht einfach Schreibfehler (vgl. KL Jak. 5, 4), da solche ohne Zweifel in dem *εν ω καταλαλωσιν υμιν* statt *καταλαλουσιν* **1 Petr. 2, 12** und in dem *πτωησιν* statt *πτοησιν* **1 Petr. 3, 6** (L), woraus in P das sinnlose *πτωσιν* geworden, sowie in dem *μελλει* statt *μελει* **1 Petr. 5, 7** sich finden [1]).

4. Es ergiebt sich hieraus, dass je zwei oder drei Vertreter des jüngeren Textes über 150 Fehler theilen, wobei freilich zu erwägen ist, dass in 55 Stellen C fehlt und man also nicht

1) Zu unterscheiden sind davon noch die Vertauschung von *η* und *ει* in *χαρειτε* LP 1 Petr. 4, 13, und die Apostrophirungen *αλλ ογδοον* KP 2 Petr. 2, 5 und *αλλ ελπιζω* LP 2 Joh. 12.

wissen kann, ob diese Fehler ihnen allein angehörten. Darunter theilen alle drei 75, vielleicht sogar, da in 11 Stellen P fehlt, 86, KL gegen P 50, KP und LP je 7 und 9. Während also P fast zwei Drittel dieser Fehler theilt, trennen K und L sich nur vereinzelt von der Gruppe. Von diesen Fehlern sind circa 120 zweifellos Emendationen, nämlich 60 Wortvertauschungen, 40 Zusätze, je 10 Auslassungen und Wortumstellungen, von denen etwa 25 auf Conformation beruhen, dagegen etwa 30 Fehler ihrer Textgrundlage, wovon bei weitem die meisten Wortvertauschungen und Auslassungen sind. Es liegt in der Natur der Sache, dass am leichtesten Wortvertauschungen, namentlich Nachlässigkeits- oder Schreibfehler, und Auslassungen aus der Textgrundlage stehen geblieben sind. Bemerkenswerth ist, dass sich in KLP neben 64 Emendationen nur 10 ältere Textfehler, dagegen in KL 12 solche neben 49 Emendationen finden und in KP, LP gar 7 neben 9.

5. a. Betrachten wir die Sonderlesarten von K, L, P, so finden wir hier zunächst in allen dreien die den Emendatoren so geläufige Vertauschung seltnerer oder ihnen irgend wie anstössiger Worte mit anderen. So hat K **Jak. 2, 13** das gut griechische *ελεον* statt des hellenistischen *ελεος*, L **2 Petr. 2, 17** das gewöhnliche *νεφελαι* statt des seltneren *ομιχλαι*, **Jak. 2, 13** das attische *ανιλεως* statt *ανελεος*. Warum L die Form *ατμη* **Jak. 4, 14** vorzog, lässt sich nicht mehr sagen, vielleicht nur wegen des Gleichklangs mit *ζωη*; dagegen hat wieder P das gewöhnlichere *μνειαν ποιεισθαι* **2 Petr. 1, 15** statt des *κτλ μνημην*, aus ähnlichem Grunde *κολαζομενοι* **1 Petr. 2, 20** statt *κολαφιζομενοι* und *κατεστρεψεν* **2 Petr. 2, 6** statt *καταστροφη κατεκρινεν*. Auch das *εν πιστει του κυρ. κτλ.* **2 Petr. 3, 18** ist wohl bloss der gewöhnlichere Begriff für *εν γνωσει*. Wie wir KLP 1 P. 2, 21, KL 2 Petr. 3, 9 die Verallgemeinerung eines Satzes durch Verwandlung von *υμεις* in *ημεις* fanden, so findet sich dieselbe Emendation in K viermal (**1 Petr. 1, 10. 12. 5, 10. Jud. 18**), in L zweimal (**Jak. 1, 21. 1 Petr. 2, 25**). Es kommt wohl auch das Umgekehrte vor, aber nur, wo es ebenso nahe liegt, dass der Emendator den gewöhnlichen Segenswunsch (K **2 Joh. 3**) oder einen Lobspruch für die Leser (L **1 Joh. 5, 4**) erwartete. Gewiss absichtlich ist K **Jak. 1, 5** das scheinbar unmotivirte *μη* mit *ουκ*, P **Jak. 2, 3** das schwierige *υπο* mit *επι*

und **1 Petr. 5, 1** das *ο* vor *συμπρεσβυτερος* mit *ως* vertauscht.

Viel seltener sind Aenderungen von Construktionen nur noch in einzelnen der drei Codices erhalten, wie die Herstellung des Conj. nach *ινα* K **1 Joh. 5, 20,** das *εστιν* statt *εστε* L **Jak. 4, 14,** wodurch die Vergleichung naturgemässer auf das Subjekt selbst bezogen wurde, die Verwandlung des schwierigen Dat. P **2 Petr. 2, 18** (*ασελγειαις*) in den scheinbar leichteren Genitiv (*ασελγειας*), wie des Praes. ins Fut. P **2 Petr. 3, 9,** und des Sing. in den Plur. P **Jak. 5, 15** (*αφεθησονται* nach *αμαρτιας*). Begreiflich ist, dass die vermeintlichen Besserungen nur vereinzelt vorkommen, wo dieselben sich sehr leicht als unnöthig oder gradezu verfehlt erweisen, wie der Plur. *συνεστωσαι* nach *ησαν* K **2 Petr. 3, 5,** oder das auf *τον κυριον κτλ.* bezogene *ελεγεν* statt *ελεγον* K **Jud. 18,** das *οιτινες ουκ επιστανται* st. -*ασθε* P **Jak. 4, 14,** oder gar das wegen des vorhergehenden *υμας* eingekommene *εγνωκατε* statt *εγνω* P **1 Joh. 3, 1.** Das *τινα* statt *τινας* P **2 Petr. 3, 9** kann Verschärfung des Ausdrucks sein, wie das *υμων* statt *υμιν* L **1 Joh. 2, 12** eine, wenn auch ganz überflüssige, Emendation.

b. Es fehlt auch unter diesen Sonderlesarten nicht an den den Emendatoren so geläufigen Verbindungszusätzen. Vgl. das *δε* L **3 Joh. 11,** P **Jak. 4, 3** und das *οτι* L **1 Petr. 5, 8.** Auch das *αμην* am Briefschluss (P **3 Joh. 15**) haben wir schon in KLP und KL gefunden. Wie in KLP 1 Petr. 3, 10, so fügt P **1 Joh. 3, 14** ein *αυτου*, wie KL 1 Joh. 3, 18, so fügt K ein *μου* nach *τεκνια* **1 Joh. 2, 28** hinzu, und L **Jak. 5, 16** ein sehr naheliegendes *υμων*. Lästig erschien dagegen das *αυτω* K **2 Joh. 11** nach dem eben dagewesenen *χαιρειν αυτω μη λεγετε*; und das scheinbar störende *και* vor *νυν* **2 Petr. 3, 18** ward in K ausgelassen, weil der Abschreiber übersah, dass es dem folgenden *και* correspondirte. Auch das *εστιν* ist L **1 Joh. 1, 7** vielleicht absichtlich ausgelassen, um die Correspondenz der Vergleichung noch stärker hervortreten zu lassen.

Sehr nahe lag die Hinzufügung des Art. vor *δικαιοσυνης* K **Jak. 3, 18,** wie vor *κυριου* L **Jak. 4, 10** (vgl. KL 2 Petr. 3, 9. Jud. 5), vor der Praep. nach artikulirtem Subst. K **2 Petr. 1, 11** (*η εισοδος η εις τ. αιων. βασ.*) und vor dem Part. *τους προσδοκωντας και σπευδοντας* P **2 Petr. 3, 12.** Hat doch

P sogar nach dem artikellosen *νομον τελειτε* **Jak. 2, 8** *τον βασιλικον*, weil ein bestimmtes Gesetz folgt. Ebenso ward sichtlich das *οι* nach *ουτοι εισιν* K **Jud. 12** weggelassen, weil seine Bedeutung nicht verstanden wurde.

c. Auch hier ist das Motiv dieser Emendationen häufig die Conformation. So ist in K das *εγραψα* **1 Joh. 2, 13** nach dem dreimaligen *γραφω*, **2, 24**, das *μειvη* nach *μενετω* in *μενη*, **4, 9** das *απεσταλκεν* nach v. 10 in *απεστειλεν* conformirt, **Jak. 1, 17** sogar das *απο* nach dem gleich folgenden *παρα*, das ihm zu correspondiren schien. Offenbar ist **1 Joh. 3, 18** das *εν* vor *εργω* ausgelassen, weil im Parallelgliede kein *εν* steht, und **4, 1** dem *παντι πνευματι* entsprechend *παντα τα πνευματα* geschrieben. Auch das *εις τον αιωνα* **Jud. 13** ist nur der gewöhnlichere Ausdruck statt des ungewöhnlichen *εις αιωνα*. Aehnlich hat L **Jud. 25** zu *εις παντας τους αιωνας* das gewöhnliche *των αιωνων* hinzugefügt, obwohl dasselbe eben durch das *παντας* entbehrlich gemacht war; und **1 Petr. 5, 10** *βασιλειαν και* vor *δοξαν* in offenbarer Reminiscenz an 1 Thess. 2, 12. Auch P schreibt **1 Joh. 2, 11** *εν τη σκοτια μενει* statt *εστιν* nach dem vorhergehenden *εν τω φωτι μενει* und **2, 27** *μενετω εν υμιν* statt *μενει* nach dem *εν υμιν μενετω* v. 24; **2 Petr. 3, 12** *τακησονται* nach dem vorhergehenden *λυθησονται* (obwohl *στοιχεια* Subj.), **Jak. 5, 15** *προσευχη* statt *ευχη* nach dem *προσευξασθωσαν* v. 14, wie **1, 21** *πραυτητι σοφιας* nach 3, 13 und **2 Petr. 1, 10** *και την εκλογην* nach *την κλησιν*.

d. Absichtsvoll sind wohl die meisten der in K, L, P sich findenden Wortumstellungen. Offenbar will K **2 Petr. 3, 1** durch Heraufnehmen des *αγαπητοι* das *ηδη* mit *δευτεραν* enger verbinden, wie **Jud. 5** die Nachstellung des *απαξ* die Verbindung des *ειδοτας υμας* mit *τουτο*, und **1 Petr. 3, 21** die Umstellung des *και ημας* die allerdings natürlichere Verbindung des *αντιτυπον νυν* mit *ο* bezweckt. Dass **1 Petr. 5, 9. 2 Petr. 3, 15** der Pronominalgenitiv (*υμων*, *ημων*) nachgestellt wird, ist nur die Herstellung der gewöhnlichen Wortordnung. Freilich findet sich auch **2 Petr. 2, 3** das Adj. und **Jak. 4, 11** der Genit. von seinem Subst. getrennt, aber für solche gesperrte Wortstellungen zeigen die Emendatoren auch in der Apokalypse (vgl. I, 10, a) eine gewisse Vorliebe.

Auch L bezweckt **Jak. 1, 23** durch die Heraufnahme des

εστιν die Verbindung des *ακροατης λογου* mit *και ου ποιητης*, da beide zusammen erst das Prädikat bilden; wie durch die Belassung des *ανθρωπων* hinter *δυναται* (vgl. III, 6, a) **Jak. 3, 8**, dasselbe nicht zu weit von dem *ουδεις*, zu dem es gehört, zu trennen; und durch die Voranstellung des *αυτω* vor *δοθεισαν* **2 Petr. 3, 15**, dieses enger mit dem Subst., zu dem es gehört, zu verbinden.

Wie P **1 Joh. 2, 5** das Subj. *η αγαπη του θεου* voranstellt, um *εν τουτω* mit seinem Verbum zu verbinden, so ist **2, 15** *η αγαπη του πατρος* heraufgenommen, um *ουκ εστιν* mit *εν αυτω* zu verbinden, und **3, 2** der Genit. *θεου* mit Nachdruck vor *τεκνα* gestellt. Auch **5, 6** ist wohl absichtlich das *εν τω αιματι*, worin das Moment des Gegensatzes liegt, vor *και εν τω υδατι* gestellt.

6. a. Allein viele der Sonderlesarten von K, L, P tragen doch auch einen durchaus anderen Charakter. Während K **3 Joh. 8** *ινα — γενωμεθα* schreibt statt *γινωμεθα*, und zwar nach *οφειλομεν απολαμβανειν*, wodurch doch sicher kein Grund zu dieser Aenderung gegeben war, schreibt er **Jak. 1, 12** *οτι δοκιμος γινομενος ληψεται* st. *γενομενος*. Ebenso schreibt L ohne jeden ersichtlichen Grund *γινεσθε* statt *γενεσθε* **1 Petr. 1, 16** und **4, 10** *εν ω* für *καθως*. Besonders häufig sind solche Fehler in P. Gar kein Grund ist doch ersichtlich für die Verwandlung des *ο πιστευων* **1 Joh. 5, 5** in *ο πιστευσας*. Ebenso willkürlich ist die Verwandlung des *εξ υδατος* **2 Petr. 3, 5** in das hebraisirende *εξ υδατων*, wie umgekehrt des *ομιχλαι — ελαυνομεναι* **2, 17** in *ομιχλη — ελαυνομενη*. Wenn man das *απαντων* statt *παντων* **2 Petr. 3, 11** für Verstärkung halten könnte, so wird das doch ganz zweifelhaft, wenn P **Jak. 3, 2** *παντες* statt *απαντες* schreibt. Ebensowenig lag **1 Joh. 3, 16** für die Verwandlung des *υπερ ημων* in *περι* ein Grund vor, oder für die engere Verbindung des *δυναμιν* und *παρουσιαν* durch *τε και* **2 Petr. 1, 16**; für die Umstellung des *αλλ ει και* **1 Petr. 3, 14** (*αλλα και ει*), oder für die Verkürzung des *εν επιγνωσει του θεου και ιησου του κυριου ημων* **2 Petr. 1, 2** in *εν επιγν. του κυριου*.

b. Dazu kommen die Fehler, die aus reiner Nachlässigkeit herstammen. So ist das *ηδονην ηγουμενοι την εν ημερα τροφην* K **2 Petr. 2, 13** (statt *τρυφην*) sicher keine absichtliche

Aenderung, und das *της θειας δυναμεως αυτου τα προς ζωην και ευσεβειαν δεδωρημενα* statt *-μενης* **1, 3** eine sinnlose Conformation, wie dergleichen nur in dem nachlässiger geschriebenen älteren Texte vorkommen. Die scheinbare Glosse **Jak. 4, 12** ist nur aus der euthalianischen Ueberschrift des folgenden Abschnitts in den Text gekommen. Dagegen ist bei der Vervollständigung der Doxologie in **1 Petr. 5, 11** (III, 1, a) nicht nur das *και* vor *το κρατος* mit aufzunehmen vergessen, sondern auch der Art. vor *κρατος* durch den Zusatz verdrängt. Der Ausfall des *γη* nach *και* **2 Petr. 3, 5** kann wohl erst eingetreten sein, nachdem das *συνεστωσα* in den Plur. verwandelt war (vgl. 5, a), und der Wegfall des *αδελφοι* **Jak. 5, 9** könnte leicht die Folge davon sein, dass es zur Umstellung notirt war (vgl. III, 1, d). Auch die sinnlose Umstellung des *εργου* nach *ακροατης* **1, 25** wird die Folge davon sein, dass es irgendwie ausgefallen war und an falscher Stelle restituirt wurde. Auch der Ausfall des unentbehrlichen *τις* vor *σοφος* **3, 13,** des *δε* nach *προ παντων* **5, 12** und des *και* vor *ειρηνη* **Jud. 2,** sowie des *του* in *ενωπιον θεου* **1 Petr. 3, 4** kann nur Nachlässigkeit sein.

Dasselbe gilt von dem Ausfall des *ουν* nach *εαν* L **Jak. 4, 4** und nach *εξομολογεισθε* **5, 16,** aber auch von dem *μου* nach *αδελφοι* **5, 19** und von dem *και σωτηρος* **2 Petr. 2, 20.** Dagegen kann der Ausfall des *υμων* nach *αδελφοτητι* **1 Petr. 5, 9** die Folge davon sein, dass es im emendirten Texte (vgl. K, 5, d) umgestellt war.

Genau wie K 2 Petr. 2, 13 kann das *ανακαλυφθηναι* P **1 Petr. 1, 5** nur eine nachlässige Vertauschung mit *αποκαλ.* sein, und das *δειν υπαρχειν* statt *δει* **2 Petr. 3, 11** ist eine ebenso sinnlose Conformation, wie K 1, 3. Genau wie K 1 Petr. 5, 11, ist in P **2 Petr. 1, 4** bei der Aufnahme einer Emendation (III, 3, c) das unentbehrliche *επιθυμιας* ausgefallen, und, wie K Jak. 5, 12, das *δε* in *την δε γλωσσαν* P **Jak. 3, 8.** Aehnlich wie L Jak. 5, 19, ist in P **2 Petr. 3, 15** das *ημων* nach *κυριου* und **1, 17** das *αυτω* nach *ενεχθεισης* ausgefallen. Auch für den Wegfall des *αει* nach *μελλησω* **1, 12** ist keinerlei Grund abzusehen.

c. Eine fliessende Grenze trennt diese Nachlässigkeiten von den reinen Schreibeversehen. Nur als solches kann das *μειζονα κριμα* K **Jak. 3, 1** betrachtet werden, wo der Schreiber ein

anderes Wort erwartet zu haben scheint und, als er das Neutr. traf, das Masc. zu ändern vergass; oder das sinnlose *ο* statt *οι* **3 Joh. 6,** wo doch wohl nur ein Buchstabe aus Versehen ausgefallen sein kann. In L ist **1 Petr. 1, 11** *εδηλουτο* als ein Wort genommen, und in dem *συναναχθεντες* **2 Petr. 3, 17** Π mit Ν vertauscht; in dem *σωσαι αυτο* **Jak. 2, 14** ist das Ν am Schlusse abgefallen, wie **1 Petr. 2, 1** das C von *φθονους*. Dieser Fehler muss aber irgendwie schon überkommen sein, da L danach das folgende *πασας καταλαλιας* in *πασης* conformirt hat. Noch unnatürlicher ist das *μισθον πληρης* L **2 Joh. 8.** Eine blosse Vertauschung von Ο und C ist wahrscheinlich das *λυθη* statt *λυση* in P **1 Joh. 3, 8,** ein blosser Ausfall des Ι nach Ν des *τεκνα* statt *τεκνια* **2, 28.** In gleicher Weise könnte dann freilich auch das *Α* nach Ν vor *παντες* Jak. 3, 2 (sub a) abgefallen sein. Wenn **Jud. 16** *μεμψιμιροι* schreibt, so scheint hier nicht, wie K 3 Joh. 6, der eine Buchstabe des Diphtongen abgefallen zu sein, sondern das *μεμψιμυροι* (vgl. III, 3, b) zu Grunde zu liegen. Vgl. auch umgekehrt das sinnlose *βραδυτηται* statt *-τα* **2 Petr. 3, 9.**

d. Hierher gehören die zahlreichen Fälle von Auslassungen per hom. Dahin rechne ich in K schon den Ausfall des *και* vor *καθως* **1 Joh. 2, 18,** des *οτι* nach *εστιν* **5, 9,** des *τω* nach *εγγισατε* **Jak. 4, 8,** wie des *εις* nach *θεος* 2, 19, des *την ζωην* vor *την αιωνιον* **1 Joh. 1, 2** und des *η κακοποιος* **1 Petr. 4, 15** in einer Reihe von Gliedern mit *η*. Freilich giebt es in K auch umfassendere Auslassungen, wo dieser Grund nicht einmal ersichtlich ist, **Jak. 3, 2. 2 Petr. 2, 17.** In L ist dagegen der Satz *αλλ ει — υπομενειτε* **1 Petr. 2, 20** nach *υπομενειτε*, und *ει τις — θεου* **4, 11** vor *ει τις* ausgefallen, wie **1 Joh. 2, 6** *και αυτος ουτως περιπατειν* nach *περιεπατησεν*. In P ist **2 Petr. 3, 18** ein *δε* nach *αυξανεσθε*, **1, 16** *Χριστου* nach *Ιησου* ausgefallen, wahrscheinlich auch das *εις σωτηριαν* L **1 Petr. 2, 2** vor *ει εγευσασθε*. Sind doch auch Silben auf diese Weise ausgefallen, so das *εσ* von *εστιν* nach *αις* P **2 Petr. 3, 16** und das *ανε* von *ανελεος* **Jak. 2, 13** nach *κρισις*, wo der Schreiber von CΑ auf ЄΛ abirrte. Wie P **2 Petr. 2, 15** *βαλαμ* statt *βαλααμ* schreibt, so ist **1 Joh. 2, 29** in *γεγεννηται* aus Versehen das eine von zwei Ν ausgefallen. Ganz ebenso ist dann natürlich auch das *γεγεννημενος* in K **3, 9** zu beurtheilen, da sonst

eher das *ν* verdoppelt wird, wie in K **1 Petr. 2, 7:** *εγεννηθη*, **3, 6:** *εγεννηθητε*, und in P **1 Joh. 3, 6. 8:** *αμαρταννων*, *αμαρταννει*. Vgl. noch L **Jud. 18** *εμπαιγκται* statt *εμπαικται*.

e. Eine Reihe von Fehlern ist lediglich auf die bekannten orthographischen Verwechslungen von Vocalen und Diphtongen zurückzuführen. Hier steht allen voran die Verwechslung von *ει* und *η*, die wir schon in KL (1 Joh. 3, 17) und LP (1 Petr. 4, 13) fanden. Dass es sich hier wirklich nicht um eine Abweichung der Lesart handelt, zeigt das sinnlose *δη* statt *δει* in K 2 Petr. 3, 11. Aber auch **1 Joh. 4, 20** (K: *εαν τις ειπη — και — μισει*) oder **Jak. 5, 19** (K: *εαν τις — πλανηθη — και — επιστρεψει*), zeigt, dass nicht etwa irriger Weise der Ind. statt des Conj. gesetzt ist. Dann aber wird von *ος δ αν τηρει* (**1 Joh. 2, 5**) und *ινα ερωτησει* (**1 Joh. 5, 16**) dasselbe gelten. Auch in L findet sich diese Verwechslung (**Jak. 2, 14:** *εαν — λεγει — εχει* **1 Joh. 3, 20:** *εαν καταγινωσκει* **2 Joh. 6:** *ινα — περιπατειτε*), wobei noch zu bemerken ist, dass sowohl 1 Joh. 4, 20 als Jak. 2, 14 P fehlt, also auch an diesen Stellen wir Fehler von KP, LP vor uns haben können. In P allein finden wir nur umgekehrt 1 Joh. 3, 16 *θηναι* statt *θειναι*, wie in KLP *φημουν* statt *φιμουν*. Sehr selten zeigen unsere Codices dagegen die Vertauschungen von *ει* und *ι*. Während K *αλαζονεια* (Jak. 4, 16. 1 Joh. 2, 16) und umgekehrt Jak. 1, 21 *περισσιαν* schreibt, wo freilich das Є nach CC leicht abfiel, hat L 1 Petr. 1, 7 *δοκιμειον* und Jud. 6 *απολειποντας*, das nach der Accentuation als das richtige Part. Aor. gemeint ist. Bei P findet sich etwas Aehnliches nicht, aber sehr sonderbar ist das *εγειρει* **Jak. 5, 15,** das nach der Accentuation der Schreiber als Fut. gelesen haben will, so dass hier, wie in *βραδυτητα* 2 Petr. 3, 9 (sub. c) ein fehlerhaftes ι hinzugefügt wäre.

Demnächst kommt in Betracht die Vertauschung von *ο*, *ω* und *ου*. Eine solche fanden wir schon LP 1 Petr. 3, 6, und das *συνευοχουμενοι* K Jud. 12 statt *συνευωχ.* zeigt, dass auch **1 Joh. 3, 20** (*οτι μειζον εστιν ο θεος*) nicht anders zu beurtheilen ist, und ebenso umgekehrt das *οτι εν αυτω μενωμεν* **1 Joh. 4, 13** und das *λαλησωμεν* **3 Joh. 14.** Wie L Jak. 2, 14 *ωφελος* statt *οφελος* schreibt, so **3, 1** *ληψωμεθα* statt *-ομεθα*; wir sehen aber 2, a, Anm., dass sich 1 Petr. 1, 7 wahrscheinlich auch das Umgekehrte findet (*τιμιοτερον* statt *-ωτερον*). Hier

tritt noch **1 Petr. 3, 16** hinzu, wo L *εν ω καταλαλωσιν* schreibt statt *καταλαλουσιν* (vgl. LP 1 Petr. 2, 12), wie **3 Joh. 13** *δια μελανος και καλαμω* statt *-μου*. Auch hier bemerken wir, dass 1 Joh. 3, 20. 4, 13 P fehlt, also es sich auch um einen Fehler von KP handeln kann, wie wir einen solchen 1 Petr. 2, 12 in LP fanden; und in der That finden wir auch in P allein 2 Petr. 1, 9 *μυοπαζων* statt *μυωπαζων*. Vereinzelt findet sich noch in K **Jud. 21** das sinnlose *εαυτοις — τηρησατε* statt *εαυτους* und in L **Jak. 3, 1** *πολλυ* statt *πολλοι*, dagegen sowohl L **1 Petr. 3, 6** *αγαθοποιουσαι και μη φοβουμενοι* (statt *-ναι*), als P **3, 1** *γυναικες υποτασσομενοι*.

Obwohl das *εν τουτω γινωσκεται* K **1 Joh. 4, 2** an sich einen ganz guten Sinn giebt, so liegt hier doch aller Wahrscheinlichkeit nach nur die gangbare Vertauschung von *ε* mit *αι* vor, wie in dem *εσεσθαι* L **1 Petr. 3, 8** statt *-σθε*. Da K 2 Petr. 2, 22 *εξερεμα* statt *εξεραμα* geschrieben ist, so wird auch das *ποιμανετε* P **1 Petr. 5, 2** lediglich Vertauschung von *α* mit *ε* sein. Wenn wir schon LP 1 Petr. 1, 10 vermuthen mussten, dass *εξερευνησαν* statt *εξηρευνησαν* reiner Schreibfehler sei (3, b), so finden wir in L **1 Joh. 5, 13** *οτι ζωην εχητε* statt *εχετε*, und auf dieselbe Vertauschung wird auch das *ει και πασχητε* statt *πασχοιτε* L **1 Petr. 3, 14** zurückgehen, da sich noch in Min. Dam. die Lesart *πασχετε* findet[1]).

7. a. Von den über 160 Sonderlesarten in K, L, P besteht nur die kleinere Hälfte (etwa 75) aus Emendationen, die sehr wohl aus dem emendirten Texte herstammen können, und da sehr viele der Mehrzahl der 150 in KLP, KL, KP, LP nachgewiesenen ganz analog sind, auch vielfach entstammen werden. Von diesen 76 zeigt K die meisten (30); da aber P ein Zwölftel fehlt, steht ihm P mit seinen 27 Emendationen durchaus gleich, und nur L zeigt erheblich weniger, nemlich noch nicht 20. Eigentliche Wortvertauschungen haben sie im Wesentlichen gleichviel (K 7, L 6, P 6), nur Aenderungen von Wortformen (K 3, L 2, P 6) zeigt P erheblich mehr. Dagegen bleibt sich die Zahl der Zusätze und Auslassungen wieder wesentlich gleich

1) Wie KP 2 Petr. 2, 5 und LP 2 Joh. 12 (vgl. 3, b, Anm.), so hat K Jak. 1, 26 das *αλλα* vor *απατων* apostrophirt, und P schreibt 1 Petr. 4, 6 vor *δε* *ζωσιν* statt *ζωσι*.

(K 6, L 5, P 5). Von Conformationen (K 7, L 2, P 6) zeigt allerdings L erheblich weniger als die beiden andern, und von Umstellungen (K 7, L 3, P 4) K weitaus die meisten. Es sind aber die Unterschiede zwischen K und P um so mehr ganz unwesentliche, als bei 6 Emendationen in K P fehlt, man also nicht wissen kann, ob P sie nicht getheilt hat. Nur L steht hier ohne Frage in der Zahl der Emendationen nach. Da nun sonst P sich von dem emendirten Text erheblich weniger beeinflusst zeigt, als K und L, so erhellt daraus, was ja ohnehin sehr nahe liegt, dass keineswegs alle diese Emendationen aus dem emendirten Texte herstammen, dass vielmehr viele von den späteren immer mehr zum Emendiren neigenden Abschreibern eingebracht sein werden, dass aber von diesen Fehlern L freier ist als K und sogar als P.

b. Natürlich lässt sich die Grenze zwischen den Emendationen und den andersartigen Fehlern nicht mit voller Sicherheit ziehen, man kann sowohl in den Motiven irren, um deretwillen man Emendationen annimmt, als auch in den vermeintlich andersartigen Fehlern die zu Grunde liegenden Motive einer Emendation verkennen, insbesondere kann immerhin manches, was man für Emendation hält, einfacher Schreibfehler sein und umgekehrt; aber im Grossen und Ganzen wird sich nach den obigen Darlegungen gegen die angenommene Scheidung kaum etwas einwenden lassen. Im Wesentlichen stellt sich dann die Betheiligung von K, L, P an den 88 andersartigen Fehlern fast ebenso wie bei den Emendationen; es zeigt nemlich K 33, P 29 und L 26. Dagegen zeigen sich in den einzelnen Kategorien nicht unerhebliche Unterschiede. Während ganz willkürliche Aenderungen, wie sie gerade dem ältesten Texte so eigenthümlich sind, sich in P neun finden, zeigen K, L nur je 2; dagegen ist das Verhältniss der reinen Nachlässigkeiten (K 11, L 5, P 7) und der Schreibfehler (K 11, L 8, P 10) wieder durchaus constant. Diese beiden Arten von Fehlern können natürlich grade so gut aus der Textgrundlage herstammen, wie von letzter Hand eingebracht sein, und bei Vielen, namentlich solchen, die schon eine fehlerhafte Textform voraussetzten, ist dies augenscheinlich. Sehr auffallend ist es, wie verhältnissmässig rein P von den Vokalvertauschungen ist. Denn, während K deren 9 und L sogar 11 hat, finden sich in P nur drei

Zählt man aber vollends die oben nicht eingerechneten Fälle mit, wo auch nicht der Schein einer eigentlichen Variante entsteht, da es sich um keine irgend denkbare Wortform handelt, so hat K 15, L 17 und P nur 5. Dies ist allerdings sehr auffallend, und dürfte darauf führen, dass auch im emendirten Texte diese Art von Fehlern, die sicher schon im älteren Texte sehr zahlreich waren (vgl. Apok. II, 1, f), nur zum Theil getilgt, und dafür vielfach noch um andersartige vermehrt ist (vgl. besonders *ει* statt *η*).

II. Die Repräsen

Es wird gut sein, k
C zu prüfen, weil sich ü
oder alle drei zusammen
lässt, wenn wir den Cha

1. Es finden sich unt
solche, die den Charakter
tragen.

a. Die Verstärkung
Comp. καταδαπαν. in א (
σονται KL 2 Petr. 2, 12 (
andern Grund hatte; aber
wie KL 2, 7 (I. 2, a), in
das χρισμα 2, 27 durch πι
und an Stelle des eigenthüm
ιησ. χρ. 2 Petr. 1, 1 das ge
sah.) gesetzt. Sehr nahe la
εκ πειρασμου ρυεσθαι 2,
Vers. Patr., vgl. Tisch.), wi
καταλαλιας 1 Petr. 2, 1 du
wärtigen Text ganz sinnlo
προσκομματος και πετραι
Correctur nach einer emendi

3, 11 (*δει υπαρχειν ημας*, vgl. Min. cop. Thph.). Das *εχει την μαρτυριαν εν εαυτω* **1 Joh. 5, 10** (Min. Cyr. Oec. Vers.), wo C fehlt, ist wirklich der correctere Ausdruck, wie das *υπο θεου πειραζομαι* (69) statt *απο* **Jak. 1, 13** der gewöhnlichere und das *ουδε* (Min. Cyr.) statt *ουτε* **3, 12.** Das *τον υιον αυτου* **2 Joh. 3,** wo C fehlt, ist eine sehr naheliegende, obwohl nirgends mehr erhaltene Emendation, die neben dem ursprünglichen *του πατρος* in den Text gekommen.

Als Emendation wird auch das *συνεστωτα* **2 Petr. 3, 5** nach *ησαν* gemeint sein, wie das *συνεστωσαι* in K (I, 5, a), obwohl das Neutr. hier ebenso unpassend ist, wie das Fem.; und das mindestens sehr überflüssige *εν οις αγνοουντες βλασφημουσιν* statt *αγνοουσιν βλασφημουντες* **2, 12;** als Erleichterung des schwierigen Ausdrucks das *αποφυγοντες την εν τω κοσμω επιθυμιαν φθορας* statt *της — εν επιθυμια φθορας* **1, 4.** Dasselbe gilt von dem auf die *τεκνα* bezogenen *ελαβον* **2 Joh. 4** (13. 28) statt *ελαβομεν* und von dem *αιτησις — δωσις* **1 Joh. 5, 16,** das dem Gedanken direkter eine paränetische Wendung geben sollte, so wenig dieselbe zu dem *τις* im Vordersatze passt. Vollends das *εχθρα εστιν τω θεω* **Jak. 4. 4** (Tisch.) statt des *εχθρ. του θεου εστιν* sollte den Gedanken hinzubringen, was die Weltfreundschaft nach göttlichem Urtheil sei, wodurch aber gerade dem Gegensatz die Spitze abgebrochen wird. Allein solche verunglückte Emendationen sind auch dem jüngeren Texte nicht fremd. In allen drei Stellen fehlt C.

b. In A begegnen wir **Jud. 23** dem gebräuchlicheren *ελεειτε* statt *ελεατε*, das wir v. 22 in KLP fanden (I, 1, a); **1 Petr. 3, 15** dem verstärkenden Comp. *απαιτουντι* (ℵ^c Dam.), wie wir ein ähnliches ℵ Jak. 4, 3 fanden, obwohl dasselbe nun mit doppeltem Acc. steht, der dem N. T. fremd ist. Das *οι πιστευοντες* **1 Joh. 5, 13** (Min. Vers.), wo C fehlt, statt *τοις πιστευουσιν* hebt eine Schwierigkeit, die sowohl im emendirten Texte als in anderen Vertretern des älteren Textes auf verschiedene Weise zu heben versucht ist (vgl. I, 1, c). Das *ηυδοκησα* **2 Petr. 1, 17** (Min. Thph.) führt das fehlende Augment ein. In der Grussbestellung **3 Joh. 15** ist das ungewöhnliche *φιλοι* durch das gewöhnliche *αδελφοι* (Min. aeth.), **2 Petr. 3, 14** das seltenere *αμωμητοι* durch *αμωμοι* (Min. Phot.) ersetzt; auch der Plur. *εν αγαθοποιιαις* **1 Petr. 4, 19,** wo C fehlt, statt des Sing. lag den

Emendatoren ebenso nahe (Min. Vers., vgl. Lchm. Treg. a. R.), wie das εκ πειρασμων ℵ 2 Petr. 2, 9. Wie die Emendatoren das Pron. durch das bezügliche Subst. zu erläutern lieben (vgl. Apok. I, 4, b), so schreibt A 1 Joh. 4, 19 mit Min. vg.: οτι ο θεος πρωτος ηγαπησεν ημας statt αυτος; und 4, 21 mit Cod. vg. εχομεν απο του θεου statt απ αυτου, obwohl dies neben dem gleich folgenden ινα ο αγαπων τον θεον schon recht unbequem ist. In beiden Stellen fehlt C. Wie wiederholt in ℵ (vgl. sub a) ist 1 Petr. 1, 20 das δι υμας in δι ημας (Min.) verwandelt, obwohl das v. 21 folgende την πιστιν υμων schlecht stimmt; und Jud. 24 das τω δυναμ. φυλαξαι υμας in ημας.

c. Auch in C finden wir 2 Petr. 3, 3 ein Comp. statt des Simpl., wie ℵ Jak. 4, 3. A 1 Petr. 3, 15, nämlich προγινωσκοντες aus 3, 17; 2 Petr. 3, 10 die Ersetzung des unverstandenen ευρεθησεται durch αφανισθησονται, das im emendirten Texte (vgl. III, 2, c) in anderer Weise corrigirt wurde; und Jak. 3, 6 die Aenderung des schwierigen τροχον in τροχην (Lauf, Laufbahn). Dass diese Lesart aus dem emendirten Texte stammt, erhellt daraus, dass zwar die Endung des Subst. danach geändert, aber der Art. zu ändern vergessen, die Emendation also nur zur Hälfte aufgenommen ist. Die in ℵ und A nachgewiesene Verwandlung von υμεις in ημεις findet sich, freilich an recht unpassender Stelle in 2 Petr. 1, 5 (επιχορηγησατε εν τη πιστει ημων), 3, 8 (εν δε τουτο μη λανθανετω ημας). Eine offenbare Emendation ist das περιεχει η γραφη 1 Petr. 2, 6, wo die Ersetzung des εν γραφη durch den Nom. natürlich auch die Hinzufügung des Art. nach sich gezogen hat. Endlich ist Jud. 24 das gewöhnliche ενωπιον (98. 163) statt des selteneren κατενωπιον geschrieben.

2. Insbesondere finden sich in den Vertretern des älteren Textes Conformationen, die denen des jüngeren Textes wesentlich gleichartig sind.

a. So schreibt ℵ Jud. 3 nach σπουδ. ποιουμ. γραφειν — αναγκην εσχον γραφειν statt γραψαι; so 1 Joh. 4, 10, wo C fehlt, απεσταλκεν statt απεστειλεν nach dem ganz parallelen Ausdruck in v. 9, und 2, 24 ο ακηκοατε απ αρχης statt ηκουσατε nach 4, 3 (vgl. I, 1. 3. 5); so 3, 5 και οιδαμεν statt -δατε nach v. 2 (vgl. 40. 98. tol. sah. arm.), und 4, 2 εν τουτω γινωσκομεν (9. 14. 69. arm.) statt γινωσκετε nach 3, 19. 24 und der

immer wiederkehrenden Formel des Briefes. Während wir sonst in ℵ gern *υμεις* in *ημεις* verwandelt sahen (1, a), schreibt er **1 Petr. 4, 1** (in einem Zusatz) *χριστου* — *παθοντος υπερ υμων* (31. Thph.) *σαρκι* wegen des folgenden *και υμεις* und **4, 3** (ebenfalls in einem Zusatz) *αρκετος γαρ υμιν* (Min. Vers. Thph.) offenbar in Congruenz mit dem doppelten *υμεις* in v. 1. Hier erhellt nun freilich, da jene Zusätze aus dem emendirten Texte stammen, wie solche Conformationen auch vielfach noch von letzter Hand eingebracht sind. Auch das *κατα τας επιθυμιας αυτων* **Jud. 18** (163) statt *κατα τας εαυτων επιθυμιας* ist nach v. 16 conformirt, und ebenso das *λογω και γλωσση* **1 Joh. 3, 18** (aeth.) dem folgenden *εν εργω και αληθεια.* Dass hier eine Lesart des emendirten Textes vorliegt, erhellt daraus, dass P dieselbe zur Hälfte aufgenommen hat, indem er zwar der Conformität mit dem Folgenden zu Liebe das *τη* vor *γλωσση* weggelassen, aber das *μηδε* beibehalten hat (III, 1, d). Dasselbe aber wird von **1 Petr. 1, 16** gelten, wo das zweite *διοτι* (26. 40. Clem., vgl. Tisch.) nur aus einem Texte stammen kann, in dem das *οτι* nach dem *διοτι γεγραπται* conformirt war, während ℵ selbst dort gerade (mit C) *οτι* liest.

b. Auch in A finden wir **1 Joh. 4, 16** *εγνωκαμεν και πιστευομεν* (13. am. tol. cop.) statt *πεπιστευκαμεν* conformirt nach v. 14 (*εθεασαμεθα και μαρτυρουμεν*), was gerade im emendirten Texte noch näher gelegt war, weil dort *τεθεαμεθα κ. μαρτ.* stand; **4, 8** *ο μη αγαπων ου γινωσκει τον θεον* (3. 5. 13 arm. vg. Lat.) statt *ουκ εγνω* nach v. 7; **5, 10** *ο μη πιστευων τω υιω* (Min. vg., vgl. Lchm.) statt *τω θεω* nach dem vorhergehenden *ο πιστευων εις τον υιον τ. θ.* In allen drei Fällen fehlt C. Ebenso schreibt er **1, 7** *κοινωνιαν εχομεν μετ αυτου* (tol. Clem. Ptr.) statt *μετ αλληλων* nach v. 6, **3 Joh. 5** *ο εαν εργαζη* (Lchm.) nach *πιστον ποιεις* statt *εργαση*, **2 Petr. 1, 8** *παροντα* (5. 8. 9. 73 Vers.) statt *υπαρχοντα* nach dem v. 9 folgenden *ω γαρ μη παρεστιν ταυτα*, **1, 4** *τα* — *τιμια υμιν επαγγελματα* (68) statt *ημιν* wegen des folgenden *ινα γενησθε*, und **Jak. 1, 7** *παρα του θεου* (arm. Chrys.) statt *κυριου* nach v. 5.

c. Wenn C **3 Joh. 10** das *τους βουλομενους κωλυει* durch *τ. επιδεχομενους* erläutert (5. 7. 27. 29. Vers.), so war das durch das unmittelbar vorhergehende *επιδεχεται* sehr nahe gelegt; und ebenso das *η περιθεσεως* **1 Petr. 3, 3** (vg. Ptr., vgl. Lchm.)

statt *και* durch das folgende *η ενδυσεως*. Das *ημεις δε — τη αγιωτ. ημων πιστει* **Jud. 20** statt *υμων* ist dem folgenden *τηρησωμεν* v. 21 (vgl. IV, 2, a) conformirt, und das *υπ ανθρωπων* **1 Petr. 2, 4** wegen des folgenden *αποδεδοκιμασμενον* in *απο* verwandelt (29).

3. Allein grade bei den Conformationen zeigt sich, wie völlig verschieden doch der Charakter der weitaus meisten von denen des emendirten Textes ist.

a. Wenn ℵ **1 Joh. 3, 22** *αιτωμεθα* (Or.) statt *αιτωμεν* schreibt, so lag eine Conformation nach 5, 14f. um so ferner, als 5, 15f. unangefochten das Act. steht; dem Emendator scheint vielmehr Joh. 15, 7 vorzuschweben. Noch ferner liegt **Jak. 4, 16,** wo C fehlt, die Aenderung des *καυχασθε* in das hier ganz unpassende *κατακαυχασθε* (7. 106) nach 3, 14; und das *δοξας ου τρεμουσιν* statt *δοξασωσιν* **1 Petr. 2, 12** aus 2 Petr. 2, 10 ist völlig sinnlos. Die Aenderung des *παρα* in *απο* (Min.) **2 Joh. 3,** wo C fehlt, hängt mit einer umfassenden Conformation des Segenswunsches nach den paulinischen Briefeingängen zusammen (*απο θεου πατρος και κυριου ιησου χριστου*), die wir theilweise noch anderswo finden werden; das *ο μη ομολογει ιησουν κυριον* **1 Joh. 4, 3,** wo C fehlt, ist wohl Reminiscenz an Röm. 10, 9. 1 Kor. 12, 3. 2 Kor. 4, 5. Phil. 2, 11. Ganz gedankenlos ist **2 Petr. 1, 15** das *σπουδασω* nach dem *ηγουμαι* v. 13 in *σπουδαζω* (31. arm.) verwandelt, wie **1 Petr. 3, 2** das *εποπτευσαντες* in *εποπτευοντες* nach dem *υποτασσομεναι* v. 1, dem es doch gar nicht parallel steht; und wie **Jak. 3, 6,** wo *η σπιλουσα* nach dem folgenden *και φλογιζουσα — και φλογιζομενη* in *και σπιλουσα* (Tisch.) verwandelt ist, obwohl damit die ganze Satzkonstruktion zerstört wird. Ebenso schreibt ℵ **Jak. 4, 4** das sinnlose *εχθρα του θεου καθισταται* statt *εχθρος* nach dem *εχθρα* im Parallelsatz, und **1 Joh. 5, 9** *ει την μαρτυριαν του θεου* statt *των ανθρωπων*, weil in dem Verse noch zweimal *η μαρτυρ. του θεου* folgt. In beiden Stellen fehlt C. Nur durch ganz mechanische Conformation erklärt sich das *ος λοιδορουμενος ουκ ελοιδορει* **1 Petr. 2, 23** statt *αντελοιδ.*, das *εις τον θεον τον εγειροντα* **1, 21** statt *εγειραντα* neben dem folgenden *και — δοντα*, das den ganzen Satzbau zerstörende *αναστρεφομενοι* (statt *ανεστραφητε*) neben *ειδοτες* **1, 17,** wie das *ανενεγκας* (statt *-γκαι*) neben *πνευματικας θυσιας* **2, 5,** und das fehler-

fte *αμαραντον και αμιαντον τετηρημενον* **1, 4,** wie das *παληλυθος χρονος* **4, 3,** oder *πραεως ησυχιους* **3, 4.** Ganz ınlos ist **1 Joh. 4, 10** das dem folgenden *ηγαπησεν* confor-rte *ηγαπησεν* statt *ηγαπησαμεν*, wie **4, 17** *εν τη αγαπη τ. ισεως* statt *ημερα* nach dem vorhergehenden *αγαπη*, und **5, 20** — *ιησου χριστου* statt *χριστω*, während das *οτι ακηκοατε* statt **4, 3** wohl nur durch das folgende *οτι* veranlasst ist. In den ei letzten Stellen fehlt C. Ebenso ist das *ιστω* **Jak. 1, 19** ıtt *ιστε* dem folgenden *εστω* conformirt, wie das *κυριοτητας* ıd. 8 statt *-τητα* nach dem folgenden *δοξας*, oder *κατακλυσμον* ·*σμον* statt *-σμω* **2 Petr. 2, 5.** Dann aber werden ebenso zu urtheilen sein das *εν ταις καρδιαις ημων* (Min. Vers. Ant.) ık. **3, 14** statt *τη καρδια* nach *εχετε*, das sinnlose *επ αυτους* 6) **5, 14,** wo C fehlt, nach dem vorhergehenden *τους πρεσβυρους*, oder das nach dem singularischen *χορτος* mechanisch nformirte *πασα η δοξα αυτου* **1 Petr. 1, 24** (vgl. Tisch.: quod agnam veri speciem habet!) statt *αυτης*. Die mechanische ınformation des *φθαρτοις* **1, 18** in *φθαρτου* setzt bereits die ərschreibung des *αργυριω* in *-ριου* (s. w. u.) voraus; und in .nlicher Weise wird dann auch das *επ εσχατου του χρονου* att *των χρονων* **1, 20** zu beurtheilen sein.

b. In A finden wir zunächst auch Conformationen nach ent-ʒneren Parallelstellen. Wenn er **2 Joh. 12,** wo C fehlt, *πολλα ω υμιν γραψαι* (17. 73) statt *γραφειν* schreibt, so schwebt m wohl **3 Joh. 13** (*πολλα ειχον γραψαι σοι*) vor, wie um-kehrt an dieser Stelle in dem *ουκ εβουληθην* statt *ου θελω* ıe; so **Jud. 18** bei dem *ελευσονται* (Min. Vers. Patr., vgl. :hm. ed. min.) statt *εσονται* die Parallelstelle 2 Petr. 3, 3. .ıch **1 Joh. 4, 13** scheint ihm bei dem *εκ τ. πνευμ. αυτ. εδωκεν* (13. 27. 29. Ptr.) *ημιν* statt *δεδωκεν* 3, 24 (*εκ τ. πνευμ. : ημιν εδωκεν*) vorzuschweben, wie bei dem *εν τουτω γινωσκομεν* (Vers., vgl. Lchm. ed. min.) **4, 6** die noch achtmal im :iefe vorkommende Formel, und **2 Joh. 4** bei dem *ελαβομεν το του πατρος* statt *παρα* die Stelle 1 Joh. 3, 22, wo die :nendatoren umgekehrt *παρα* schreiben (I, 2, a). An den letzten ei Stellen fehlt C. Vgl. noch das *εξηλθαν* **2 Joh. 7** (Treg. 'H.) nach 1 Joh. 2, 19. 3 Joh. 7; aber in diesen Formen blei-ın sich die Abschreiber eben ursprünglich nicht consequent fehlt). Ganz mechanische Conformationen sind das *εφ υμας*

επαναπαυεται (25. 69. 137) statt des Simpl. **1 Petr. 4, 14,** wo C fehlt, wie **2 Petr. 3, 13** *εν οις δικ. ενοικει* (13. 69. 137) statt *κατοικει*, das fehlerhafte *εν αις εισιν δυσνοητα τινα* **3, 16** statt *εστιν*, wie das sinnlose *εις ημεραν κρισεως και ασεβειας* (statt *απωλειας*) **3, 7** nach dem folgenden *των ασεβων ανθρ.*, das *υπο το υποποδιον των ποδων σου* **Jak. 2, 3** statt *μου* nach dem vorhergehenden *συ* oder das *και αυτοι* statt *ουκ αυτοι* **2, 7** (13. aeth.) nach dem vorhergehenden *και αυτοι*. So wird denn auch das *υπαρχωσιν η λειπομενοι* (65. 73, 133 arm.) statt *και* **2, 15** nach *αδελφος η αδελφη* zu beurtheilen sein.

c. Auch C hat **1 Petr. 2, 24** an höchst unpassender Stelle das paulinische *συνζησωμεν* statt des einfachen *ζησωμεν* eingebracht; ebenso **2 Petr. 3, 10** den fehlerhaften Plur. *αφανισθησονται* bei dem Neutr. plur. *τα εργα*, wie A 3, 13; und **1, 11:** *εις την αιωνιαν* (42) *βασιλειαν*, **1 Petr. 2, 10:** *ουκ ηλεημενοι νυν δε ηλεηθεντες*, **4, 3:** *αθεμιταις ειδωλολατρειαις*.

4. Ganz eigenthümlich sind aber den Vertretern des älteren Textes die durchaus willkürlichen Vertauschungen von Worten und Wortformen, für die sich keinerlei Absicht nachweisen lässt.

a. So schreibt ℵ **Jak. 3, 2** *δυναμενος* (Min. Ptr.) statt *δυνατος*, **1 Joh. 2, 3** *φυλαξωμεν* statt des im Briefe so häufigen und nie beanstandeten *τηρωμεν*, **1 Petr. 3, 7** *συνομιλουντες* statt *συνοικουντες*, **2, 21** *Χριστος απεθανεν* statt *επαθεν*, das der ganze Zusammenhang zwingend fordert (vgl. v. 19f. 23), ja sogar **4, 1** *Χριστου αποθανοντος* (statt *παθοντος*), wozu schon das folgende *σαρκι* wenig passt. So **Jud. 15** *πασαν ψυχην* (sah.) statt *παντας τους ασεβεις*, **Jud. 9** *επιτιμησαι σοι ο θεος* statt *ο κυριος*, **Jak. 4, 16** *απασα* statt *πασα* (vgl. P 2 Petr. 3, 11 und dazu I, 6, a). **5, 10** *καλοκαγαθιας* statt *κακοπαθειας*. In den beiden letzten Stellen fehlt C. Wie solche Fehler entstanden, zeigt noch sehr deutlich **1 Petr. 4, 17** (C fehlt), wo der Abschreiber *τω λογω του θεου* schrieb und, als er bemerkte, dass *ευαγγελιω* folgte, das *λογω* zur Streichung notirte; oder **2 Petr. 2, 18,** wo er ebenfalls mit *μαθη-* ein anderes Wort begonnen hatte und dann, als er in die Vorlage zurückblickte, mit dem richtigen *-ταιοτητος* fortfuhr und nun die Silbe *θη* zum Wegfall notirte. Völlig unmotivirt ist auch die Verwandlung von *ινα ζησωμεν* **1 Joh. 4, 9,** wo C fehlt, in *ινα ζωμεν*, und umgekehrt der Conj.

Aor. nach *εαν* statt des Conj. Praes. **2, 3,** wie das *ασπασαι* **3 Joh. 15** (40), oder **2 Joh. 6,** wo C fehlt, das *ινα περιπατησητε* statt *-τητε*. Ebenso willkürlich schreibt א **1 Petr. 1, 4** *εν ουρανω* statt *ουρανοις*; **4, 17,** wo C fehlt, während er sonst *υμεις* in *ημεις* zu verwandeln liebt (vgl. 1, a), das sehr unpassende *αφ υμων* (Min. Ptr.) statt *αφ ημων*; **2, 6** *ο πιστευων επ αυτον* (33. 40) statt *επ αυτω*; **1, 24** *ωσει* statt *ως*, obwohl er im zweiten Gliede das *ως* beibehält; **2 Petr. 2, 12** *αυτοι* statt *ουτοι*, und **Jak. 5, 12,** wo C fehlt, *ουν* statt *δε*.

b. Genau dieselben Fehler finden wir in A, der **2 Petr. 2, 19** *οντες* (27) statt *υπαρχοντες* schreibt, **Jak. 2, 10** *πληρωσει* (63. 69) statt *τηρησει*, **5, 10** das erst später nachgebrachte *εχετε* statt *λαβετε*, **2 Joh. 2** *ενοικουσαν* statt *μενουσαν*. In den beiden letzten Stellen fehlt C. Ebenso vertauscht er **Jak. 1, 12** *ανηρ* mit *ανθρωπος* (70. 104), **1, 21** *περισσειαν* mit *περισσευμα* (13. 68), **2, 11** *παραβατης* mit *αποστατης*, **2 Petr. 2, 2** *η οδος της αληθ.* mit *η δοξα* (9 aeth. vgl. sah.), **Jud. 24** *αμωμους* mit *αμεμπτους*, **1 Petr. 3, 18** in einem Zusatz *υπερ ημων* mit *υμων* (25. 36. 68. 69 arm.), **1 Joh. 4, 10,** wo C fehlt, *αυτος* mit *εκεινος*. Ebenso willkürlich schreibt er **Jak. 2, 11** *εγενου* (13) statt *γεγονας*, wie **3, 9** *γεγενημενους* (5. 13. 65. 73) statt *γεγονοτας*, **4, 17** *ειδοτι — ποιησαι* statt *ποιειν*, **1 Joh. 4, 14** *εθεασαμεθα* (Min. Cyr.) statt *τεθεαμεθα*, wie **5, 10** *επιστευσεν* (5. 33. 34) statt *πεπιστευκεν*, und **5, 20** *εδωκεν* (5. 13. 69. 104. Ptr.) statt *δεδωκεν*. An den vier letzten Stellen fehlt C. Gar kein Motiv ist ersichtlich für das *κατακαυχασθω* (13. 27. 29) **Jak. 2, 13** statt *-χαται*, oder für das *και αυτοι δε* (vg. aeth., vgl. Lchm.) statt *και αυτο τουτο δε* **2 Petr. 1, 5,** für die Vertauschung von *υπερ* mit *περι* **1 Petr. 2, 21** (vgl. P 1 Joh. 3, 16 und dazu I, 3, a), von *αλλ ει και* **3, 14** mit *ει δε και* (5. 7. 13. 73), von *και* mit *δε* **Jak. 2, 16** (Min. Vers.), **2 Joh. 1** (73. Thph.) und *δε* mit *και* **Jak. 1, 19** (13), **1 Joh. 5, 20** (Min. Vers. Ptr.), wo C fehlt, oder von *τε* mit *δε* **Jud. 6** (54. 137 Vers. Ptr.), von *αλλα* mit *γαρ* **2 Joh. 12,** wo C fehlt (Min. Vers., vgl. Lchm.), von *μηδεις* **1 Joh. 3, 7** mit *μητις*, von *ουτως* **Jak. 3, 5** mit *ωσαυτως* (Min.). Wenn man **1 Joh. 3, 20** vermuthen könnte, dass A *ο τι αν καταγινωσκη* lesen wollte und **5, 14** (wo C fehlt) *ο τι αν αιτωμεν* (Lchm.), so zeigen doch Stellen, wie **1 Joh. 3, 21. 3 Joh. 10,** dass er ganz willkürlich *αν* statt der Conj.

εαν schreibt. Ganz isolirt schreibt er **Jak. 2, 11** *ειπας* statt *ειπων*.

c. Von Fehlern in C gehören hierher **1 Joh. 3, 20,** wo *ο κυριος* für *ο θεος* gesetzt (umgekehrt, wie ℵ Jud. 9), und **1 Petr. 3, 16,** wo *αγαθην* mit *αγνην* vertauscht wird. Für *επεστραφητε* steht **2, 25** *επεστρεψατε* (69), für *ους καλως ποιησεις προπεμψας* **3 Joh. 6,** ähnlich wie ℵ 2 Petr. 2, 12, aber noch unmotivirter, *ποιησας προπεμψεις*. Gar kein Grund ist ersichtlich für das *εν ταις πορειαις εαυτου* statt *αυτου* **Jak. 1, 11**, oder für das *ος* statt *οστις* **2, 10,** und *οσοι* (Min.) **1 Petr. 2, 8** statt *οι*, für das *τε* statt *δε* **2, 23** (vgl. das Umgekehrte A Jud. 6), das *ουν* (Lucif.) **Jud. 5** statt *δε* und das *ουτως* (Vers.) **Jak. 2, 25** statt *ομοιως*.

5. a. Diese willkürlichen Aenderungen sind aber oft geradezu gedankenlos. So schreibt ℵ **Jud. 14** *προεπροφητευσεν*, ohne zu bedenken, dass die Präposition schon in *προφητευειν* liegt; wie **Jud. 7** das ganz sinnlose *ουκ εχουσιν* statt *υπεχουσαι*, **1 Petr. 1, 20** *ανεγνωσμενου* statt *προεγν.*, **2 Petr. 2, 3** *εκπορευσονται* statt *εμπορευσονται* und **2 Joh. 8** *απολησθε* statt *απολεσητε*. Hier fehlt C, wie **1 Joh. 4, 17,** wo ℵ ganz sinnlos nach *εκεινος εστιν* fortfährt: *και ημεις εσομεθα*. Völlig gedankenlos schreibt er **1 Petr. 1, 5** *εις σωτηριαν ετοιμως αποκαλυφθηναι* statt *ετοιμην*, **2, 12** *την αναστροφην υμιν* statt *υμων*, **3, 16** *την αγαθην εις χριστον αναστροφην* statt *εν χριστω*, **3, 20** *απεξεδεχετο την — μακροθυμιαν* statt des Nom., um deswillen erst Vers. das Verbum in den Plural verwandelten, **2 Petr. 1, 1** *πιστιν εις δικαιοσυνην* statt *εν δικαιοσυνη*. Ganz gedankenlos ist auch das *εν επιθυμιας μιασμου* **2, 10,** wo der Schreiber vielleicht *μιασμω* erwartete, und **2, 14** das *αμαρτιαις* statt *αμαρτιας*.

Auch A schreibt **Jud. 7** statt *υπεχουσαι* ganz sinnlos *υπερεχουσαι*, **2 Petr. 1, 10** *παρακλησιν* statt *κλησιν*, **1 Joh. 2, 8** *σκια* statt *σκοτια*, **5, 6** *πνευματι* (21. 41. Cyr.) statt *αιματι*, **5, 14** *ονομα* (aeth.) statt *θελημα*, **1 Petr. 4, 15** *αλλοτριος επισκοπος* (31. 40. Ephr.) statt *αλλοτριοεπισκοπος*, **Jak. 5, 5** *εν ημεραις σφαγης* statt *ημερα*. In den letzten 4 Stellen fehlt C. Aber auch das *σεαυτον* (aeth.) statt *εαυτον* **1, 27** und das *και* statt *η* **2, 3** ist im Contexte völlig sinnlos.

Endlich schreibt auch C **1 Petr. 1, 20** ganz sinnlos *προσε-*

γνωσμενου statt *προεγν.* und **1 Joh. 2, 18** *εσχατη τη ωρα* statt *εσχατη ωρα.*

b. Man kann ja manche dieser Lesarten auch einfach als Schreibfehler bezeichnen, obwohl ein Anlass dazu nicht ersichtlich ist. Jedenfalls zeigen sie aber dieselbe flüchtige Art der Abschrift, wie die zahlreichen zweifellosen Schreibfehler. So scheint **ℵ Jak. 5, 3**, wo C fehlt, ursprünglich *φαινετε* statt *φαγεται* geschrieben zu haben, so steht **1 Petr. 2, 5** *λιθος οντες* statt *λιθοι ζωντες, οικος πνευματος* statt *πνευματικος*, und **4, 3** *πορευομενους* (2. 30. 39. 100) statt *πεπορευμενους*, wo lediglich das *πε* vor *π* ausgefallen, wie **2 Petr. 1, 5** das *επι* von *επιχορηγησατε*, das aber vielleicht noch der Schreiber selbst restituirt hat. Wiederholt ist das *ν* am Schlusse abgefallen, so in *το πονηρον* **1 Joh. 2, 13** (95), *το αληθινον* **5, 20** (sah.), *το γεγεννημενον* **5, 1** (31), wozu vgl. L Jak. 2, 14 (I, 6, c), und **2 Joh. 12** in *πεπληρωμενη ην* zugesetzt. In den drei letzten Stellen fehlt C.

Wenn A **1 Petr. 5, 8** *ζητων τινα καταπιη* schreibt mit Min. Vers. Ptr. statt *-πινειν*, so hat er das *τινα* fälschlich als indirectes Fragewort genommen; **3, 4** (*εν τω φθαρτω* vgl. 104) ist das *α* von *αφθ.* abgefallen, wie in dem sinnlosen *αναστροφη* **2 Petr. 2, 7** das C vor Є. Reiner Schreibfehler ist das *και* statt *κατα* **3, 13** (cod. vg. sah. Ptr., vgl. Lchm.), das *ομως* statt *ομοιως* **Jud. 8**, das *μη καυχασθε* statt *κατακαυχ.* (Min.) **Jak. 3, 14**, wo das *κατα* vor *κα* abgefallen, und das *ος αν ομολογη* (5) **1 Joh. 4, 15** (C fehlt) statt *ομολογηση*, wo der Abschreiber von *η* auf *η* überlas. Vgl. noch das *αρτιγενητα* (Min. Clem. Cyr.) **1 Petr. 2, 2** statt *-γεννητα* (vgl. K 1 Joh. 3, 9. P 1 Joh. 2, 29 und dazu I, 6, d) und 2 Petr. 1, 17 *γεννηθεντες* statt *γενηθ.* (vgl. K 1 Petr. 2, 7. 3, 6. und P 1 Joh. 3. 6. 8 ibid.).

In C ist **Jak. 2, 7** *επικεκληθεν* statt *επικληθεν* verschrieben, **1 Petr. 1, 17** *κριvουντα* für *κρινοντα* und in dem *επ εσχατω των ημερων* **2 Petr. 3, 3** wahrscheinlich das *ν* am Schlusse ausgefallen, wie mehrfach in ℵ (s. o.), in **2, 16** (*εν ανθρωπουν φωνη*) dagegen zugesetzt (vgl. ℵ 2 Joh. 12)[1]).

1) Anderer Art sind doch Schreibfehler, wie das *οινοφριγιαις* statt *-φλυγ.* 1 Petr. 4, 5, oder Jud. 12 *φθινοπωρικα* statt *-να*, und 1 Joh. 3, 19

c. Noch etwas anderer Art sind die gangbaren Vertauschungen von Vocalen und Diphtongen (vgl. I, 6, e). Während wir in K, L je zweimal *ει* statt *ι* fanden und nur einmal (vielleicht aus anderem Grunde) in K *ι* statt *ει*, schreibt ℵ 1 Pet. 1, 1 *γαλατειας* — *καππαδοκειας* und Jak. 3, 3 *ειδε*, wo das eingeschaltete *γαρ* zeigt, dass *ιδε* gemeint ist; A Jak. 2, 5 *επαγγελειας*, 1 Petr. 4, 19 *αγαθοποιειαις*, 1 Joh. 4, 8 *γεινωσκει*; und C **Jak. 3, 16** *ερεις* statt *ερις*. Umgekehrt schreibt ℵ *θρησκια* Jak. 1, 26. 27 (Tisch. Lchm. ed. min.), *σιροις* 2 Petr. 2, 4 (Tisch. Lchm.), *αιτησις* — *δωσις* 1 Joh. 5, 16, und *καταπιν* 1 Petr. 5, 8, wo wohl die Form *-πειν* (vgl. Apok. 16, 6) zu Grunde liegt. Die sehr häufige Vertauschung von *η* mit *ει* in KL findet sich hier nur einmal in ℵ (Jak. 2, 16: *ειπει*); aber auch das *ινα αφη* — *και καθαρισει* (13. al. Dam.) in A 1 **Joh. 1, 9** und das *ινα* — *ποιεισθε* **2 Petr. 1, 10** kann nur derselbe Fehler sein; dagegen findet sich in A dreimal in **1 Petr. 4, 11. Jak. 1, 23. 4, 11** statt *ει* geschrieben *η*. Wie KLP 1 Petr. 2, 15, so schreibt 1 Petr. 4, 16 ℵ *χρηστιανος* statt *χριστιανος*. Wie L 1 Joh. 5, 13, so schreibt ℵ **1 Joh. 2, 27** *αληθης*, wo offenbar nur *ε* mit *η* vertauscht ist, wie in C 1 Petr. 3, 16 (*επηρηαζοντες*) und, wenn auch aus besonderem Grunde, 2, 10 (vgl. 3, c). Umgekehrt schreibt ℵ **1 Petr. 3, 13** *εαν* — *γενεσθαι*, wie LP 1 Petr. 1, 10; A *παραλελυθως* 4, 3, wo zugleich *α* statt *ε* geschrieben ist, wie **Jud. 13** C *απαφριζοντα* statt *επ-* hat und umgekehrt (vgl. K 2 Petr. 2, 22, P 1 Petr. 5, 2) A **Jak. 5, 4** *εισεληλυθεν* statt *-θαν* und **2 Petr. 2, 10** *καταφρονουντες* statt *-τας*, ℵ **3, 9** und **1 Petr. 2, 17** *παντες* statt *-τας*, C **2, 15** und **3, 17** *αγα-*

εκπροσθεν statt *εμπρ.* (vgl. 2 Petr. 2, 3 sub a) in ℵ, die Missbildungen *ουκ επιστευκεν* und *εμαρτυρηκεν* ℵ 5, 10, die durch Vertauschung von *Π* mit *K* und Ausfall von *M* nach *N* entstanden, und die Verwechslung von *ουκ* und *ουχ*. Vgl. ℵ Jak. 2, 5 *ουκ ο θεος*, 1 Petr. 3, 3 *ουκ ο εξωθεν*, 1 Joh. 1, 10 *ουκ ημαρτηκαμεν*, C 3 Joh. 11 *ουκ εωρακεν*, und umgekehrt A Jak. 4, 2. 1 Joh. 5, 12: *ουχ* vor *εχετε, εχει*. Orthographische Eigenheiten sind das *καταγιγνωσκη, γιγνωσκει* ℵ 1 Joh. 3, 20. 4, 7 und *προγιγνωσκοντες* A 2 Petr. 3, 17; *συνσχηματιζομενοι* in C 1 Petr. 1, 14; ferner das *ενκοπτεσθαι* ℵ 1 Petr. 3, 7, das Tisch. aufnimmt, während er doch 5, 5 das *ενκομβωσασθε* aus ℵ nicht aufnimmt, und 2 Petr. 1, 6 C *ενκρατεια*. Während sich nur ℵ Jak. 1, 21 *εμ πραυτητι* statt *εν* findet, schreibt A 2 Petr. 3, 3 *ενπεκται* C 1 Petr. 3, 3 *ενπλοκης*, 3, 8 *συνπαθεις*.

θοποιουντες statt *-τας*. Vereinzelt steht 2 Petr. 3, 15 in א *αγεισθαι* statt *ηγεισθε*. Hier ist also zugleich *ε* mit *αι* vertauscht, wie oben in dem *γενεσθαι* א 1 Petr. 3, 13 und in A Jak. 2, 13 *αναιλεος* (vgl. K 1 Joh. 4, 2. L 1 Petr. 3, 8), und umgekehrt *ε* mit *αι* in א Jak. 5, 3 (*φαινετε* statt *φαγεται*, vgl. sub a), 2 Petr. 3, 3 (*εμπεγμονη*, vgl. A *ενπεκται*) und Jud. 13 (*πλανητε*).

Wie wir K Jud. 21 *οι* statt *ου* fanden, so schreibt א 1 Petr. 2, 15 *φιμοιν* statt *φιμουν* und **3, 7** *συγκληρονομοις* statt *-μους*. Wie wir in K und L je zweimal *ο* mit *ω* vertauscht fanden, so schreibt A **1 Joh. 5, 14** *ην εχωμεν*, **2, 3** *εν τουτω γινωσκωμεν*, **2, 18** *οθεν γινωσκωμεν*, **3, 22** *ο εαν αιτωμεν λαμβανωμεν* (Min. Dam.), **Jak. 1, 17** *δωρημα τελειον εστιν καταβαινων* (13. Dam.) und 2 Petr. 1, 19 *βεβαιωτερον*. Umgekehrt fanden wir in K, L, P, LP mehrfach *ο* statt *ω*, und so schreibt א 1 Joh, 2, 12 *αφεονται* (13), 1 Petr. 4, 3 *παρεληλυθος χρονος*, wobei nach 4, a noch ein anderer Grund mitwirkt, 4, 2 *ανθρωπον* statt *-πων*, A Jud. 20 *αγιοτατη* und C **3 Joh. 8** *ινα — γινομεθα*. Die Verwechslung von *ο* und *ω* ist also im älteren Text noch viel häufiger. Wie dort in L, LP sich je einmal *ω* statt *ου* fand, so schreibt A **1 Joh. 1, 6** *ψευδομεθα και ου ποιωμεν* und umgekehrt **2, 26** *πλανουντων* statt *πλανωντων*, wie א **1 Petr. 1, 18** *αργυριου* statt *-ριω* und **2 Petr. 3, 18** *παρα κυριου* statt *-ριω* (vgl. auch 1 Joh. 5, 20 sub 3, a). Wie wir endlich in L und P je einmal *οι* statt *αι* fanden, so hat A **2 Petr. 3, 16** *εν αυτοις* (9. 21. 47) statt *αυταις* und umgekehrt C **1 Petr. 1, 6** *εν ποικιλαις πειρασμοις*, wie 4, 3 *αθεμιταις ειδωλολατρειαις* (doch vgl. 3, c) [1]).

6. a. Da von C ein Viertel fehlt und er überhaupt von

1) Nicht hierher rechne ich א 2 Petr. 2, 14 (5, a) C 1 Petr. 1, 17 (5, b), wo *αι* statt *α* und *ον* statt *ο* steht, und umgekehrt das *αχμηρω* A 2 Petr. 1, 19, wo lediglich Υ nach Α ausgefallen. Während wir in KLP wiederholt die Apostrophirung unterlassen fanden, ist dies hier nur in C der Fall (Jud. 6: *αλλ απολειποντας*, 1 Petr. 1, 23: *αλλ αφθαρτον*, vgl. Min.). Viel häufiger ist dagegen im älteren Texte die Unterlassung derselben, besonders vor *α* (א 1 Petr. 1, 3 *δια αναστασεως*, 2 Petr. 3, 5. 1 Joh. 5, 6 *δια υδατος*, Jak. 5, 9 *κατα αλληλων*; A 1 Petr. 3, 21 *δια αναστασεως*). Doch vgl. auch א 1 Petr. 3, 14 *αλλα ει*, A 1 Joh. 5, 6 *αλλα εν* (Treg.) Jak. 2, 18 *αλλα ερει* und 1 Petr. 4, 14 *επι υμας*.

Sonderlesarten freier ist, so sind es bei weitem am häufigsten ℵ und A, welche in solchen Wortvertauschungen zusammentreffen. Auch hier begegnen uns zunächst ganz gewöhnliche Emendationen; denn für eine solche wird sicher das μακροθυμει δι υμας (Lchm. Tisch. Treg. a. R.) **2 Petr. 3, 9** zu halten sein, sofern es offenbar Erleichterung der schwierigen Construction mit εις (BCKLP Min. arm. Thph. Oec.) ist, sowie das ινα συνεργοι γινωμεθα τη εκκλησια **3 Joh. 8** statt τη αληθεια. Dass eine Emendation wie die Ersetzung des blossen Inf. nach σπουδασατε **2 Petr. 1, 10** (BCKLP) durch ινα (A ινα — ποιεισθε, vgl. Lchm.) aus dem emendirten Texte stammt, erhellt daraus, dass ℵ wohl das ινα aufgenommen, aber den Inf. stehen gelassen, also nur halb corrigirt hat. Vielleicht ist das ει statt η (vgl. 5, c) in A auch noch die Folge davon, dass in dem ποιεισθαι des vorliegenden Textes nur die Endsilbe geändert ist. Eine ganz gewöhnliche Conformation ist es, wenn ℵA das ειργασαμεθα (BKLP, C fehlt) nach dem umstehenden απολεσητε — απολαβητε **2 Joh. 8** in ειργασασθε (Min. Vers. Patr., vgl. Lchm. Tisch. Treg.) ändern, wie umgekehrt KLP nach ειργασαμεθα ihr απολεσωμεν — απολαβωμεν conformiren (I, 1, a), so dass nur B das Richtige erhalten hat. Die Stelle ist aber lehrreich, sofern aus ihr erhellt, dass schon der ältere Text ganz ähnliche Conformationen gehabt (oder aufgenommen) hat, wie der jüngere.

Allein auch solche Conformationen finden sich, die dem älteren Text durchaus charakteristisch sind, so das κληρονομους της επαγγελιας statt βασιλειας **Jak. 2, 5** nach Hebr. 6, 17; das κατα τα επαγγελματα **2 Petr. 3, 13** (5. Vers. Ptr., vgl. Tisch. Treg. a. R.) statt το επαγγελμα, das offenbar nach 1, 4 conformirt ist; und das ganz unpassende παρεδωκεν εις κρισιν κολαζομενους τηρειν 2, 4 (Min. Dam., vgl. Lchm.) statt τηρουμενους, das lediglich nach v. 9 conformirt sein wird. Eine ganz mechanische Conformation ist es, wenn **Jak. 2, 22** das συνηργει nach dem Praes. βλεπεις in das Praes. συνεργει (cod. it., vgl. Tisch. Treg. txt.) verwandelt ist, da der Context durchaus die Beziehung auf das Beispiel in v. 21 fordert (vgl. das και ετελειωθη — και επληρωθη); und ebenso wenn das υμων **2, 6** nach dem parallelen υμας in den Acc. verwandelt wird (19. 20. 65, vgl. Tisch.). Der Gen. nach καταδυναστευουσιν ist keineswegs grammatische Correctur, da das Verb. in den LXX stehend mit

dem Acc. verbunden wird. Eine ganz sinnlose derartige Conformation, wie wir sie so zahlreich sub 3 nachgewiesen, ist das *σιροις ζοφοις* statt *ζοφου* **2 Petr. 2, 4**, dann aber wird auch die in der Apok. bei ℵ, A vorkommende (vgl. Apok. II, 2, d) Accusativform *χειραν* **1 Petr. 5, 6**, wo C fehlt, durch Conformation nach *κραταιαν* herbeigeführt sein. Vielleicht hat ursprünglich auch in 1 Joh. 5, 20 A, ebenso wie ℵ (3, a) *ιησου χριστου* gehabt, da sich so am besten der Ausfall desselben erklärt.

In anderer Beziehung ist ebenso charakteristisch eine so völlig willkürliche Aenderung (vgl. sub 4), wie die von keinem Kritiker acceptirte **2 Petr. 2, 21** (*εις τα οπισω ανακαμψαι*, vgl. 5. 8. 13. 25. 180. Ephr. Cyr. al.). Es ist begreiflich, wie die Emendatoren das ursprüngliche *υποστρεψαι* nach v. 22 in *επιστρεψαι* änderten (I, 2, a), aber dasselbe durch das noch seltenere und ebensowenig etwa in metaphorischem Sinn geläufige *ανακαμψαι* zu ersetzen, und eine nähere Bestimmung hinzuzufügen, die, wenn man nicht etwa an Phil. 3, 14 denkt, keinerlei nähere Erläuterung enthält, dafür lag doch gar kein Motiv vor. Nicht einmal die meist damit zusammen auftretende Aenderung des *εκ* in *απο* (Lchm.) hängt irgendwie nothwendig mit dieser Lesart zusammen, sie entspricht für den oberflächlichen Leser der in *ανακαμψαι* wie in *υποστρεψαι* liegenden Vorstellung der Umkehr natürlicher, während das *εκ* allein richtig von der Voraussetzung ausgeht, dass an eine Umkehr nicht von einer Oertlichkeit, sondern von der Gebundenheit an die Autorität einer *εντολη* die Rede ist. Von der Leichtfertigkeit dieser willkürlichen Textbehandlung (vgl. sub 5) zeugt auch noch **2 Joh. 12**, wo ℵA das *πολλα εχων υμιν γραφειν* (BKLP, C fehlt), vielleicht in Erinnerung an 3 Joh. 13, in das Verb. finit. (*εχω*, vgl. Min.) verwandeln, aber trotzdem unmittelbar darauf das *ουκ εβουληθην* ohne Verbindungspartikel folgen lassen, so dass man fast an einen alten Schreibfehler denken möchte, durch den das *ν* am Schlusse ausfiel (vgl. 5, b). Auch das völlig selbstgemachte, nirgends vorkommende *μοιχαλιας* (63. 68. 73. Vers.) **2 Petr. 2, 14**, das Tisch. aufnimmt, ist doch vielleicht einfacher Schreibfehler (*ΛC* für ΔOC). Es entspricht ganz dieser Willkür des älteren Textes, wenn **2 Petr. 2, 21** (Min., Ptr., vgl. Tisch.) *κρεισσον* geschrieben wird statt des durch 1 Petr. 3, 17 gesicherten *κρειττον*, und **2 Joh. 5**, wo C fehlt, *ειχαμεν* (Tisch.).

während doch 1 Joh. 2, 7 das ειχετε, 3 Joh. 13 das ειχον nirgends geändert ist. Vgl. über solche Willkürlichkeiten des älteren Textes Apok. I, 1, c, III, 3, 6, wo auch ℵA 9, 8 ειχαν schreiben.

b. Da bei den 109 Sonderlesarten von ℵ 30 mal C fehlt und bei den 98 Sonderlesarten von A gar 31 mal, so ist es sehr möglich, dass viele derselben noch von C getheilt waren; aber es finden sich auch noch, wenn auch natürlich seltener als in ℵA, Fehler des älteren Textes in ℵC und AC erhalten. Dennoch genügen die vorliegenden Fälle vollkommen zum Beweise, dass es sich hier um Fehler ganz gleicher Art handelt.

Das ganz unpassende Comp. εποικοδομεισθε **1 Petr. 2, 5** (ℵC Min. vg. Cyr., vgl. Tisch.) erklärt sich nur daraus, dass dem Abschreiber völlig andersartige Stellen, wie Eph. 2, 20. Jud. 20. vorschwebten, und das οτι γεγραπται **1, 16** (60) statt διοτι aus ganz mechanischer Conformation nach dem folgenden οτι εγω αγιος. Vgl. noch das υπο αυτης statt υπ αυτης 3 Joh. 12.

In AC finden wir zwei absichtliche Aenderungen, die wahrscheinlich aus dem emendirten Texte stammen; denn wenn das schwierige δια συνειδησιν θεου **1 Petr. 2, 19** in C Min. Vers. Ptr. in δια συνειδησιν αγαθην verändert wird, so hat A (13) dies αγαθην neben dem ursprünglichen θεου aufgenommen; und wenn **3 Joh. 12** das μεμαρτυρηται υπο παντων και υπ αυτης της αληθειας von A in das neben παντων ganz tautologische της εκκλησιας geändert wird, so hat C (vgl. syr. arm.) das της εκκλησιας mit και vor της αληθειας aufgenommen. Das ganz unpassende οι εν ταις απαταις υμων σπιλαδες statt αγαπαις **Jud. 12** (44. 56. 96) stammt aus der völlig anders gewandten Parallelstelle 2 Petr. 2, 13, nur dass A noch das αυτων aus derselben hineincorrigirt zu haben scheint. Ebenso ist das ουκ εστιν η αγαπη του θεου εν αυτω statt του πατρος **1 Joh. 2, 15** (3. 13. 43. 65) eine ganz willkürliche Aenderung nach Stellen wie 2, 5. 3, 17. Eine völlig aus der Luft gegriffene Aenderung ist das ελεγχετε **Jud. 22** (Min. Vers. Ptr., vgl. Tisch. Lchm. Treg.txt.), welche daraus entstand, dass man das v. 23 wiederkehrende ελεατε nicht verstand, das viel zu stark bezeugt und viel zu schwierig ist, um durch Conformation nach v. 23 entstanden zu sein. Trotzdem es die meisten Exegeten als die bequemste Lesart vorziehen, ist es doch ganz unpassend, da es

gar keinen Gegensatz zu dem folgenden *σωζετε* bildet, sondern nur die Art desselben bezeichnet. Hier haben die überlegteren Emendatoren doch anders zu helfen gewusst (vgl. III, 3, a). Ebenso willkürlich ist **Jak. 2, 6** das *ουχ* vor *οι πλουσιοι* in *ουχι* verwandelt (69. 180).

c. Da wir C ohnehin viel freier von den Fehlern des älteren Textes fanden als ℵ und A, und da unter den 17 Fehlern in ℵA viermal C fehlt, wir also nicht wissen können, ob er nicht jene Fehler getheilt hat, so ist es begreiflich, dass nur wenig Fehler in ℵAC gemeinsam erhalten sind; und doch fehlt es an solchen nicht. Wenn ℵ zweimal das von Christo ausgesagte *παθειν* in *αποθανειν* ändert (1 Petr. 2, 21. 4, 1 vgl. 4, a), so ist es doch höchst unnatürlich, **1 Petr. 3, 18**, wo lediglich derselbe Fehler noch in AC erhalten, das *χριστος απαξ περι αμαρτιων απεθανεν* (Min. Vers. Patr.) mit Tisch. Lchm. Treg. WHtxt. für echt zu halten, wo dasselbe durch das folgende *θανατωθεις* so nahe gelegt war. Hier war der Gedanke an den Tod selbst durch das *απαξ*, wie durch das *περι αμαρτιων* so umittelbar dargeboten, zumal er gerade von ℵAC durch das zweifellos unechte *υπερ ημων* (*υμων*) noch ausdrücklich betont wird, dass doch nur eine ganz mechanische Conformation nach dem *πασχειν* v. 17, wie sie den Emendatoren ganz fremd ist, zur Verwandlung des *απεθανεν* in *επαθεν* hätte reizen können. Eine solche Conformation ist vielmehr ohne Zweifel noch **1 Joh. 3, 23** bei ℵAC erhalten in dem *ινα πιστευωμεν* — neben dem *και αγαπωμεν* (Min. Thph. vg. Tisch., Lchm., Treg.). Hier konnte kein Emendator darauf kommen, den Conj. Aor. einzubringen, der sich sonst nirgends im 1. Johannesbrief findet, und auch in 1 Joh. 5, 13 nicht aus dem emendirten Texte stammt (vgl. 1, c). Höchst charakteristisch ist aber das ganz sinnlose *εκ φθορας φθαρτης* **1 Petr. 1, 23**, das doch zweifellos nur durch eine solche mechanische Conformation eingebracht ist.

7. Bei den Zusätzen und Weglassungen lässt sich natürlich viel weniger sicher entscheiden, was noch als Emendation betrachtet werden kann; doch lassen sich immerhin von den ersten noch eine Reihe solcher aufzählen, welche den bei den Emendatoren gefundenen durchaus ähnlich sind.

a. So ist das *μακαριοι εστε* bei ℵ **1 Petr. 3, 14** (25. arm.) genau dieselbe Ergänzung der Cop., wie wir sie in KL (I, 2, c)

fanden, in dem αγαπωμεν τον θεον **1 Joh. 4, 19** (Min. Vers. C fehlt) wird ebenso das scheinbar fehlende Objekt ergänzt, wie wir es ebendaselbst durch αυτον ergänzt fanden. Verbindungszusätze, wie sie den Emendatoren ganz geläufig sind, finden wir **1 Joh. 2, 26** (ταυτα δε εγραψα, vgl. syr.), **1 Petr. 5, 5** (ομοιως δε νεωτεροι, vgl. Min., C fehlt), **Jak. 4, 10** (ταπεινωθητε ουν, vgl. 56. C fehlt), **3, 3** (ειδε γαρ); auch die Hinzufügung des Artikels vor θεος fanden wir bei ihnen. Vgl. **1 Petr. 3, 5** επι τον θεον (69, al. Oec.) und ähnlich ηλθεν ο κυριος **Jud. 14** (33. 40. 96. 142). οτι και ο χριστος απεθανεν **1 Petr. 2, 21** (1. 73. 80). Absichtliche Verstärkung ist wohl auch das οι και παλαι προγεγραμμενοι **Jud. 4**, naheliegende Erläuterung das η εν βαβυλωνι εκκλησια συνεκλεκτη **1 Petr. 5, 13** (Vers. Oec.) oder das αλλα εντολην ην ειχαμεν **2 Joh. 5**. In den beiden letzten Stellen fehlt C. Auch die Hinzufügung des Artikels in περι των αμαρτιων **1 Petr. 3, 18** lag dem Emendator ebenso nahe, wie der vor πρεσβυτεροις **5, 5** (C fehlt), wenn er (freilich fälschlich) an die Gemeindeältesten dachte.

Auch in A finden wir ganz gleiche Verbindungszusätze, wie das εστε δε **Jak. 1, 19**, um deswillen das folgende δε willkürlich in και verwandelt werden musste (vgl. 4, b), das θρησκεια γαρ **1, 27** (70. 83. 123. syr.), das ημεις ουν αγαπωμεν **1 Joh. 4, 19** (Min. vg. syr., C fehlt), besonders wo ein wirklicher Gegensatz zu markiren war, wie **3, 8**: ο δε ποιων την δικ. (25. 68. tol. cop. arm. aeth.), oder **Jak. 2, 13**: κατακαυχ. δε ελεος (Min. vg. syr. Oec.); ebenso den Art. vor θεος **1 Petr. 2, 20**: παρα τω θεω (Min. Thph.), **2 Petr. 1, 21**: αγιοι του θεου (vgl. Lchm.). Auch das την ψυχην αυτου **Jak. 5, 20** ist wohl als Emendation gedacht (73. 81. arm.).

Offenbar absichtliche Besserung ist in C **3 Joh. 10** das φλυαρων εις ημας (vg.) statt der auffallenden Verbindung des Verbum mit dem Accus., und die dem NTlichen Sprachgebrauch conformere Verbindung des απεχεσθαι mit απο **1 Petr. 2, 11** (27. Did.). Das δυνατος τε **Jak. 3, 2** hebt die Verbindungslosigkeit der beiden Adject., das υμας vor φιμουν **1 Petr. 2, 15** ergänzt das fehlende Subjekt (7. 27. 29. 31 Thph.), und das εαυτους nach οι αποδιοριζοντες **Jud. 19** (Min. am. demid. tol. Aug. das nach der (allerdings falschen) Auffassung des Abschreibers fehlende Objekt. Auch der Art. in εις την δειλων

αυτων **1 Petr. 3, 12** ist ebenso als Emendation gedacht, wie A Jak. 5, 20. Von besonderem Interesse ist die Stelle **Jak. 3, 17**, in der eine offenbare Erläuterung (*εργων* statt *καρπων*) aus einem fremden, also sicher dem emendirten Texte eingedrungen, und nun daneben das Ursprüngliche zu streichen vergessen ist: *καρπων εργων αγαθων* (27. 29. 106. Did.).

b. Auch manche Zusätze sind ganz gewöhnliche Conformationen. So das für *η ημετερα* nach dem vorigen *υμεις* emendirte *υμων*, das von ℵ **1 Joh. 1, 3** neben demselben aufgenommen, wie das **4, 17** offenbar aus v. 12 eingebrachte *εν ημιν*, das nun aber in ℵ wieder nicht anstatt des *μεθ ημων*, sondern neben demselben in den Text gesetzt ist (vgl. C Jak. 3, 17 sub a). Conformirt ist das *τον κοσμον τουτον* **Jak. 4, 4** (68. vg. arm. aeth.) nach der im N. T. so gewöhnlichen Formel, der Art. in dem Zusatz *και της δυναμεως* nach *της δοξης* **1 Petr. 4, 14**, oder das *εδωκεν τον υετον* neben dem parallelen *εβλαστησεν τον καρπον* **Jak. 5, 18.** In den vier letzten Stellen fehlt übrigens C. Völlig anders ist dagegen **Jak. 5, 12**, wo ebenfalls C fehlt, und aus Matth. 5, 37, welche Stelle nun einmal anders ist, das *ο λογος* (8. 25. Vers.) nach *ητω* hinzugefügt wird; **1 Joh. 2, 4**, wo das völlig unpassende *του θεου* nach *αληθεια* (8. 25. aeth.) sich nur aus der Reminiscenz an paulinische Stellen wie Röm. 1, 25. 3, 7. 15, 8 erklärt; und **2 Petr. 1, 3**, wo ℵ in Reminiscenz an die Formel *τα προς τον θεον* (Röm. 15, 17. Hbr. 2, 17. 5, 1) ganz sinnlos *τα προς τον θεον και ζωην και ευσεβειαν* schreibt. **Jud. 25** stammt das strukturwidrige *ω* vor *δοξα* (am.) aus Röm. 16, 27. Recht fernliegend ist es doch auch, wenn **1 Joh. 2, 9** nach *μισων* das *ψευστης εστιν και* (15. 43. 98. 137 arm. aeth. Cyp.) aus v. 4 oder gar **Jud. 12** (wo C unleserlich) aus dem ebenfalls mit *ουτοι εισιν* anfangenden v. 16 die Worte *γογγυσται — πορευομενοι* eingebracht werden.

In A ist nach der noch neunmal vorkommenden Anrede **Jak. 4, 11** (5. 13) und **5, 9** (13. sah. cop. Ant.) *μου* zu *αδελφοι* hinzugefügt, dagegen **1 Joh. 5, 10** nach *την μαρτυριαν* das allerdings durch v. 9 sehr nahegelegte, aber jeden Gedankenfortschritt aufhebende *του θεου* (Min. Vers., vgl. Lchm.). In allen drei Stellen fehlt C.

In C ist **1 Petr. 2, 19** nach v. 20 *παρα τω θεω* (Min.

Vers. Ptr.) zu *τουτο γαρ χαρις* und in *τα χειλη* **3, 10** nach dem parallelen *την γλωσσαν* der Art. hinzugefügt. Auch hier (vgl. ℵ 1 Joh. 4, 17) findet sich der Fall, dass **1 Joh. 1, 4**, nachdem das *ημων* durch die offenbar emendirte Lesart *υμων* (vgl. III, 4. a) verdrängt, doch der ursprüngliche Text damit combinirt ist, indem dieses als Gen. obj. genommen und nun *εν ημιν* nach *πεπληρωμενη* hinzugefügt ist. Ganz charakteristisch ist es dagegen für den älteren Text, wenn **2 Petr. 2, 13** nach *εν ταις απαταις αυτων* aus der Parallelstelle Jud. 12 *σπιλαδες*, und umgekehrt **Jud. 12** aus 2 Petr. 2, 13 nach *συνευωχουμενοι* das *υμιν* (Min. Vers.) hinzugefügt wird.

c. Auch hier fehlt es freilich nicht an Zusätzen, die ebenso willkürlich und unmotivirt sind, wie wir so viele Wortvertauschungen im älteren Texte fanden, besonders in ℵ. So ist das *πεφυλακισμενους* nach *αδικους δε* **2 Petr. 2, 9** ein sicher sehr unnöthiger Zusatz, der neben dem *κολαζομενους* sogar recht störend ist; so die Einbringung eines correspondirenden *και — και* in **1 Joh. 2, 8** (*ο εστιν αληθες και εν αυτω και εν υμιν*) und besonders in **2, 22** (*και τον πατερα και τον υιον*), wo dasselbe dem parallelen Ausdruck in v. 23 widerspricht. Das *δε* nach *προκειται* **Jud. 7** ist nur durch die ganz willkürliche Aenderung des *υπεχουσαι* in *υπεχουσιν* (in ℵ verschrieben in *ουκ εχουσιν*) veranlasst. Das *παντι* vor *ανεμω* **Jud. 12** (25. 56. Ptr.) ist nur Ersatz des Plur. in dem ohne jeden Anlass geänderten *υπο ανεμων*, wie das *αγγελων* nach *εν μυριασιν αγιων* **Jud. 14** (S. 25. 56 sah. arm.) eine höchst unnöthige Erläuterung, welche die Beziehung des *αγιαις* dazu in Wortstellung und Casus veranlasst hat. Ebenso unnöthig ist die Ausführung des Bildes in **Jak. 5, 19** (*πλανηθη απο της οδου της αληθειας*, vgl. Min. Vers., C fehlt), oder der unpassende Pronominalgenitiv **3, 6** (*τον τροχον ημων της γενεσεως*, vgl. 7. 25. 68. 83. vg. syr. aeth.), **1 Joh. 3, 14** (*οτι αγαπωμεν τους αδελφους ημων*, vgl. 68. syr.) und in dem Zusatz *το της δοξης και της δυναμεως αυτου* **1 Petr. 4, 14** (C fehlt). Ganz zwecklos ist der Zusatz **Jud. 3**: *περι της — σωτηριας και ζωης* und völlig unmotivirt der Art. in *καρπος δε ο δικαιοσυνης* **Jak. 3, 18** oder in *λαβη καρπον τον πρωιμον* **5, 7** (C fehlt).

Seltener finden sich solche Zusätze in A, wo nur **Jak. 2, 3** zu *υποποδιον* das sehr überflüssige *των ποδων* hinzugefügt

(13. vg. syr. aeth.), und C, wo **1 Petr. 3, 19** *τοις εν φυλακη* durch *κατακεκλεισμενοις* erläutert (8. 25. harl. tol. Athan., vgl. Aug. Ruf.) und **Jud. 24**, wo vor *απταιστους* mit Min. syr. arm. *ασπιλους και* hinzugefügt wird.

d. Kann man schon manche dieser willkürlichen Zusätze als recht gedankenlose bezeichnen, so giebt es doch solche, in denen dieser Charakter noch ungleich stärker hervortritt. So, wenn א **1 Petr. 1, 1** das *εκλεκτοις* und *παρεπιδημοις* durch *και* verbindet (vgl. syr.), obwohl doch dieses ohne Zweifel substantivisch gemeint ist und jenes als Adj. dazu; so ist **1 Joh. 1, 3** das *και* vor *απαγγελλομεν* (am. Thph.) ganz mechanisch dem *και απαγγ.* v. 2 conformirt, wie das *και η ανομια* **3, 4** dem vorhergehenden *και την ανομιαν*. Ganz sinnlos ist aber das *και* vor *ταυτην ειναι αληθη* **1 Petr. 5, 12** (C fehlt). **2 Petr. 3, 10** ist ein dem folgenden *δε* correspondirendes *μεν* nach *ουρανοι* eingeschaltet (8. 13. 36. 180. cop. Cyr.), obwohl gar kein Gegensatz vorliegt. Ganz sinnlos ist das *η αγαπη της επαγγελιας* **1 Joh. 1, 5**, das sich nur daraus erklärt, dass der Schreiber das zur Besserung des *επαγγ.* (vgl. III, 5, a) übergeschriebene *αγ* für Abkürzung von *αγαπη* hielt; ebenso auch das *του θεου* nach *η αγαπη* **4, 10** (sah. cop.); ganz mechanisch das tautologische *ταις επερχομεναις υμιν* **Jak. 5, 1** (5. 8. 25. Vers.) nach *ταις ταλαιπωριαις υμων*, oder das *αυτη εστιν η εντολη αυτου* nach *κατα τας εντολας αυτου* **2 Joh. 6** (aeth.) hinzugefügt. Ganz gedankenlos ist der Art. vor *τρεις* **1 Joh. 5, 7** (69), das ja Prädikat ist. In den letzten vier Stellen fehlt C. Recht unpassend ist aber auch das *πασα η δοξα αυτης* in Parallele mit dem *πασα σαρξ* **1 Petr. 1, 24**, und das *του* vor *γραφειν* **Jud. 3**, wo ja der Inf. gar nicht von *σπουδην* abhängt. Während die Emendatoren das *πρωιμον και οψιμον* **Jak. 5, 7** (C fehlt) wenigstens richtig ergänzten (III, 6, a), hat א (9 ff. cop. Ant. Cass.) das ganz sinnlose *καρπον*.

Höchst charakteristisch ist in A die Stelle **1 Joh. 5, 16** (C fehlt), wo der Gegensatz zu dem *αμαρτανοντα* bestimmter noch betont werden sollte durch *τοις μη αμαρτανουσιν*; da aber zugleich durch Einschaltung des *αμαρτιαν* der Ausdruck dem im ersten Versgliede conformirt werden sollte (*αμαρτιαν μη προς θανατον*), konnte das *μη* nicht gestrichen werden und ist nun die sinnlose Wiederholung desselben entstanden. Ganz gedankenlos ist der Verbindungszusatz *εαν γαρ ειπωμεν* **1 Joh. 1, 6**,

da ja der Satz keinesfalls den vorigen begründet; und das *γαρ* nach *τουτο* **1 Petr. 2, 20** (13. 73. al. Thph. Oec.) ist vollends ganz structurwidrig nach v. 19 conformirt. So nahe die Ergänzung des objektlosen *πας ο αγαπων* **1 Joh. 4, 7** durch *τον θεον* aus dem folgenden *εκ του θεου* lag, und des *τον αληθινον* **5, 20** durch *θεον* (Min. Vers. Patr.) nach dem folgenden *ο αληθινος θεος*, so ist doch beides ohne Frage ganz absichtlich ausgelassen. In beiden Stellen fehlt C. Höchst unpassend ist aber auch das ganz mechanisch nach dem *τας αμαρτιας ημων* conformirte *ταις αμαρτιαις ημων* (aeth.) **1 Petr. 2, 24** und das *παρα τω θεω και τω πατρι* **Jak. 1, 27.**

Ganz ungehörig ist auch der Verbindungszusatz *και* vor dem *πας ο μη ποιων* C **1 Joh. 3, 10**, das *τη* vor *ωρα* **2, 18** hängt mit dem 5, a besprochenen Missverständniss zusammen; und wie unpassend das *τω* vor *τιμιω αιματι* **1 Petr. 1, 19** (31. Cyr.) ist, zeigt der artikellose Gegensatz in v. 18.

8. Dieselben Beobachtungen machen wir nun bei den Auslassungen. Auch hier fehlt es nicht an absichtlichen, die den Charakter von Emendationen tragen.

a. Wie **3 Joh. 10** in ℵ das *εκβαλλει* nach dem gewöhnlichen griechischen Gebrauch mit dem blossen Genit. verbunden und daher das *εκ* vor *της εκκλησιας* mit vielen Min. weggelassen ist (vgl. Tisch.), so ist das *κατακαυχασθε* **Jak. 3, 14**, wie 2, 13. Röm. 11, 18 mit dem blossen Genit. verbunden und daher das *της αληθειας* aus dem zweiten Gliede heraufgenommen (vgl. syr., Tisch.). Das *ο* vor *αντιχριστος* **2 Joh. 7** (C fehlt) ward weggelassen (1. 3), weil das *ο πλανος και αντιχριστος* nach *ουτος εστιν* nur doppelseitige Bezeichnung eines Einzelnen sein zu können schien. Das *και* vor *χριστος — απεθανεν* **1 Petr. 3, 18** scheint weggelassen (harl. Patr.), weil dem Abschreiber die Gleichsetzung des Leidens Christi mit dem der Leser anstössig war, und das *οτι* recit. nach *εαν τις ειπη* vor *αγαπω* **1 Joh. 4, 20** (C fehlt), weil es ganz überflüssig schien; das *ατμις γαρ εστε* **Jak. 4, 14** (C fehlt), weil der Abschreiber *η προς ολιγον φαινομενη*, freilich höchst unpassend, zu *η ζωη υμων* zog, und das *οι αποδωσουσιν λογον* **1 Petr. 4, 5**, weil er das unverstandene *βλασφημουντες* mit *τω ετοιμως εχοντι* verband. Noch gedankenloser ist das *εν αφθαρτω* **3, 4**, das sich nur daraus erklärt, dass der Abschreiber ein Subst. erwartete, während doch ein Gen. folgt.

der dem *αφθαρτω* substantivische Geltung giebt, und die Weglassung des *ος* **Jak. 4, 4** (C fehlt), weil der Abschreiber das *εαν* für die Bedingungspartikel hielt, ohne zu sehen, dass dann der Satz kein Subject hat.

Ganz aus demselben Grunde, wie א 1 Petr. 3, 18, hat A **1 Petr. 2, 21** das *και* in *οτι και χριστος επαθεν* weggelassen (3. 68. 73. 101) und das *πασας* vor *καταλαλιας* **2, 1**, weil es neben dem Plur. überflüssig schien. Noch störender erschien die Wiederholung des *οτι* vor *μειζων* **1 Joh. 3, 20**, das darum auch Lchm. (13. 33. 34. 63. Vers.) fortlässt; und das *γαρ* nach *ατμις* in der Antwort auf die ebenfalls mit *γαρ* eingeführte Frage **Jak. 4, 14** (13. vg. cop., vgl. Lchm.). Das *τι* **1 Joh. 5, 14** ist wohl weggelassen, weil der Abschreiber *ο,τι αν* als Objekt zu *αιτωμεθα* zog (vgl. 4, b), und das *εσται μεθ ημων* **2 Joh. 3**, weil er das *μεθ ημων εσται* v. 2 gleich mit *χαρις ελεος ειρηνη* verband. In den letzten drei Stellen fehlt C. Dies zeigt freilich eine ebenso nachlässige Behandlung des Textes, wie wenn er **1 Petr. 1, 25** *εστιν* mit *ευαγγελισθεν* verband, und darüber das *το ρημα το* ausfiel.

In C könnte nur der Art. in *απο των εθνικων* **3 Joh. 7** absichtlich ausgelassen sein.

b. Auch hier fehlt es nicht an Stellen, wo Conformationen das Motiv der Auslassungen sind. So sahen wir bereits 3, a, dass, um den Briefeingang den paulinischen zu conformiren, **2 Joh. 3** das *παρα* in א (99. am., C fehlt) vor *ιησου χριστου* weggelassen ist; und **1 Joh. 3, 24** wird das *και* vor *εν τουτω γινωσκομεν* weggelassen sein (Min. sah.), weil 2, 5. 3, 16. 4, 2. 13 5, 2 diese Formel asyndetisch einsetzt. Auch das *παντας* in *εις τους αιωνας* **Jud. 25** (27. 36. 99. cop.) wird der gangbaren Formel entsprechend weggelassen sein, wobei freilich übersehen ist, dass es grade das hier fehlende *των αιωνων* ersetzt. Endlich könnte auch das *τω* vor *ονοματι* **Jak. 5, 10** (Chrys., C fehlt) wegen des artikellosen *κυριου* weggelassen sein. Die Weglassung des Art. vor *ιησουν* **1 Joh. 4, 3** hängt mit der sub 3, a besprochenen Conformation zusammen.

Auch die Weglassung des *εστιν* in *ω — η δοξα* **1 Petr. 4, 11** (A 13. 24. 73. Dam.) entspricht nur dem gangbaren Ausdruck in den NTlichen Doxologieen, während die Weglassung des zweiten *μενει* **1 Joh. 4, 16** (Min. vg. aeth. Ptr., vgl. Lchm. i. Kl.)

den Ausdruck dem parallelen in v. 15 conformirt. Offenbar absichtlich ist das *και* vor *εσπαταλησατε* **Jak. 5, 5** weggelassen (73. cop. Cyr.), weil das *εθρεψατε* ohne *και* folgt, wobei freilich übersehen ist, dass die zwei ersten Verba eng zusammengehören, und das dritte einen ganz neuen Gedanken bringt. Die Weglassung des *του* vor *κυριου* **5, 14** (38. 67. 100. arm., vgl Lchm. Treg. i. Kl.) ist wohl Conformation des Ausdrucks nach v. 10. In allen vier Stellen fehlt C. Das *ως* vor *χορτος* **1 Petr. 1, 24** wird in Reminiscenz an den Ausdruck der LXX fortgelassen sein (Min. Vers. Thph. Zeno). In C scheint das *σιμων* vor *πετρος* **2 Petr. 1, 1** ausgelassen zu sein wegen 1 Petr. 1, 1.

c. Es giebt aber auch zahlreiche Stellen, wo keinerlei Motiv mehr für die Auslassung ersichtlich ist, dieselbe also blosse Nachlässigkeit sein kann. So ist in **א 1 Joh. 1, 9** das *εστιν* nach *πιστος* ausgelassen, um dieses enger mit *και δικαιος* zu verbinden, dann aber hinter demselben nachzubringen vergessen; und vielleicht war eine ähnliche Umstellung bei dem **2, 4** ausgefallenen *εν τουτω* (19) intendirt. Gar kein Grund ist aber für den Wegfall des *κατα γνωσιν* nach *συνοικουντες* (97) **1 Petr. 3, 7** ersichtlich. Auch der Wegfall des *και* zwischen *πραεως* und *ησυχ.* **3, 4**, sowie zwischen *σωφρονησατε ουν* und *νηψατε* **4, 7** (C fehlt), oder des *γαρ* nach *εχαρην* **3 Joh. 3** (Min. Vers., vgl. Tisch. Treg. i. Kl.) kann nur reine Nachlässigkeit sein; denn das Motiv des *γαρ* liegt keineswegs so auf der Hand, dass es bloss als Verbindungszusatz eingebracht sein könnte. Dasselbe gilt aber von der Weglassung des *πνευματικας* vor *θυσιας* **1 Petr. 2, 5**, oder des *ανθρωπινη* vor *κτισει* **2, 13**, und des *ημας* vor *προσαγαγη* **3, 18**; dasselbe auch von der Weglassung des Art. in *ο ποιων δικαιοσυνην* **1 Joh. 3, 7**, da v. 10 zeigt, dass hier eher die Zusetzung desselben nahe lag. Der Ausfall der Reihe *καθως και ο κυριος ημων* **2 Petr. 1, 14** macht den Satz ganz sinnlos, und die Auslassung von *καιπερ — διεγειρειν* **1, 12 f.** hat wenigstens nicht die Weise der gewöhnlichen Homoioteleuta, da das vorhergehende *υμας* nach der Lücke noch einmal aufgenommen wird.

Auch das *παρα κυριω* nach *ου φερουσιν κατ αυτων* **2 Petr. 2, 11** wird in A (Min., Vers., vgl. Lchm. Treg. u. WH. i. Kl.) eher aus Nachlässigkeit ausgelassen sein, da man es vor *βλασφημον* und nach der anderen präpositionellen Bestimmung nicht erwartete, als seiner Schwierigkeit wegen, die aber immer-

hin gross genug ist, namentlich bei dieser Wortstellung, um jeden Gedanken an eine Zusetzung auszuschliessen. Gleiche Nachlässigkeiten sind der Wegfall des *δε* nach *επροφητευσεν* und vor *και* **Jud. 14** (Min.), des *τε* nach *ερπετων* **Jak. 3, 7** (11. 47. arm.) trotz des parallelen *τε και*, und des *μεν* zwischen *θανατωθεις σαρκι* **1 Petr. 3, 18** (am. fu. Epiph). Dahin rechne ich auch den Wegfall des *σν* nach *καθως* **3 Joh. 3** (37).

Ganz wie A Jud. 14, lässt C (5. 6. 13. 76 Vers.) das *δε* von *δε και* nach *ουτως* **Jak. 2, 25** fort, und ebenso aus reiner Nachlässigkeit das *παν* vor *ψευδος* **1 Joh. 2, 21**, wie das *τριχων* nach *εμπλοκης* **1 Petr. 3, 3** (arm. Clem. vgl. Lchm.), was man vergebens dadurch erklärt, dass *εμπλοκης* auch ohne *τριχων* Haargeflecht heisst. Auch die Auslassung des *ημας* nach *καθαρισῃ* **1 Joh. 1, 9** erlaubt keine andere Erklärung, so wenig wie die Auslassung des Art. vor *θεω* nach *προσαγαγῃ* **1 Petr. 3, 18** und vor *επιθυμια* **Jak. 1, 15.**

d. Natürlich kann man viele dieser Nachlässigkeiten auch ohne weiteres als Schreibfehler bezeichnen, direkt führen wir als solche nur auf die Auslassungen, zu denen Buchstaben- oder Lautähnlichkeiten eine begreifliche Veranlassung boten. Sind doch auch diese nur ein Beweis für die Nachlässigkeit der Abschreiber, wie wenn א Jud. 12 die zweite Silbe von *κατα* vor *τας* ausgelassen hat. Dahin rechnen wir nun in א den Ausfall des *εν* nach *ανηνεγκεν* **1 Petr. 2, 24**, wie nach *αφωνον* **2 Petr. 2, 16** (demid. harl. Ptr.) und selbst nach *εαν* **1 Joh. 2, 24**, sowie vor *ονοματι* **1 Petr. 4, 14** (34), wo C fehlt. Dahin gehört aber wohl auch der Ausfall des *και* nach *αναπτει* **Jak. 3, 6** (Tisch.), der jede Möglichkeit der Construction aufhebt, wie offenbar nach *λυθησεται* **2 Petr. 3, 10** (Cyr.); ferner der Ausfall des *υμων* nach *καλων* in dem Zusatz zu **1, 10** und des *ο* nach *υδατ*ΟC **1 Petr. 3, 21.** Auch der Art. Η fiel **2 Petr. 1, 11** nach *υμι*Ν leicht aus, wie **1 Joh. 4, 16**, wo C fehlt, das Ο vor ΘЄΟC. Offenbare Auslassungen p. hom. sind der Wegfall des *ασιας* nach *καππαδοκιας* **1 Petr. 1, 1**, des *και σπευδοντας* nach *προσδοκωντας* **2 Petr. 3, 12**, des *και νυν μενετε εν αυτω* nach *μενετε εν αυτω* **1 Joh. 2, 28** und des *ο μη αγ. — τον θεον* nach *τον θεον* **4, 8.**

In A muss das *εκει* vor *ενιαυτον* **Jak. 4, 13** durch Schreibeversehen ausgefallen sein (vgl. 13. Cyr., C fehlt), ebenso

das *οτι* vor *ει τις* **1, 23** (13. Dam.), wie das *αει* nach *ετοιμοι* **1 Petr. 3, 15** (123. syr. arm.). Deutlicher tritt der Anlass desselben hervor in dem Wegfall des *ποτε* nach *πταισητε* **2 Petr. 1, 10** (73. aeth. Ambr.), oder des *και* vor *καθως* **1 Joh. 2, 27** (sah. Aug.). Aber auch Stellen, wie **3, 23**, wo durch den Ausfall des *του υιου* vor *αυτου* das sinnlose *τω ονοματι αυτου ιησ. χρ.* entstanden ist, oder **5, 20**, wo *ιησου χριστω* nach *αυτου* ausgefallen (162. am. fu. har.), müssen hierher gerechnet werden (doch vgl. 7, a). Der Art. *ο* vor *δυναμενος* ist **Jak. 4, 12** nach C ausgefallen, und **1 Joh. 5, 2**f. findet sich in A (3. 42. 100. 101) eine ganz gewöhnliche Auslassung p. hom. (Ueberlesen von *τας εντολας αυτου τηρωμεν* v. 2 auf dieselben Worte in v. 3). In den 3 letzten Stellen fehlt C.

Auch in C ist **2 Petr. 3, 13** ein *εν* nach *προσδοκωμεν* ausgefallen, wie das *πασαν* vor *παρεισενεγκ.* **1, 5** (41. 69. 163 am. Thph.), das *α* nach *αυτα* **1 Petr. 1, 12**; wie das *ο* nach *επηγγειλατο* **Jak. 1, 12** (117. Dam.), das *αι* nach *και* **Jud. 7** und das *τω* nach *τουτω* **2 Petr. 1, 13.**

9. Charakteristisch für die grosse Freiheit, mit welcher im älteren Texte der Wortlaut behandelt wird, ist die überaus grosse Zahl von Wortumstellungen. Hier ist es freilich am schwierigsten zu entscheiden, welche derselben noch auf eine Absicht zurückzuführen sind, wie sie im jüngeren Texte doch meist ganz durchsichtig war (vgl. I, 1, g. 2, e. 5, d).

a. In ℵ hängt wohl die Heraufnahme des *εστιν* nach *εχθρα* **Jak. 4, 4** (vg. syr. cop., vgl. Tisch., C fehlt) mit der Verwandlung des Gen. *του θεου* in *τω θεω* (1, a) zusammen; **1 Petr. 2, 18** scheint das *εν παντι φοβω* mit Nachdruck dem *υποτασσομενοι* vorangestellt, das so zugleich unmittelbar mit seinem Dativ verbunden wird. Auch **Jud. 13** scheint *αγρια* vor *κυματα* gestellt zu sein, um dieses mit seinem Gen. (*θαλασσης*); und **2 Petr. 1, 4** *φυσεως* vor *κοινωνοι*, um es mit *θειας* zu verbinden. Aber schon hier geschieht es doch ganz gedankenlos, wenn **1 Petr. 3, 5** das *εκοσμουν εαυτας* vor *αι ελπιζουσαι* gestellt wird, um dieses mit *υποτασσομεναι* enger zu verbinden, da beide Participia sich keineswegs parallel stehen, oder wenn **1 Joh. 2, 24** mit Min. Vers. *εν τω πατρι και εν τω υιω* geschrieben wird, um den Vater voranzustellen, während doch v. 23 klar genug zeigt, warum der Sohn zuerst genannt wird.

In A scheint absichtlich **Jak. 5, 12** das *αλλον τινα* durch die Heraufnahme des *ορκον* getrennt zu sein, und **5, 3** (*εν ημεραις εσχαταις*, vgl. 13) das Adj. nachgestellt. In **1 Joh. 4, 12** wird das *εν ημιν* vor *τετελειωμενη* gestellt sein (Min. vg. Thph.), um dasselbe mit dem *εστιν* zu verbinden (vgl. KL sub I, 2, e). In allen drei Stellen fehlt C. Wie **1, 5** das *εστιν* nach *αυτη* gestellt (13. vg. syr., vgl. Lchm.), so ist es **2, 2** vor *ιλασμος* gesetzt (68. 180. vg. syr. Ptr., vgl. Lchm.), damit die Copula zwischen Subj. und Praed. trete. Auch **Jak. 5, 3** scheint absichtlich das singulare *κατιωται* schon nach *ο χρυσος υμων* gestellt zu sein statt nach *και ο αργυρος* (13, C fehlt).

Auch in C sind, ähnlich wie A Jak. 5, 12, die beiden Adj. durch das Subst. getrennt **1 Petr. 2, 13** (*παση κτισει ανθρωπινη*, vgl. 31. Euseb. Did. Vers.), und **Jak. 2, 10,** ähnlich wie A 5, 3, das Adj. nachgestellt (*τον νομον ολον*, vgl. 31). Vgl. auch **Jud. 14**: *εν μυριασιν αγιαις* (Min. Vers. Dam.), wo die analoge Stellung des *αγ.* in ℵ durch seine Beziehung zu dem hinzugefügten *αγγελων* bedingt ist (vgl. 8, c), und **Jak. 3, 15** *η σοφια αυτη* (69. Ptr.). Absichtlich wird **Jak. 3, 7** das *δεδαμασται* vor *δαμαζεται* gestellt sein (Min. arm.), und **3 Joh. 12** nachdrücklich das Praed. an die Spitze des Satzes und dann zugleich das *ημων* vor sein Subst., von dem es noch durch *εστιν* getrennt ist (*αληθης ημων εστιν η μαρτυρια*, vgl. 68). Vielleicht sollte auch **2 Petr. 3, 17** durch die Heraufnahme des *προγινωσκοντες* die Anrede (*αγαπητοι*) unmittelbar vor die Aufforderung (*φυλασσεσθε*) treten.

b. Hie und da sind die Umstellungen auch hier durch Conformation motivirt. So fanden wir 2, a schon, dass das *κατα τας επιθυμιας αυτων* ℵ **Jud. 18** nach v. 16 conformirt ist; ebenso aber wird das *ο ακηκ. απ αρχης* **1 Joh. 2, 24** (Vers.) nach dem vorhergehenden *ο ηκ. απ αρχης* conformirt sein, und das *ουκ εστιν εν αυτω* **3, 5** (Vers.) nach 1, 8. 10. 2, 10, wie die Stellung des *ακηκοαμεν* vor *εωρακαμεν* **1, 3** (harl.) nach v. 1.

Auch in A **3 Joh. 13** wird das *γραφειν σοι* (13. 73. Vers., vgl. Lchm.) lediglich durch das parallele *γραψαι σοι* hervorgerufen sein, wie die Stellung des *τον υιον* vor *τον πατερα* (13. 31. 68. cod. vg. Fulg.) **2 Joh. 9** durch 1 Joh. 2, 23. Dagegen ist das *αυτη εστιν η ζωη* **1 Joh. 5, 11** eine ganz sinnwidrige rein mechanische Conformation nach dem vorhergehenden *αυτη εστιν*

η μαρτυρια. In den beiden letzten Stellen fehlt C. Ebenso **Jak. 4, 11**, wo die Stellung des *αδελφοι μου* vor *αλληλων* (5. 13.) entweder nach 5, 9 conformirt ist, oder dem *αλληλων* seine nähere Bestimmung geben sollte.

In C finden wir **1 Joh. 4, 2** das paulinische *χριστον ιησουν*, wie in KP (I, 3, a); das *επιθυμιαις ανθρωπων* **1 Petr. 4, 2** ist lediglich dem parallelen *θεληματι θεου* zu Liebe umgestellt, und das *μη φον.* vor *μη μοιχ.* **Jak. 2, 11** (69. 106. arm. Thph.) nach Exod. 20, 13f. Zu 1 Petr. 3, 10 vgl. sub c.

c. Dagegen ist gar kein Motiv mehr ersichtlich, wenn **1 Petr. 3, 21** in ℵ das *νυν* vor *αντιτυπον* (vg. Ptr.), **2 Petr. 1, 12** das *περι τουτων* vor und das *υμας* hinter das Verbum, oder **1 Joh. 2, 28** das *εν τη παρουσια αυτου* vor *απ αυτου* gestellt wird. Das durch das hinzugefügte *υμας* **Jud. 5** verdrängte *απαξ* nach *ειδοτας* ist ganz unpassend hinter *οτι κυριος* restituirt (68. tol. Clem.). Völlig willkürlich ist auch **1 Petr. 1, 4** *αμαραντον* vor *αμιαντον* gestellt (Cyr.), und die Stellung des *προκεινται δε* hinter *ουκ εχουσιν* (*υπεχουσιν*) **Jud. 7** ist durch die willkürliche Aenderung des Part. ins Verb. finit. bedingt (vgl. 5, a).

Wenn die gesperrten Wortstellungen in A (**Jak. 3, 3**: *ολον το σωμα μεταγομεν αυτων*, vgl. 13. cat.; **1 Petr. 5, 1**: *της μελλουσης δοξης αποκαλυπτεσθαι κοινωνος*, vgl. arm., C fehlt; **Jud. 17**: *των προειρημενων ρηματων υπο*, vgl. 6. 29. 163. Ephr. Lucif.) an ähnliche in K (vgl. I, 5, d) erinnern, so finden wir doch auch gerade umgekehrt **Jak. 1, 5** *του θεου του διδοντος πασιν απλως* statt *του διδοντος θεου*, **2 Petr. 1, 11** *του κυριου και σωτηρος ημων* (106. aeth.) statt *του κυρ. ημων κ. σωτ.*, und **Jak. 5, 10** das Verb., das *υποδειγμα* von seinem Gen. trennt, hinter *μακροθυμιας* gestellt (13. aeth., C fehlt), wodurch es freilich zugleich mit seinem Accus. verbunden wurde. Ganz willkürlich ist **4, 1** das *εν υμιν* gleich hinter das erste *ποθεν πολεμοι* (5. arm.) gestellt, wie **1 Joh. 2, 8** *αληθες* hinter *εν αυτω*, das dadurch von *και εν υμιν* getrennt wird, und ebenso ohne jeden ersichtlichen Grund *αει* hinter *υμας* **2 Petr. 1, 12** (Min. Vers. Oec., vgl. Lchm.).

Auch in C finden wir gesperrte Stellungen, wie *ενεχθεισης τοιασδε αυτω* **2 Petr. 1, 17** (13. Thph.) und **1 Petr. 3, 10** *ημερας ιδειν αγαθας* (Min.), das freilich auch dem vorhergehenden *ζωην*

αγαπαν conformirt sein kann (vgl. auch 3 Joh. 12 sub a), aber auch umgekehrt solche entfernt, wie **Jak. 2, 8** (*νομον βασιλ. τελειτε*, vgl. syr. Ant.) und **3 Joh. 4** (*μειζοτεραν τουτων χαραν ουκ εχω*, vgl. 68. aeth.). Umgekehrt, wie wir 1 Petr. 2, 13 die Adjectiva durch das Subst. getrennt fanden (sub a), werden sie **1, 18** mit einander verbunden (*εκ της ματαιας υμων πατροπαραδοτου αναστροφης*, vgl. 31. 69. 137. arm. Thph.), obwohl dadurch das *υμων* von *αναστροφης* getrennt wird.

10. Auch in diesen drei Kategorien treffen nicht selten mehrere Zeugen dieser Gruppe in demselben Fehler zusammen, am häufigsten ℵ und A.

a. Hier finden wir zuerst **2 Petr. 1, 10** einen Zusatz, der ebenso wie die Constructionsänderung des Ausdrucks, in den er eingetragen (vgl. 7, a), aus dem emendirten Texte stammen kann; es ist das *δια των καλων* (*υμων*) *εργων* in ℵA Min. Vers. (vgl. Lchm.), das einen engeren Zusammenhang mit dem Vorigen herstellen soll. Dagegen zeigt das *συνκληρον. ποικιλης χαριτος ζωης* (4. 5. 68. 69., Hier., vgl. 7. 8 syr. cop.) **1 Petr. 3, 7** einen Eintrag aus der ganz fernliegenden Stelle 4, 10, der hier ganz sinnlos ist, also sicher schon aus dem älteren Texte stammt. Der Art. in *εν τη υπομνησει* **2 Petr. 1, 13** schien nothwendig wegen der Rückweisung auf das *υπομιμνησκειν* v. 12, dagegen ist die Zusetzung desselben in *εκ του ουρανου* **1, 18** willkürlicher Art, wie wir sie nur im älteren Texte gefunden haben. Das *ο ασεβης και ο αμαρτωλος* **1 Petr. 4, 18** (3. 95. 96, C fehlt, vgl. Tisch. WH. a. R.) ist eine sehr naheliegende Conformation der beiden scheinbar parallelen Ausdrücke. Dass die Emendatoren wegen des singularen Verbi oder wegen des einheitlichen Subj. im Parallelgliede (*ο δικαιος*) die beiden Begriffe unter einen Artikel zusammengefasst haben sollten, scheint mir ganz unwahrscheinlich.

Der Ausfall des unentbehrlichen *και* vor *κλαυσατε* **Jak. 4, 9** (ℵA, C fehlt, vgl. Tisch.!) ist ein ganz gewöhnlicher Schreibfehler. Die Weglassung des Art. vor *καιρος του αρξασθαι* (ℵA, 104, C fehlt, vgl. Tisch. WH. i. Kl.) **1 Petr. 4, 17** halte ich für ein Versehen des Abschreibers, der beides zusammenfasste und für Prädikat des Satzes hielt, während kein Emendator darauf kommen könnte, den Art. zuzusetzen, der den Ausdruck ziemlich schwierig macht. Beide theilen auch mit 19. 96. **1 Joh. 5, 15**,

wo C ebenfalls fehlt, eine Auslassung per hom. (*και εαν — ακουει ημων* nach *ακουει ημων*).

Unter den Umstellungen verbinden ℵA **2 Joh. 5** (5. 13. 31. 68. vg. cop. Lucif., C fehlt, vgl. Tisch., Lchm., Treg.) *καινην* mit *εντολην*, das durch *γραφων σοι* davon getrennt war. Hier lag zu der Einbringung der gesperrten Stellung durch die Emendatoren nicht der geringste Grund vor, da ja selbstverständlich nicht auf *εντολην*, sondern auf *καινην* der Ton ruht, dasselbe also, wenn eine nachdrückliche Betonung desselben beabsichtigt wäre, einfach vor *εντολην* gestellt sein würde. Eine sehr naheliegende Emendation ist auch die Heraufnahme des *δε* von der vierten an die dritte Stelle **2 Petr. 1, 5.** Dass diese aber bereits in den älteren Text eingedrungen war, zeigt, dass in A daneben eine ganz willkürliche Aenderung sich findet (*αυτοι* statt *αυτο*, vgl. 4, b), wie sie nur diesem angehört. Wenn **Jak. 2, 19** die Copula zwischen das nachdrücklich voranstehende Prädikat und das Subjekt gestellt wird (*οτι εις εστιν ο θεος*: 68. Vers. Cyr., vgl. Tisch., Lchm., Treg.txt.), so ist das ebenfalls eine naheliegende Aenderung; denn dass auch im emendirten Text die Copula am Schlusse stand, zeigen noch KL, die das Subj. voranstellen (1, 2, e). Eben darum aber rührt jene Aenderung nicht aus dem emendirten Texte her, wir fanden vielmehr eine ganz ähnliche wiederholt bei A (9, c) und haben hier also nur ein Beispiel der Emendationen, die sicher dem älteren Texte angehören. Dass die Heraufnahme des *αυτων* und seine Verbindung mit *τας ιδιας* **2 Petr. 3, 3** (Min., Ant., Oec., vgl. Tisch.) eine Umstellung ist, welche demselben einen stärkeren Nachdruck geben soll, ist ebenso klar, wie dass diese vermeintliche Emendation verfehlt ist, da diesem Nachdruck eben das *ιδιας* dient, wie Jud. 18 das vorangestellte *εαυτων*. Wo diese doppelte Verstärkung wirklich beabsichtigt war (2 Petr. 3, 16), hat keiner daran Anstoss genommen, und es liegt sehr nahe, dass hier schon früh nach jener Stelle conformirt ist. Eine ganz gewöhnliche Conformation finden wir **3, 13,** wo das *γην καινην* dem parallelen *καινους ουρανους* zu Liebe umgestellt ist (vg. aeth. Ptr., vgl. Tisch.). Eine ganz ähnliche Conformation findet sich **Jak. 5, 18,** wo C fehlt, indem dem folgenden *εβλαστησεν τον καρπον* zu Liebe das *υετον* nach *εδωκεν* gestellt ist (13. 73. Vers., vgl. Tisch. Lchm. Treg.txt. WH. a. R.); wie völlig mechanisch diese Conformation gemacht ist,

zeigt א, wo sie vollständig durchgeführt und daher auch der Art. vor *υετον* gesetzt ist (vgl. 8, b), den Niemand aufgenommen hat.

b. Da auch unter den sub 8—10 betrachteten 108 Sonderlesarten von א 31mal und unter den 64 von A 26mal C fehlt, so wird in vielen derselben noch א oder A mit C gegangen sein; denn es sind auch sonst gemeinsame Fehler in אC und AC erhalten. Zu jenen rechne ich das *περι παντων των σκληρων λογων ων ελαλησαν* **Jud. 15** (Min. Vers. Dam. Ephr., vgl. Tisch.); denn es ist ganz unwahrscheinlich, dass von den fünf auf *ων* endigenden Worten zufällig dies eine gerade entbehrliche ausgefallen sein sollte, während es sehr nahe lag, dem *παντων των εργων* entsprechend ein *λογων* hinzuzufügen, das doch bei der Umschreibung dieses Begriffs durch *σκληρων ων ελαλησαν* ganz entbehrlich war. Ebenso überflüssig und tautologisch ist das *ημων* nach *τας αμαρτιας* **1 Joh. 1, 9** (Min. Vers. Ptr.), das ja in dem *ινα αφη ημιν* bereits lag, und der sogar unpassende Art. in *παρα του θεου πατρος* **2 Petr. 1, 17** (69. al.), den wir auch sonst im älteren Text (8, a), wie von den Emendatoren bei dem Gottesnamen zugesetzt fanden.

Auch eine offenbare Auslassung findet sich in אC, indem **Jud. 15** das *ασεβειας αυτων* nach *περι παντων των εργων* in א (6. 7. 26. 29. sah. syr.) weggelassen ist, während in C wenigstens das *αυτων* erhalten oder restituirt ist (vgl. Min. cat. demid. arm. Dam.). Diese Auslassung, die kein Textkritiker acceptirt hat, hängt offenbar mit der oben besprochenen Conformation (durch Zusetzung des *λογων*) zusammen, die dadurch noch vollständiger gemacht ist und, ähnlich wie die in Jak. 5, 18 (vgl. sub a), am vollständigsten in א erhalten ist. Es war darum ganz inconsequent, jenes *λογων* und dieses *ασεβειας αυτων* aufzunehmen. Das *τι* nach *λημψεται* **Jak. 1, 7** ist lediglich durch Schreibfehler ausgefallen (36. 100. cat.).

In AC finden wir keine Auslassungen und Zusätze, wohl aber Wortumstellungen. Wenn **Jak. 2, 14** das *τις* vor *λεγη* gestellt ist (56. ff. vg. sah. cop., vgl. Lchm. Treg. a. R.), so geschieht es offenbar, um das *λεγη* mit seinem Infinitiv (*εχειν*) zu verbinden; und wenn **3, 3** umgekehrt das Subj. des Acc. c. Inf. (*αυτους*) an den Schluss gestellt wird, so sollte das Verb. (*πειθεσθαι*) zunächst mit seinem Dativ (*ημιν*) verbunden werden (13. 40. 73.

98, vgl. Treg. a. R.). Auch in ℵAC gemeinsam ist noch **1 Joh 2, 10** eine Wortumstellung erhalten, indem das *εν αυτω* hinter *ουκ εστιν* gestellt ist (5. 105. syr. sah. cop. Lucif., vgl. Lchm Tisch.). Dies ist offenbar eine Conformation nach 1, 8. 10, wie sie gerade im älteren Texte nach entlegeneren Stellen sich so häufig findet. Da aber auch unter den in ℵA erhaltenen Fehlern 6mal C fehlt, so ist es sehr möglich, dass auch manche von ihnen ursprünglich alle drei getheilt haben.

11. a. Es ergiebt sich hienach, dass ℵ, A, C etwa 465 Sonderlesarten haben, darunter 245 Wortvertauschungen, 87 Zusätze, 81 Auslassungen und 51 Umstellungen. Die meisten davon finden sich in ℵ (217), um ein Viertel weniger in A (162), bei weitem am wenigsten in C (85), selbst wenn man erwägt, dass hier ein Viertel fehlt. Diese vertheilen sich aber nicht gleichmässig auf die verschiedenen Kategorien; denn während an den Wortumstellungen alle drei ziemlich gleichmässig betheiligt sind und A sogar etwas mehr (19) hat, als ℵ und C (je 16), haben A und C fast gleichviel Zusätze (je 19 u. 17), ℵ gegen 51. An Auslassungen zeigt A (26) fast doppelt soviel als C (14), während ℵ wieder weitaus die meisten hat (41); dagegen hat C bei weitem am wenigsten Wortvertauschungen (38), während hier A (mit 98) der Zahl derselben in ℵ (109) ziemlich nahe kommt.

b. Unter diesen Sonderlesarten finden sich 147 absichtliche Emendationen oder Conformationen, von denen einzelne sogar nachweislich den Einfluss eines emendirten Textes zeigen (vgl. ℵ 1 Petr. 2, 7. 2 Joh. 3 u. dazu 1, a; 1 Joh. 3, 18. 1 Petr. 1, 16 u. dazu 2, a; A 1 Joh. 4, 16 u. dazu 2, b; C Jak. 3, 6 u. dazu 1, c). Auch wo das nicht der Fall, werden viele dieser Lesarten aus ihm stammen, andere freilich auch von den Abschreibern direkt eingebracht sein, wie wir z. B. bei ℵ 1 Petr. 4, 1. 3 (vgl. 2, a) ausdrücklich Fehler fanden, die von letzter Hand herrühren mussten. Im Ganzen hat ℵ von dieser Kategorie 67, A 47, C 33, und zwar zeigen alle drei etwa gleichviel Wortumstellungen (etwa 8), an Zusätzen hat ℵ etwa doppelt soviel als A und C (je 10), während ℵ und A etwa gleichviel Auslassungen haben (7—8), C fast gar keine, und an Wortvertauschungen sich in ℵ, A, C ungefähr je 30, 20, 10 finden.

c. Daneben stehen nun 317 Sonderlesarten, die charakteri-

stisch verschieden sind von denen des emendirten Textes, weil in ihnen der Wortlaut ungleich freier behandelt und nachlässiger wiedergegeben ist. Die Conformationen sind zum Theil weit hergeholt, zum Theil ganz mechanischer Art, so dass sie den Text oft gradezu sinnlos machen. An ihnen ist א mit 29, A nur mit 14, C mit 5 betheiligt. Fast doppelt so zahlreich sind die ganz willkürlichen Vertauschungen von Worten und Wortformen, die oft genug sich als ganz gedankenlos erweisen, und hier übertrifft sogar noch A (43) die Zahl von א (34), während C nur 12 hat. Nur der ganz sinnlosen unter ihnen finden sich in א (13) etwas mehr als in A (9). Dagegen finden sich in A mehr eigentliche Schreibfehler und Vocalvertauschungen (22) als in א (16) und in C sogar noch 10. Da aber von anderen orthographischen Eigenheiten und Schreibfehlern, die keine denkbare Wortform mehr ergeben, sich in א noch 34, in A 17 und in C 8 finden, so wird dadurch jener Unterschied zwischen A und א doch aufgehoben. Im Ganzen haben Beide unter den Wortvertauschungen je 79 Sonderlesarten dieser Art, während C nur mit 27 an diesen Fehlern des ältesten Textes betheiligt ist. Aber auch unter den Zusätzen, Auslassungen und Umstellungen finden sich in א etwa 70, in A über 35, in C 25, im Ganzen 132, die sicher noch aus dem ältesten Texte herrühren, weil sie nicht die Art überlegter Emendationen zeigen. Auch hierunter finden sich fast gleichviel Umstellungen (nur in A etwas über 8), dagegen Auslassungen in א eben so viel (etwa 30), und Zusätze doppelt so viel (über 30) wie in A und C zusammen, dessen Zahl nur wenig hinter der in A zurückbleibt. Im Ganzen hat also א 150, A 115, C 52 Sonderlesarten, die aus dem älteren Texte stammen. Dass unter den Wortvertauschungen verhältnissmässig erheblich mehr Fehler der letzteren Art vorkommen, liegt daran, dass dort die eigentlichen Schreibfehler einen ungleich grösseren Spielraum hatten; ebenso erklärt sich hieraus, dass von Wortvertauschungen א und A gleichviel zeigen, die dem älteren Texte angehören, während die Zahl der übrigen Fehler in א gerade doppelt so gross ist, als in A. Es ist also A zwar recht nachlässig geschrieben, hat aber doch von den charakteristischen Fehlern des älteren Textes weniger als א. Dagegen hat C nicht nur überhaupt viel weniger Sonderlesarten, sondern ist auch von den Fehlern des älteren Textes im Verhältniss zu ihrer Verbrei-

tung in den beiden anderen noch reiner als von emendirten Lesarten.

d. Dass viele der Sonderlesarten in ℵ, A, C aus einem älteren Texte herstammen, erhellt daraus, dass 50 ganz gleichartige noch in zweien von ihnen, gelegentlich sogar in allen dreien erhalten sind, nämlich 31 in ℵA, je 7 und 8 in ℵC, AC und 4 in ℵAC. Darunter stammen wenigstens 34 aus dem ältesten Texte, während höchstens 16 dem emendirten Texte nachweislich entstammen oder doch entstammen können, und zwar unter den 28 Wortvertauschungen nur 6, unter den 22 Zusätzen, Auslassungen und Umstellungen etwa 10. Es liegt in der Natur der Sache, dass immer noch leichter alte Textfehler gleichmässig uncorrigirt blieben, wie die gleichen Emendationen aufgenommen wurden, da die Benutzung des emendirten Textes immer eine sporadische und zufällige gewesen ist, und ein selbstständiges Zusammentreffen in den gleichen Emendationen ganz unwahrscheinlich. Nehmen wir diese Lesarten noch zu den c. 465 Sonderlesarten (vgl. a) hinzu, so zeigt die Gruppe ℵAC für sich im Ganzen etwa 515 Fehler.

III. Verwandtschaft von ℵAC mit KLP.

1. a. Am häufigsten geht ℵ mit KLP zusammen, wo diese unter sich zusammenstimmen, und zwar in Lesarten, die so klar den Charakter des emendirten Textes tragen, wie **1 Joh. 2, 19** das *εξηλθον* statt *-θαν* (nur in ABC). So **1 Petr. 5, 14** das *τοις εν χριστω* mit hinzugefügtem *ιησου*, sowie ebendaselbst das *αμην* am Schlusse des Briefes [1]), **1 Joh. 5, 13** die Stellung des *αιωνιον* vor *εχετε*, um es mit *ζωην* zu verbinden, wie **3 Joh. 14** die Nachstellung des Objects (*ιδειν σε*, gegen ABC 5. 31. 73. d. vg.). Dazu kommen insbesondere so zweifellose Conformationen, wie **1 Petr. 3, 5** *ελπιζουσαι επι* statt *εις* nach 1, 13, **3 Joh. 4** *εν αληθ. περιπατουντα* statt *εν τη αληθ.* nach v. 3 (gegen ABC 180), **Jak. 3, 12** das *ουτως* nach *συκα* aus v. 10 (gegen ABC 83. arm. Dam.), **1 Petr. 5, 11** die Vervollständigung der Doxologie nach 4, 11 (gegen AB 23. am. fu.; C fehlt) und **Jak. 2, 3** das dem *εκει* nach *στηθι* entsprechende, nach dem vorhergehenden *καθου ωδε* conformirte *ωδε* nach *καθου*. Hat in diesen Stellen keiner der neueren Editoren den Charakter der emendirten Lesarten verkannt, so konnte Tisch. nur in Folge seiner einseitigen Vorliebe für den Sinait. denselben übersehen in Stellen wie **1 Petr. 2, 7**, wo das attrahirte *λιθον* unmöglich den Repräsentanten des ältesten Textes (ABC. 9. 25. 39. 73. 100. 127. Oec.) anstössig gewesen sein kann, vielmehr aus den evangelischen Parallelen und den LXX eingebracht ist. Nach den LXX wird

---

1) Ueberall wo nichts Besonderes bemerkt ist, haben die ursprünglichen Lesarten sich neben den emendirten noch in weiterer Verbreitung erhalten.

auch das *δε* nach *εκκλινατω* **1 Petr. 3, 11** (ABC. 31. 69. fu. harl. tol. syr.), das ohnehin bedeutungslos schien, entfernt sein (Tisch.). Das *εν πασαις ταις επιστολαις* **2 Petr. 3, 16** (Tisch.) (gegen ABC 5. 13. 180), in dem der Art. wohl leicht der gleichen Buchstaben wegen ausfallen konnte, weist doch zu absichtlich auf die bekannten paulinischen Briefe hin; und das scheinbar unentbehrliche *τους εν υμιν* nach *πρεσβυτερους* (gegen AB 69. 137; C fehlt) **1 Petr. 5, 1** hat, wie wir I, 4, f sahen, in der emendirten Lesart das ohnehin unverstandene *ουν* verdrängt, so dass hier ℵ die Lesart des emendirten Textes nur unvollständig aufgenommen hat. In der Stelle **1 Petr. 3, 10** haben sogar ℵK von den beiden nach *γλωσσαν* (gegen ABC. 13. 29. 73), wie nach *χειλη* (vgl. LP u. dazu I, 1, b) zugesetzten *αυτου*, die auch Tisch. nicht vertheidigt, nur das erste aufgenommen. Für Emendation halte ich auch das *ευχεσθε* **Jak. 5, 16** (Tisch. Trg. txt. WH. a. R.) statt *προσευχεσθε* (AB 73. Ephr. Lchm., C fehlt), das ebenso nach dem *ευχη της πιστ.* v. 15 conformirt ist, wie dieses in P nach dem *προσευξασθωσαν* v. 14 in *προσευχη*.

Manche der Emendationen, in denen ℵ mit KLP zusammenstimmt, rühren aber bereits aus dem älteren Text, in dem wir dergleichen vielfach unter Nr. II nachgewiesen haben, her, und damit aus der Grundlage von KLP, sind also nicht erst aus dem emendirten Texte eingebracht. Dies gilt von dem allseitig verworfenen *ου γινωσκει υμας* statt *ημας* **1 Joh. 3, 1**, das nur conformirt sein kann in einem Texte, in welchem noch *δεδωκεν υμιν* stand, wie jetzt noch in BK, vgl. IV, 2, b. Ebenso wird das den paulinischen Eingangsgrüssen conformirte *απο θεου πατρος και κυριου ιησου χριστου* **2 Joh. 3**, das Niemand aufgenommen hat, schon aus dem älteren Texte herrühren, da es vollständig nur in ℵ erhalten, während in KLP bereits das *παρα θεου πατρος και παρα* restituirt ist. Diese willkürliche Conformation des älteren Textes war also wahrscheinlich bereits im emendirten Text entfernt und dessen Verbesserung in KLP nur unvollständig aufgenommen.

b. Dazu kommen aber noch eine Reihe von Stellen, wo ℵ mit KL allein geht, weil P entweder fehlt oder das Richtige erhalten hat. Hierher gehört, wie allgemein anerkannt, das geläufige (vgl. Ezech. 16, 50. Zeph. 3, 11. 2 Makk. 15, 32. Sir. 48, 18) *μεγαλαυχει* statt *μεγαλα αυχει* (ABCP Ephr. ff. vg.)

Jak. 3, 5, das *εληλυθασιν* statt des alexandrinischen *-θαν* (BP, C fehlt, in A verschrieben, vgl. II, 5, c) **Jak. 5, 4**, das *μενετε ινα — εχωμεν* statt *σχωμεν* (ABCP) **1 Joh. 2, 28**, das gewöhnliche *μου* nach *αδελφοι* **Jak. 5, 10** (gegen ABP, C fehlt) und die Conformation **1 Joh. 4, 3** nach v. 2 (*ιησουν χριστον εν σαρκι εληλυθοτα*) statt *τον ιησουν* (AB, CP fehlen), wo L den Art. zu streichen vergessen und ℵ *χριστον* in *κυριον* verwandelt hat. Auch hier hat nur Tisch. aufgenommen das *γεγενημενα* statt *γεγεννημενα* **2 Petr. 2, 12**, das als einfacher Schreibfehler, wie er sich in Min. noch 1 Joh. 4, 7. 5, 18 findet, wohl aus dem älteren Text stammt. Ebenso wäre der Wegfall des *οι* vor *ουρανοι* **3, 10** (Tisch.) zu beurtheilen, wenn nicht in Conformation mit *στοιχ.* und *γη* der Art. weggelassen ist. Auch **1, 4** haben ℵKL (Tisch.) *τα τιμια ημιν και μεγιστα επαγγελματα* statt *τα τιμια και μεγιστα ημιν επαγγ.* Dass hier unter den Mjsc. B (vgl. WH.txt.) allein das Richtige erhalten hat, rührt daher, dass schon im älteren Text die Verbindung von *ημιν* mit *τιμια*, welche scheinbar so nahe liegend und doch falsch ist, weil dann *δεδωρηται* ohne den unentbehrlichen Objectsdativ bleibt, dadurch hergestellt war, dass, seiner freieren Weise entsprechend, die beiden Adj. vertauscht wurden (ACP. Lchm. Treg.: *τα μεγιστα και τιμια ημιν επαγγ.*). Auch in *παρα θεω και πατρι* **Jak. 1, 27** haben die Emendatoren wegen des artikellosen *πατρι* das *τω* vor *θεω* weggelassen (ℵKL, vgl. Tisch.), während A ein solches vor *πατρι* ganz gedankenlos zusetzt (vgl. II, 5, c). Da das *γαρ* nach *ποια* **Jak. 4, 14**, dessen Wegfall in ℵB völlig unerklärlich wäre, unbedingt mit WH.txt. (vgl. Treg. i. Kl.) gestrichen werden muss, so wird schon aus dem älteren Text das *το της αυριον* (ℵ) herrühren, welches entstand, weil man die Beziehung des *της αυριον* zu *η ζωη υμων* nicht verstand, der emendirte Text dagegen corrigirte vollständiger: *τα της αυριον ποια γαρ η ζωη υμων* (AP, vgl. Lchm. WH. a. R.), und aus ihm haben KL nur das *γαρ* aufgenommen, während sie das *το της αυριον* des älteren Textes beibehielten, welche Mischlesart Tisch. aufnahm.

c. Viel seltener geht ℵ mit LP. Allgemein anerkannt ist, dass das *καλυψει* **1 Petr. 4, 8** Conformation nach Jak. 5, 20, und das *αυτη εστιν η εντολη* **2 Joh. 6** Conformatinn nach dem dicht vorhergehenden *αυτη εστιν η αγαπη* ist, beides nur gegen

ABK, da C fehlt. Das *αυτου* nach *ου τω μωλωπι* **1 Petr. 2, 24** hat zwar Tisch. gegen ABCK aufgenommen; allein dass das *αυτου* aus den LXX hier neben dem *ου* eine reine Abundanz ergab, konnte, namentlich wenn diese Conformation schon aus dem älteren Texte herrühren sollte, von derselben nicht zurückhalten. Mit KP geht ℵ nur **1 Joh. 5, 5**, wo das an dritter Stelle stehende *δε* von den Emendatoren (vgl. Treg.) an die zweite Stelle gesetzt ist. Dass es an richtiger Stelle nur noch in B (cav. demid. tol. Did., vgl. WH. i. Kl.) erhalten ist, hat seinen Grund darin, dass es in AL (Tisch. Lchm.) nach dem emendirten Texte hinter *εστιν* ausgelassen ist, ohne dafür hinter *τις* zugesetzt zu werden, so dass wir hier lediglich eine halbe Correctur nach dem emendirten Texte haben. C fehlt.

d. Häufiger geht ℵ mit Einzelnen aus der Gruppe, und zwar besonders mit P. Auch hier ist nirgends ein Zweifel darüber, dass das *ουκ εστιν* **Jak. 1, 17** der gewöhnlichere Ausdruck für *ουκ ενι* ist, dass der Art. vor *ημερα* **2 Petr. 1, 19** hinzugefügt und der vor *γλωσση* **1 Joh. 3, 18** wegen des parallelen *λογω* weggelassen ist (vgl. II, 2, a), dass endlich das *επιστραφητε* statt *επεστραφητε* **1 Petr. 2, 25** ohne jede Rücksicht auf den Zusammenhang dem Gedanken eine cohortative Wendung giebt, was wohl nur im älteren Texte geschehen sein kann. Sicher mit Unrecht hat Tisch. **Jak. 4, 2** das *και* vor *ουκ εχετε* festgehalten, das offenbar dem *και* vor *ου δυνασθε* conformirt ist wie ja auch aus dem *ουκ εχετε δε* in Min. erhellt, dass man sich an dem Asyndeton stiess, obwohl das *δια το μη αιτ.* zeigt, dass der Satz mit dem Vorigen nichts mehr zu thun hat; und Lchm. **Jak. 5, 7** *αν* nach *εως*, das des folgenden Conjunctivs wegen nothwendig schien.

Das *ουν* nach *μακροθυμησατε* in ℵL **Jak. 5, 8**, das offenbar nach v. 7 wiederholt ist, hat keiner aufgenommen; dagegen hat Tisch. das *αδελφοι* **Jak. 5, 9** nach *κατ αλληλων* gestellt gegen ABP (CK fehlen), obwohl dadurch offenbar die Präposition mit dem Verbum verbunden werden sollte. Wenn 4, 11 die ähnliche Wortstellung gegen A als die ursprüngliche festgehalten werden musste (II, 10, b), so lagen dort besondere Gründe für die Aenderung vor. Reine Schreibfehler des älteren Textes sind das *λυπηθεντας* statt *-τες* (vgl. II, 5, c) **1 Petr. 1, 6**, und das *η* statt *ει* (vgl. II, 5, c) **1 Petr. 3, 17**, dann aber

uch wohl das *ει* statt *η* **Jak. 2, 11**, da auf das *μη μοιχευσεις* as richtige *μη φονευσης* folgt.

Von den Sonderlesarten in ℵK ist mit Recht keine aufenommen. Denn **1 Petr. 2, 22** ist in *ηυρεθη* nur das Augment ergestellt, in **1 Joh. 5, 6** nach *ουκ εν τω υδατι μονον* in *αλλ* *ν τω υδατι και τω πνευματι* das dritte *εν* ausgelassen, wie es ich vorher *δι υδατος και αιματος* (*και πνευματος*) heisst, und **Joh. 3, 24** das Object hinter das Verb. gestellt (*εδωκεν ημιν*, gl. ℵKLP 3 Joh. 4). Ein offenbarer Schreibfehler ist das *ινα* - *εχομεν* (vgl. II, 5, c) **1 Joh. 4, 17.**

2. a. Ebenso oft wie ℵ geht auch A mit KLP, und zwar t auch hier kein Zweifel darüber, dass das *απεστερημενος* ɹchm.), das ohnehin durch Deut. 24, 14 so nahe gelegt war, rleichternde Lesart ist für *αφυστερημενος* **Jak. 5, 4**, obwohl ies nur noch in ℵB (C fehlt) erhalten, wie das *εραυνωντες*, wofür ie Emendatoren *ερευνωντες* schreiben: **1 Petr. 1, 11** (vgl. .pok. 2, 23). Das *ουκ ειδοτες* **1, 8** ist geschrieben, weil das *ἰοντες* eine Tautologie neben dem *μη ορωντες* zu sein schien, nd **2, 12** *εποπτευσαντες* neben dem Aor. *δοξασωσιν* statt *εποπτευοντες*. Vgl. noch **Jak. 2, 10**, wo A wenigstens das erste 'erb. im Ind. hat mit KLP (I, 1, a). Nach *ητηκαμεν* steht **Joh. 5, 15** das geläufigere *παρ αυτου* (vgl. KL I, 2, a) statt es selteneren *απ αυτου*, und nach dem *εις τα στοματα* das assendere *προς το πειθεσθαι* **Jak. 3, 3** statt des ungeschickt 'iederholten *εις* (ℵBC, Dam.). Das *σημερον και αυριον* **Jak. , 13** statt *η* (ℵB, C fehlt) schien passender, weil es gleich die ʼauer der Reise bestimmt, die aber ja auch jeder selbst bestimıen darf. Das *ετοιμοι δε αει* **1 Petr. 3, 15** ist ein recht unassend angebrachter Verbindungszusatz. Dem *ιησου* nach *εν ριστω* **1 Petr. 5, 10** begegneten wir schon bei ℵKLP (1, a), und as *μη επισκοπουντες* **1 Petr. 5, 2** (Lchm.) ist ein sehr überüssiger Zusatz, der dem *μηδ ως κατακυριευοντες* entsprechen ɔll. Ueberlegte Conformation ist das *απειθουσιν* **1 Petr. 2, 7** Lchm.) statt *απιστουσιν* (ℵBC 68. 69. vg.) wegen des *απειθουνες* v. 8 und das *την πιστιν μου* **Jak. 2, 18** (Lchm.) nach *εκ ων εργων μου*. Die Hinzufügung des Artikels lag in dem *εις ην συναγωγην υμων* **Jak. 2, 2** ebenso nahe, wie die Wegıssung des *τω* in *εν κοσμω* **1 Petr. 5, 9** (vgl. CKP 2 Petr. 1, 4). .uch dass die Copula zwischen Subj. und Praed. tritt (**2 Joh. 12:**

η χαρα ημων η πεπληρωμενη statt *πεπλ. η*, vgl. ℵB vg. Thph., C fehlt), fanden wir schon L Jak. 1, 23. A 1 Joh. 2, 2. ℵA Jak. 2, 19. Während Tisch. Trg. WH. keine dieser Lesarten aufgenommen haben, hat Tisch. **Jak. 4, 14** das *γαρ* nach *ποια* (vgl. Treg. i. Kl, WH. a. R.), worüber vgl. 1, b.

Dagegen sind blosse orthographische Eigenheiten das *εαν ιδητε* statt *ειδητε* 1 Joh. 2, 29 und das *αλλ εκουσιως* 1 Petr. 5, 2 statt *αλλα* (ℵB 68. Thph., C fehlt).

b. Hinzu kommen auch hier eine Reihe von Stellen, wo A mit KL geht, weil P das Richtige erhalten hat oder fehlt. Auch von diesen Lesarten haben die drei neuesten Editoren keine aufgenommen. Die Emendation in **Jak. 4, 13**, die wir bei KL fanden (I, 2, a), ist in den beiden ersten Verbis (*πορευσωμεθα — ποιησωμεν*) auch in A aufgenommen; das *λυθησεται* **2 Petr. 3, 10** (ℵBCP 36. Cyr.) dem *παρελευσονται* mechanisch conformirt, während im dritten Verbum, wo der Plur. noch erträglicher wäre, der Sing. beibehalten ist, so dass diese Conformation wohl aus dem älteren Texte herrühren dürfte. Dass das *ολιγον* statt des ersten *ηλικον* **Jak. 3, 5** absichtliche Emendation ist, liegt auf der Hand, und ebenso das *ιησου χριστου* statt des einfachen *ιησου* **1 Joh. 1, 7.** Dagegen ist das *το αυτο χρισμα* (Lchm.) statt *αυτου* **1 Joh. 2, 27** eine rein mechanische Conformation und wird daher aus dem älteren Texte stammen. Absichtliche Emendation ist der Artikel vor *αντιχριστος ερχεται* **1 Joh. 2, 18**, und das verstärkende *πως* statt *ου δυναται* **4, 20.**

Wie wir schon 2 Petr. 3, 10. 1 Joh. 2, 27 zwei Fehler fanden, die wohl aus dem älteren Texte stammen, so gilt dasselbe von dem *ος αν* statt *εαν* **Jak. 4, 4** (vgl. II, 4, b), wo das Є leicht nach OC abfiel, wie sicher das *εν* vor *τω ονοματι* **5, 10** nach *ελαλησαν*. Vgl. noch das *εγκατοικων* 2 Petr. 2, 8 statt *ενκατοικων*.

Mit LP geht A **Jak. 2, 15**, wo nach *γυμνοι υπαρχωσιν και λειπομενοι* wie auch sonst im emendirten Text (vgl. KL 1 Petr. 3, 8. ℵ 1 Petr. 3, 4), ein *ωσιν* hinzugefügt, und **1 Petr. 2, 16**, wo das *θεου* hinter *δουλοι* gestellt ist (vgl. K 1 Petr. 5, 9. 2 Petr. 3, 15. C 1 Petr. 4, 2. ℵ Jud. 18). Das *ιδετε* statt *ειδετε* **Jak. 5, 11** ist derselbe Schreibfehler, wie AKLP 1 Joh. 2, 29. Vgl. noch das *αλλ ην* 2 Joh. 5 statt *αλλα* und dazu AKLP 1 Petr. 5, 2 sub a. — Auch die einzige Emendation in AKP

Joh. 5, 21: *τεκνια φυλαξατε εαυτους* statt *εαυτα*) hat keiner
ıfgenommen; denn das *ατμις γαρ εσται* statt *εστε* **Jak. 4, 14**
: blosser Schreibfehler (vgl. II, 5, c.).

c. Häufiger noch als ℵ geht A mit P allein. Dass das
ιστασθε τα της αυριον. ποια γαρ η ζωη υμων (Lchm. WH. a.
) **Jak. 4, 14** die Lesart des emendirten Textes ist, sahen wir
hon 1, b. Ganz gewöhnliche Emendationen sind die Wieder-
ılung des *ο ιος* im Parallelsatz nach *φαγεται τας σαρκας υμων*
ık. 5, 3 wegen des folgenden *ως πυρ*, und die Verallgemeine-
ng des *ο εστιν αληθες εν αυτω και εν υμιν* **1 Joh. 2, 8** durch
ημιν. Dagegen ist schon die Weglassung des *και* vor *εν τουτω*
αληθ. ουκ εστιν **1 Joh. 2, 4** (13. 27. 29.) schwerlich absichtlich,
ıd auch die Umstellung des *αυτοις* vor das *ην* (31) **2 Petr.**
21 ebenso willkürlich, wie das *προμαρτυρουμενον* statt *-ρο-*
νον **1 Petr. 1, 11.** Ganz gedankenlos ist aber die Einschiebung
ıes *αρα* nach *ει δε* (13. 56. 106.) **Jak. 3, 14** und die Hinzu-
ɡung von *επισκοπης* zu *εν καιρω* **1 Petr. 5, 6** nach 2, 12
chm.). Von diesen acht Fehlern stammen also nur drei aus
m emendirten Text, die anderen fünf sicher aus dem älteren
xte.

Dass das *κατακαησεται* (AL, vgl. Tisch. Lchm.), wie das
ανισθησονται (C) **2 Petr. 3, 10** Emendation des unverstan-
nen *ευρεθησεται* ist, liegt klar zu Tage; ebenso zweifellos
s *ουκ εγω δε μονος* statt *και ουκ εγω μονος* **2 Joh. 1**, da L
se Emendation aufgenommen hat, ohne das *και* zu streichen.
s absichtliche Emendation kann auch aufgefasst werden das
ωκεν statt *δεδωκεν* **1 Joh. 3, 1**, und die Conformation in
Petr. 5, 2, wo auf das *μη — αλλα* ein *μη — αλλα* statt *μηδε*
gt, allenfalls auch die nachdrückliche Voranstellung des
σκληρων vor *ανεμων* **Jak. 3, 4.** Allein die Auslassung des *οτι*
ch *ηκουσατε* **1 Joh. 2, 18** wird reine Nachlässigkeit sein, in-
n das *καθως ηκουσ.* als Zwischensatz genommen und das
ι — ο αντιχριστος ερχεται mit *εσχ. ωρα εστιν* verbunden wurde.
ss der Ausfall des *δε* nach *τις εστιν* **1 Joh. 5, 5** (Tisch.)
ıglich ein Versehen ist, sahen wir schon 1, c; und ein offen-
rer Schreibfehler ist das *εαν — καταγινωσκει* **1 Joh. 3, 21.**
l. noch das *γυναικιω* statt *-κειω* 1 Petr. 3, 7 und das *επε-*
ιζοντες (13) 1 Petr. 3, 16. — AK haben nur **Jud. 9** das im
endirten Texte gewöhnliche *μωσεως* statt *μωυσεως*.

3. a. Verhältnissmässig noch häufiger als ℵ und A geht C, dem ein Viertel des Textes fehlt, mit KLP. Auch hier finden wir die Form *εξηρευνησαν* statt *-ραυνησαν* (nur ℵAB) **1 Petr. 1, 10** (vgl. AKLP sub 2, a), die den Emendatoren so beliebte Ersetzung des Simpl. durchs Comp. (**Jak. 1, 20:** *κατεργαζεται*), das verstärkte *ειπερ* statt des scheinbar so ungenügenden *ει* (**1 Petr. 2, 3**, vgl. ℵAB, Clem.). Die Verwandlung des Part. Praes. in das Part. Aor. neben dem Hauptverbum im Aor. (**2 Petr. 2, 15:** *καταλιποντες* statt *-λειποντες*, in ℵAB. 13. vg.) fanden wir schon in AKLP sub 2, a. Offenbare Emendationen sind das *ως προβατα πλανωμενα* statt *-μενοι* **1 Petr. 2, 25**, das *ολιγαι τουτ εστιν οκτω ψυχαι* statt *ολιγοι* **3, 20**, das *λαλων εν αυταις περι τουτων εν οις* statt *εν αις* **2 Petr. 3, 16** und die zahlreichen Zusätze. Wie nahe die Hinzufügung des Art. in *ομοιως αι γυναικες* (**1 Petr. 3, 1**) lag in Conformation mit 2, 18. 3, 7, zeigt schon die Thatsache, dass die Lesart ohne denselben nur in ℵAB erhalten ist. Im übrigen wird das Subjekt ergänzt **Jak. 1, 12:** *ον επηγγειλατο* (*ο*) *κυριος* (gegen ℵAB ff. arm.), die Copula **1 Petr. 1, 16:** *οτι εγω αγιος ειμι* (gegen ℵAB, aeth. Clem.), das Objekt **1 Joh. 3, 14:** *ο μη αγαπων τον αδελφον*, der Pronominalgenitiv **1 Petr. 1, 24:** *ο χορτος και το ανθος αυτου*, die Conjunktion **2 Petr. 2, 22:** *συμβεβηκεν δε αυτοις*. Auch das *οτι* recit. wird **1 Joh. 2, 4**, weil nicht als solches erkannt, ausgelassen sein: *ο λεγων εγνωκα αυτον*. Dass diese Emendationen aus einem anderen Texte herrühren, zeigt **1 Petr. 4, 3**, wo die emendirte Lesart *κατεργασασθαι* mit dem ursprünglichen *κατειργασθαι*, das C in seiner Grundlage las, zu der Unform *κατειργασασθαι* verschmolzen ist, oder **Jud. 23**, wo in C das *ους δε ελεατε* mit den Emendatoren fortgelassen, aber das nun zu *αρπαζοντες* bezogene *εν φοβω* stehen geblieben ist. Dass hier C nach einem emendirten Texte corrigirt ist, erhellt noch deutlich daraus, dass der Anstoss an dem doppelten *ελεατε*, welcher die Emendation hervorrief, in C gar nicht entstehen konnte, wo das erste in *ελεγχετε* geändert war (vgl. II, 6, b). Hier haben wir also lauter offenbare Emendationen, von denen nur Lchm. das 1 Joh. 2, 4 fehlende *οτι* in Klammern geschlossen hat. Vgl. noch das *ληψεται* statt *λημψεται* Jak. 1, 12.

b. Dazu kommen auch hier eine Reihe von Stellen, in denen C mit KL allein geht. Hier begegnet uns **Jak. 2, 13** die den

Emendatoren so geläufige Ersetzung des hellenistischen *το ελεος* durch das gut griechische *ο ελεος;* und dass dasselbe aus einem emendirten Texte eingebracht ist, erhellt daraus, dass die Correctur statt beim ersten, beim zweiten *ελεος* angebracht ist, wo doch das *ελεος* ganz sinnlos ist, während nur K auch das erste corrigirt (I, 5, a)[1]. Auch das *ακατασχετον* **Jak. 3, 8** ist Emendation des unverstandenen *ακαταστατον*, weil nach dem Vorigen von der Unbezähmbarkeit der Zunge die Rede zu sein schien; das *ο και ημας — σωζει* statt *υμας* **1 Petr. 3, 21** ist die übliche Verallgemeinerung des Gedankens, während **1 Joh. 1, 4** an die Stelle des scheinbar unnöthigen *ημεις* (ℵABP 13. hrl. sah.) die Bezeichnung der Adressaten gesetzt ward (*γραφομεν υμιν*). Das *εν νυκτι* **2 Petr. 3, 10** ist eine sehr naheliegende Eintragung aus 1 Thess. 5, 2, das *εκ των εργων σου* **Jak. 2, 18** dem *την πιστιν σου* conformirt (vgl. AKLP sub 2, a), wo aber C nur halb nach dem emendirten Texte corrigirt ist, der nach dem Folgenden *χωρις* in *εκ* conformirte (vgl. I, 2, a), während C das *χωρις* beibehalten hat. Auch die Verbindung des Adj. mit *αναστροφην* durch Voranstellung des *εν χριστω* **1 Petr. 3, 16** hat C aus dem emendirten Texte aufgenommen, ohne das falsche *αγνην* seiner Grundlage zu ändern. Nur **1 Joh. 2, 27** theilen sie den alten Schreibfehler *ινα τις διδασκει* statt *-σκη*.

Mit LP theilt C nur **Jud. 16** das absichtlich verstärkende *τας επιθυμιας εαυτων* statt *αυτων* (vgl. ℵ 1 Joh. 5, 10. C Jak. 1, 11 und dazu II, 4, c), und mit KP **2 Petr. 1, 4** das *εν κοσμω* statt *εν τω κοσμω* (vgl. AKLP 1 Petr. 5, 9).

c. Mit L theilt C nur **Jak. 2, 25** die Ersetzung des doppelsinnigen *αγγελους* nach Hebr. 11, 31 durch *κατασκοπους*, mit K die willkürliche Umstellung des *ει και τινες* statt *και ει τινες* **1 Petr. 3, 1**, die um so mehr aus dem älteren Texte stammen würde, wenn sich aus ihr der Ausfall des *και* in B erklären

---

1) Allerdings kann diese Correctur nicht direkt aus dem emendirten Texte entnommen sein, sondern sie stammt aus einem Texte, in den bereits Emendationen eingetragen waren, da nur ein seltsamer Zufall es herbeigeführt haben könnte, dass verschiedene Abschreiber die Emendation an der falschen Stelle eintrugen und da eine direkte Verwandtschaft von C, K, L doch nicht nachweisbar ist.

sollte (vgl. IV, 3, c). Sehr merkwürdig ist aber das überaus häufige Zusammentreffen von C mit P in Varianten, die sie vielfach ganz allein haben. Absichtlich ist wohl die Verwandlung des intransitiven *αυξανετε* in *αυξανεσθε* **2 Petr. 3, 18** (15. 40), vielleicht nach 1 Petr. 2, 2, des *εριθεια* in das einfache *ερις* **Jak. 3, 16** (Antioch.), des *του θεου ημερας* in *κυριου* **2 Petr. 3, 12** nach v. 10 (Min. Vers.), des *ψευδος* in *ψευδες* **1 Joh. 2, 27** nach dem parallelen *αληθες*, des *τηρειν απο* in *εκ* **Jak. 1, 27**, vielleicht in Reminiscenz an Joh. 17, 15. Von der Conformation *τακησονται* nach *λυθησονται* (P, Thph.) **2 Petr. 3, 12** hat C mit zahlreichen Min. wohl das Futurum aufgenommen, aber die richtige Singularendung beibehalten (Lchm.), wie er auch mit P das ganz willkürliche *στρεβλωσουσιν* statt *στρεβλουσιν* (27. 29. 68) **2 Petr. 3, 16** theilt. Absichtlich ist das erleichternde *της εν κοσμω επιθυμιας και φθορας* **2 Petr. 1, 4** (Min.), bei dessen Aufnahme in P allerdings das *επιθυμιας* ausgefallen ist. Das weitverbreitete *ιδε* statt *ει δε* **Jak. 3, 3** ist wohl ursprünglich nur Schreibfehler (vgl. ℵ II, 5, c).

Absichtlich weggelassen ist wohl das scheinbar störende *δε* nach *και η κοινωνια* mit Min. Vers. **1 Joh. 1, 3**, dagegen kann der Ausfall von *εν* vor *εμπαιγμονη* (5. 106) **2 Petr. 3, 3** nur Schreibfehler sein, wenn hier nicht eine halbe Restitution des ausgefallenen *εν εμπαιγμονη* (KL, vgl. I, 2, d) vorliegt. Absichtlich ist der Art. vor *γη* hinzugefügt **2 Petr. 3, 5; 3, 10** (31. 68) das weitverbreitete *μεν* nach *εις εκδικησιν* vor dem folgenden *επαινον δε* **1 Petr. 2, 14**, und der Verbindungszusatz *ει δε τις δοκει* **Jak. 1, 26** (13. 31. ff. vg. cop. Lchm.). Auch das *δε* nach *τουτων* **2 Petr. 3, 11** (29. 39. 100) ist wohl nicht für *ουν* gesetzt, sondern, wie das danach erhaltene *ουτως* (B) zeigt, eine andere Art, das Asyndeton zu heben, wie die, welche wir in ℵAKL finden werden. Ganz gedankenlos ist das *εν πυρι τηρουμενοι* **2 Petr. 3, 7**, obwohl es sich in mehreren Minuskeln findet. Ausser dieser Stelle haben wir also nur noch den Schreibfehler Jak. 3, 3 und die willkürliche Aenderung in 2 Petr. 3, 16, die nicht als Emendationen betrachtet werden können; doch vgl. noch 2 Petr. 3, 3.

4. Unter den Fällen, wo je zwei der Vertreter des älteren Textes mit dem jüngeren zusammengehen, beginnen wir mit denen, wo AC mit KLP übereinstimmt.

a. Hier begegnen wir zunächst der Ersetzung von εξηλθαν **3 Joh. 7** (אB) durch das gewöhnlichere εξηλθον, wie wir sie bei אKLP (1, a) fanden, hier einer Ergänzung der Copula (**1 Petr. 1, 6**: ει δεον εστιν gegen אB Clem. Thph.), wie in CKLP (3, a), und der Hebung eines harten Asyndeton durch Einschiebung des ος nach βοσορ **2 Petr. 2, 15** (gegen אB arm., vgl. Treg. u. WH. a. R.). Eine naheliegende Emendation war das οπου αν — βουληται **Jak. 3, 4** (Lchm.) statt οπου — βουλεται (אB sah.), die L nur halb aufgenommen, indem er zwar das αν eingeschoben, aber das βουλεται zu ändern unterlassen hat (vgl. 1. Dam.). Da wir sowohl in A (1 Petr. 2, 20. 2 Petr. 1, 21) und א (1 Petr. 3, 5), als in אC (2 Petr. 1, 17) Neigung zur Setzung des Artikels vor dem Gottesnamen fanden (vgl. auch KLP 1 Petr. 2, 5. Min. 1 Petr. 4, 2. Jak. 1, 12), wird auch das εν δεξια του θεου **1 Petr. 3, 22** (Lchm.) absichtliche Aenderung sein von εν δεξια θεου (אB); und ebenso das χωρις των εργων **Jak. 2, 26** (Lchm. Treg. i. Kl. gegen אB 69. Or.), das durch das vorangehende η πιστις, wie durch das χωρις των εργων v. 18. 20 gleich nahe gelegt war. Die Aenderung des ως και συγκληρονομοις (B Min. arm., א verschrieben) in -μοι (Lchm. Treg.txt. WH. a. R.) **1 Petr. 3, 7** lag sehr nahe, da ein Dativ fehlte, worauf diese Näherbestimmung bezogen werden konnte, obwohl der Nom. sachlich offenbar ganz unpassend ist; und das τουτω και δεδουλωται **2 Petr. 2, 19** (Lchm. Treg. i. Kl. gegen אB sah. cop. aeth.) ist sichtlich nachdrückliche Verstärkung des Gedankens. Vgl. noch 2 Petr. 1, 21 αλλ υπο (Lchm.) und Jak. 3, 15 αλλ επιγειος (Lchm.) gegen אB (αλλα υπο — αλλα επιγειος).

b. Dass das κομιουμενοι **2 Petr. 2, 13** (ACKL) Aenderung des unverstandenen αδικουμενοι (אBP syr. arm.) ist, zeigt schon das völlig unpassende Part. Fut. Auch Tisch., der es mit Lchm. festhält, muss doch gestehen, dass er es nur thut, weil er der zweifellos älteren Lesart keinen Sinn abzugewinnen weiss. Das επροφητευσεν (B) **Jud. 14** ist nach der gewöhnlichen Bildung der mit Praep. zusammengesetzten Verba in προεφητευσεν (Lchm.) geändert. Dass dies der emendirte Text ist, zeigt noch deutlich א, der aus ihm die Anfangssilbe aufgenommen hat, ohne das Folgende zu ändern und so die Missbildung προεπροφητευσεν zu stande bringt, wie der Corr. von B, der ebenfalls die Mischform επροεφητευσεν hat, P fehlt. Die Ver-

wandlung des *υμας* (B 3. 31. 33. 69. 95. syr. arm., vgl. WH.txt.) **1 Petr. 3, 18** in *ημας* ist nicht nur eine gangbare Verallgemeinerung des Ausdrucks, sondern war mit dem Zusatz *υπερ ημων* (ℵCL), den A eben um dieses *υμας* willen in *υμων* ändert, nothwendig gegeben. Eine offenbare Erleichterung ist das *οιδατε παντα* **1 Joh. 2, 20** (Lchm. Treg.txt. WH. a. R.) statt *παντες* (ℵBP 9. sah. Hesych.), wie das *εαν δε αδελφος* **Jak. 2, 15** (Lchm.) der gewöhnliche Verbindungszusatz, der schon wegen des folgenden *δε* v. 16 ganz unpassend ist. Die Nachstellung des Pronominalobjekts (**Jak. 2, 18**, Lchm. Treg. a. R. *δειξω σοι* statt *σοι δειξω*, wie ℵB 31. 69. al. haben) fanden wir schon in ℵKLP, ℵK (1, a. d).

Das *η χαρα υμων* in ACKP **1 Joh. 1, 4** statt *ημων* (ℵBL Min. Vers. Ptr.) ist lediglich eine Folge der Emendation des *ημεις* in *υμιν* (CKL, vgl. 3, b), sodass hier A und L nur in verschiedener Weise halb nach dem emendirten Texte geändert haben. Aber auch C muss noch in seiner Grundlage *ημων* gelesen haben, da er demselben durch das hinzugefügte *εν ημιν* (vgl. II, 7, b) gerecht zu werden versucht. Wie diese Lesart, so hat auch Niemand das *ο μη ποιων την δικαιοσυνην* **1 Joh. 3, 10**, das, wenn nicht die Zusetzung des Art. ohnehin näher lag, als die Weglassung, nach v. 7 conformirt ist, gegen ℵBL Min. Dam. aufgenommen und die Einschaltung des *οτι* nach *οτι ελεγον υμιν* **Jud. 18** gegen ℵBL Ptr., die vielleicht auf einer Reminiscenz an 2 Petr. 3, 3 beruht; aber auch die Umstellung des *εν ημιν* vor *ουκ εστιν* **1 Joh. 1, 8** (Lchm. Treg.) gegen ℵPL Min. Vers. Ptr. (*ουκ εστιν εν ημιν*) ist doch lediglich Conformation nach 1, 5 (*εν αυτω ουκ εστιν*).

Mit LP theilt AC **1 Petr. 2, 11** das *απεχεσθε*, das eine offenbare Emendation ist statt des Inf. *απεχεσθαι* (ℵBK. Min vg. Ptr.), bei dem ein *υμας* zu fehlen schien, sowie wegen des v. 12 folgenden *εχοντες*, und den Zusatz *εις αιωνα* vor *τετηρηται* **2 Petr. 2, 17** aus Jud. v. 13 (gegen ℵB Vers.).

c. Von einzelnen aus der Gruppe geht AC nur mit P. Dass das *τα μεγιστα και τιμια ημιν* **2 Petr. 1, 4** eine Emendation des älteren Textes sei, sahen wir schon 1, b. Ein nachdrückliches *εαυτου* statt *αυτου* (**Jak 1, 18** ACP 105. WH. a. R.: *των εαυτου κτισματων*) fanden wir schon in CLP (3, b). Das *πραεος* **1 Petr. 3, 4** ist die gewöhnliche Form statt des irregulären,

ɔer dem späteren *βαθεως* Luk. 24, 1 entsprechenden *πραεως* :BKL 13. 31. 98. 99. Dam.), und das *παιδια* statt *τεκνια* **Joh., 3, 7** (5. 13. 27. 29. cop. Lucif.) ist eine freilich sehr illkürliche Conformation nach 2, 18.

5. a. Auch die Lesarten, die ℵC mit KLP theilen, sind ımmtlich Emendationen. So ist **Jud. 4** das seltenere und poe- ṡche *χαριτα* (AB) durch *χαριν* **1 Petr. 1, 21**, das namentlich nter *τους δι αυτου* auffallende *πιστους* (AB 9. vg.) durch *ιστευοντας* ersetzt, und das *οντως* **2 Petr. 2, 18** statt des noch eitverbreiteten *ολιγως* in ℵC sogar nur halbe Aufnahme einer nendirten Lesart, da zu ihr nothwendig auch die Verwandlung :s *αποφευγοντας* in *αποφυγοντας* (KLP) gehört (vgl. I, 1, a). ber ohne Frage gehört dahin auch die Verwandlung des *την ιρδιαν ημων* (AB sah. aeth. August., Lchm. ed. min. Treg. a. . WH.) **1 Joh. 3, 19** nach dem Plural *πεισομεν* in *τας καρδιας*, ι schon das dreimal folgende *καρδια* und *καρδια ημων*, das ɜiner zu ändern gewagt hat, deutlich für den Sing. spricht. einer der Editoren hat auch das *εκ καθαρας καρδιας* **1 Petr. , 22** gegen AB vg. aufzunehmen gewagt, das aus 1 Tim. 1, 5. Tim. 2, 22 eingekommen zu sein scheint und darum wohl .hon dem älteren Texte angehört, oder das noch vielfach hlende *ημιν* (*υμιν*) nach *αρκετος γαρ* **1 Petr. 4, 3**; aber auch ɪs *και* vor *εν τουτω γνωσομεθα* **1 Joh. 3, 19** (Tisch. Treg. Kl.) ist nach AB Min. vg. cop. Clem. als Verbindungszusatz ɜr übrigens aus exegetischen Gründen sehr unpassend ist, zu reichen. — Nur weil **1 Joh. 3, 21** P fehlt, gehen ℵC mit KL lein zusammen in der Hinzufügung des *ημων* zu *η καρδια* (Tisch. reg. a. R. i. Kl.), die doch zweifellos Conformation nach v. 20 t, da es sich gerade um das Herz als solches handelt, das als .tz der *παρρησια* dieselbe auch allein durch sein *καταγινωσκειν* ɜrtreiben kann. Dagegen ist das offenbar der Applikation enende *ημων* hinter *τας αμαρτιας* **1 Joh. 3, 5** nach ABP Min. ers. Ptr. von allen Editoren verworfen. Vgl. noch das *αλλ πεν* Jud. 9 statt *αλλα ειπεν* (AB).

b. Selten geht ℵC mit Einzelnen aus der Gruppe, wie mit **1 Joh. 3, 13**, wo das *και* vor *μη θαυμαζετε* (Tisch.) ein ganz ıpassender Verbindungszusatz ist, während der Ausfall in BKL nur Schreibeversehen sein könnte, das nach *δικαια* doch cht wahrscheinlich ist. Die noch unpassendere Verwandlung

des *αγγελια* in *επαγγελια* **1 Joh. 3, 11** (ℵCP) kann nur aus dem älteren Texte herrühren, wie sich **1, 5** zeigt, wo ℵ bereits das *επαγγελια* zur Correctur notirt vorfand, woraus er dann erst *απαγγελιας* und dann, sich selbst verbessernd, das ungeheuerliche *αγαπη της επαγγελιας* machte. Wahrscheinlich gehört hierher auch **2 Petr. 2, 10**, wo CP nach 1 Petr. 4, 3 den Plural *εν επιθυμιαις* statt des Sing. haben, da das sinnlose *εν επιθυμιας* in ℵ nur Schreibfehler für *εν επιθυμιαις* sein kann. Dass die Emendation in **1 Petr. 4, 4** (ℵC 27. 29: *και βλασφημουσιν* statt *βλασφημουντες*) in K nur zur Hälfte aufgenommen ist, erkannten wir schon oben; ebenso dass das *γαρ* in ℵ **Jak. 3, 3** (II, 5, c) ein *ιδε* (CL vgl. 3, c) statt *ειδε* voraussetzt.

6. Am häufigsten gehen ℵA mit den Vertretern des emendirten Textes und zwar besonders mit allen dreien zusammen.

a. Hierher gehört schon **1 Joh. 5, 2**, wo allerdings nur ℵKLP das gewöhnliche *τηρωμεν* statt des nur hier stehenden, übrigens noch weit verbreiteten *ποιωμεν* (B, C fehlt) haben, aber auch A so gelesen haben muss, da sich nur daraus der Ausfall alles Folgenden bis *τηρωμεν* v. 3 in ihm erklärt. Ebenso das *κυλισμα* **2 Petr. 2, 22** (Lchm. Treg. a. R.) statt des seltenen *κυλισμον* (BC 29. 69. Ambr.), und das *νεκρα* **Jak. 2, 20**, das offenbar nach v. 17 conformirt ist, statt des unverstandenen *αργη* (BC 27. 29. Vers.). Auch das Fut. att. *εγγιει* **Jak. 4, 8** statt *-σει* (B, C fehlt) wird Besserung sein, obwohl es Lchm. Tisch. Treg. aufgenommen haben, und ebenso das dem vorhergehenden *τις* entsprechende *γινωσκετω* **Jak. 5, 20** statt *γινωσκετε* (B 31. aeth., C fehlt, vgl. Treg. a. R. WH.txt.), sowie die Besserung des fehlerhaften Augments *ηργασαμεθα* (B WH., C fehlt), das überall im N. T. entscheidend bezeugt ist, in *ειργασαμεθα* **2 Joh. 8.** Vernachlässigung des Reflexivpronomens, dessen Bedeutung nicht erkannt wurde, ist das *απατων καρδιαν αυτου* **Jak. 1, 26** statt *εαυτου* (BC 4 Thph., vgl. Lchm. WH.txt.). Dass der Art. vor *της αυριον* (ℵKL: *το*, AP: *τα*) Jak. 4, 14 Zusatz ist, sahen wir schon 1, b. Offenbare Erläuterung ist das *υετον* (ℵ *καρπον*) vor *πρoιμον και οψιμον* **Jak. 5, 7**, das in B 31. ff. vg. sah. arm. fehlt (C fehlt); und das *υπερ ημων* (ℵ *υμων*) **1 Petr. 4, 1** ist genau derselbe Zusatz wie 3, 18 (ℵACL), wie allgemein anerkannt ist, der hier nach dem Context noch weniger fehlen zu können schien. Das *αυτου* nach *θανατου* **Jak. 5, 20** (B ff.

aeth. WH. a. R., C fehlt) ist eigentlich nicht ausgelassen, sondern hinter *ψυχην* transponirt (ℵAP Tisch. Lchm. WH.txt. Treg. a. R. i. Kl.), so dass KL, die es auch dort nicht haben, nur die Correktur zur Hälfte aufgenommen haben. Man nahm eben an dem *αυτου* Anstoss, weil man es auf *ψυχην* beziehen zu müssen meinte, während es doch eben so gut wie das *αυτου* nach *ψυχην* auf *αμαρτωλος* geht. Ganz unerklärlich wäre aber die Umstellung in B, da das *ψυχην αυτου* nicht die geringste Schwierigkeit bot. Ebenso ist gar kein Grund ersichtlich zur Weglassung des *και* vor *τον γεγεννημενον εξ αυτου* **1 Joh. 5, 1** (B. 7. 13. 33. 62. am. demid. tol. sah Hil. Aug., C fehlt, vgl. WH. Lchm. u. Treg. i. Kl.), dessen Hinzufügung nach dem *και τον αδελφον αυτου* 4, 21 doch so überaus nahe lag. Umgekehrt begreift es sich leicht genug, dass man mit dem gut griechischen *δε* des Nachsatzes **1 Petr. 4, 18** (B 137. WH. i. Kl., C fehlt) nichts anzufangen wusste und es nach den LXX fortliess. Die Nachstellung des Adj. (**2 Petr. 1, 18:** *εν τω ορει τω αγιω* statt *τω αγιω ορει*, wie BC 13. arm. Thph. Treg. WH. lesen) lernten wir schon II, 9, a als eine gangbare Emendation kennen, und völlig gleicher Art ist die Voranstellung des Verbi vor den davon abhängigen Infinitiv (**Jak. 3, 8:** *δυναται δαμασαι* statt *δαμασαι δυναται*, wie Lchm. Treg.txt. WH. nach BC lesen), sowie die schon AC Jak. 3, 3. AP 2 Petr. 2, 11 gefundene Verbindung des Verbi mit seinem Dativ **1 Joh. 5, 11** (*εδωκεν ημιν ο θεος*) gegen B 31. 38. 137. (WH. Treg. a. R., C fehlt), wodurch zugleich das *ο θεος* noch stärker betont wurde. Dass das *ει γαρ ησαν εξ ημων* **1 Joh. 2, 19** dem *ουκ ησαν εξ ημων* conformirt ist (Tisch. Lchm. gegen BC 69. 137. Vers. Ptr.) springt in die Augen; und das *λιθον εκλεκτον ακρογωνιαιον* **1 Petr. 2, 6** (BC 31. cop. arm. Cyr., vgl. WH.) rührt keineswegs aus den LXX her, wo zwischen *λιθον* und *εκλεκτον* ein *πολυτελη* steht, sondern ist jedenfalls die schwerere Lesart, da es so nahe lag, den Stein, um den es sich handelt, zunächst als Eckstein zu bezeichnen und dann erst das *εκλ. εντ.* aus v. 4 folgen zu lassen, obwohl dasselbe dadurch in Wahrheit ziemlich tautologisch wird. Gerade die Wortordnung in BC zeigt, wie der Verf. in freier Verwendung der Jesajastelle mit *λιθ. εκλ.* an v. 5 anknüpft und denselben mit ihr näher bestimmt als *ακρογ. εντ.* Vgl. noch das *αλλ ο* statt *αλλα ο* 1 Joh. 5, 18(B), wo Λ nach ΛΛΛ ausgefallen.

b. Auch mit KL gehen ℵA vielfach zusammen. Das μεταστραφητω Jak. 4, 9 ist lediglich der gewöhnliche Ausdruck (vgl. Act. 2, 20 nach Joel 3, 4) statt μετατραπητω (BP 69. Thph., vgl. WH.txt., C fehlt); und Jak. 4, 13 ist die Emendation aus KL an zweiter Stelle (ποιησωμεν) eingedrungen, wie in A allein an erster (2, b). Wahrscheinlich fand hier ursprünglich auch ℵ an erster Stelle πορευσωμεθα und hat nur absichtlich oder zufällig dort das Richtige hergestellt. Der Art. vor νομοθετης και κριτης Jak. 4, 12, der in BP (WH.txt.) fehlt, ist offenbar nur zugesetzt wegen des folgenden ο δυναμενος, wie auch das αυτον nach αλειψαντες Jak. 5, 14, das BP ff. Dam. fehlt (Tisch. WH.), weil ein Object zu fehlen schien, das sich doch aus dem αυτον von selbst ergänzt. Auch in diesen drei Stellen fehlt C, ebenso CP in 1 Joh. 4, 10, wo ℵ ganz sinnlos das ηγαπηκαμεν (B WH.txt.) nach dem Folgenden in ηγαπησεν conformirt (II, 3, a), während AKL wenigstens ηγαπησαμεν schreiben. Das ημων nach καταγινωσκη 1 Joh. 3, 21, das BC 68. Orig. (WH.) fehlt, ist ebenso nach v. 20 zugesetzt, wie das ημων nach καρδια in ℵCKL (vgl. 5, a), sodass nur A und C die Emendation zur Hälfte aufgenommen haben, P fehlt. Das ουτως nach τουτων 2 Petr. 3, 11 (B 5. 69. WH. Trg. a. R.), das die Anknüpfung an das Vorige vermittelt, ist durch das gewöhnliche ουν ersetzt, während CP, die das ουτως noch haben, eine Verbindung durch das δε herstellen zu müssen meinten (vgl. 3, c). Das επιβλεψητε δε Jak. 2, 3 (Treg. a. R. WH. nach BCP 69. ff. Thph. Hesych.) erschien anstössig wegen des vorhergehenden εισελθη δε και und wurde in και επιβλ. verwandelt, obwohl doch das δε sehr nachdrücklich den Gegensatz zu dem erwarteten Verhalten einführt. Das ος αν statt ος εαν (B 68. 69. CP fehlen, vgl. WH.) 1 Joh. 4, 15 ist einfacher Schreibfehler, indem das Є nach C abfiel (vgl. A II, 5, b und Apok. S. 71). Vgl. noch das αλλ εκ statt αλλα εκ (BC) 1 Joh. 2, 16, das Lchm. aufgenommen hat, und das αλλ η statt αλλα η (B. Treg.) 1 Joh. 4, 18, wo A nach ΛΛΛ ausgefallen (vgl. ℵAKLP 1 Joh. 5, 18).

c. Während ℵA mit KP und LP keine Lesart theilt, haben ℵAK 2 Petr. 1, 9 das paulinische αμαρτηματων (vielleicht ausdrücklich in Reminiscenz an Röm. 3, 25) statt αμαρτιων (BCLP), das als der gangbarere Ausdruck weite Verbreitung gefunden hat (vgl. Lchm. Treg. a. R. WH.txt.). In 2 Joh. 6 nahmen die

Emendatoren an dem nachdrücklich vor das *ινα* tretenden *καθως ηκουσατε απ αρχης* (BLP, vgl. Lchm. Treg. WH.) Anstoss und setzten das *ινα* vor *καθως* (K), das in ℵA aufgenommen wurde, ohne das zweite *ινα* zu streichen, wodurch die völlig unmotivirte Wiederholung des *ινα*, die Tisch. aufnimmt, entstand. Reine Schreibfehler sind das *οτι τηρωμεν και* — *ποιωμεν* statt *τηρουμεν* **1 Joh. 3, 22** (BCL, P fehlt), und das *ρυζηδον* statt *ροιζηδον* **2 Petr. 3, 10** (26. 28. 36. 39. 68), welcher Fehler auch in ℵAL **Jud. 16** (*μεμψιμυροι* statt *-μοιροι*, vgl. 69) wiederkehrt. Sonst finden wir in ℵAL noch das *χριστου* zu *ιησου* hinzugefügt **2 Petr. 1, 2**, dem wir schon wiederholt begegnet, und das *ηνεχθη ποτε προφητεια* **2 Petr. 1, 21** statt *ηνεχθη προφ. ποτε* (BCKP, vgl. Treg.txt. WH.), wo lediglich das Adv. mit dem Verb. verbunden ist. Dass in ℵAP **Jak. 5, 20** nur eine Emendation vollständig erhalten ist, sahen wir schon sub. a. Das *και πνευματος* nach *δι υδατος και αιματος* **1 Joh. 5, 6**, wie das *και δυναμεως* nach *το της δοξης* **1 Petr. 4, 14** (Lchm.) sind offenbare Glossen. Vgl. noch das *εμπεκται* statt *εμπαικται* Jud. 18 und dazu ℵAC 2 Petr. 3, 3.

7. Schon unter den unter Nr. 6 besprochenen Stellen besteht fast die Hälfte aus solchen, in denen C fehlt, wo es also möglich bleibt, dass alle drei Vertreter des älteren Textes mit dem jüngeren gegangen sein können. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn in einer Reihe von Stellen dies noch thatsächlich vorliegt.

a. Unter den Stellen, wo ℵAC mit KLP geht, ist freilich keine einzige, in der von allen neueren Editoren die Lesart dieser Codices verworfen wird; nur WH. haben es mit mehr oder minder grosser Entschiedenheit bei allen gethan. Dass Tisch. meist dieselbe aufnimmt, kann bei seiner einseitigen Vorliebe für den Sin. nicht Wunder nehmen; aber auch er verwirft doch mit B 10. harl. Aug. Bed. WH. das *αμην* am Schlusse des 2. Petrusbriefes (**3, 18**) und die Glossirung von **1 Petr. 3, 16** aus 2, 12 (*εν ω καταλαλουσιν υμων ως κακοποιων* statt *εν ω καταλαλεισθε*, vgl. B 69. 137. syr. Clem. WH. Treg. a. R.). Damit ist aber auch ausreichend constatirt, dass das Zusammentreffen dieser beiden Gruppen keineswegs die Richtigkeit der Lesart sicherstellt oder auch nur die allergewöhnlichsten Emendationen ausschliesst. Nun ist es aber doch im höchsten

Grade inconsequent, wenn Tisch. **2 Petr. 2, 7** gegen B Treg. WH. die Form *ερρυσατο* bevorzugt, während er Kol. 1, 13. 2 Tim. 3, 11 die Form *ερυσατο* aufnimmt, hier bloss auf die Autorität von AD, dort gegen ℵACDEKL (vgl. auch 2 Tim. 4, 17). Gewiss könnte das eine *ρ* schon in B aus Nachlässigkeit ausgefallen sein; aber da die Bildung mit doppeltem *ρ* unzweifelhaft die gewöhnlichere ist, so liegt doch nichts näher als dass diese der ungewöhnlicheren substituirt ist. Ganz derselbe Fall liegt aber **Jud. 4** vor, wo nur WH. mit B die Medialbildung *παρεισεδυησαν* gegen das gewöhnliche *παρεισεδυσαν* aufgenommen hat, obwohl doch die Entstehung jener aus dieser sich schlechterdings nicht erklären lässt. Wenn aber alle Editoren ausser WH.txt. die den LXX geläufige Form *βεωρ* **2 Petr. 2, 15** (B 81. tol. sah. arm.) verwerfen, so übersieht man, dass ursprünglich auch ℵ so in seinem Text las, und durch die Art, wie er das *βοσορ* damit zu der Unform *βεωορσορ* verband, noch deutlich zeigt, dass ihm diese in einem Text, nach dem er seine Grundlage corrigirte, gegeben war. Das war aber nach Allem, was wir bereits kennen gelernt haben, der emendirte Text, und wir sehen hieraus nur, dass den Emendatoren die freier gräcisirte Namensform *βοσορ* geläufiger war als die enger dem Hebräischen angepasste, und dass die Annahme, die mit den LXX übereinstimmende Form müsse die sekundäre sein, ein Vorurtheil ist.

b. Was aber von diesen 5 Stellen gilt, gilt auch noch von 6 anderen. Es ist durchaus nicht wahrscheinlich, dass das in B 1. 45. Clem. Or. int. Ath. Cyr. Aug. (vgl. WH.) fehlende, keineswegs unentbehrliche, vielmehr nur die contextmässige Beziehung des Ausdruckes verdunkelnde *υμων* nach *το τελος της πιστεως* **1 Petr. 1, 9** bloss aus Nachlässigkeit ausgelassen sein sollte, während die Applikation des allgemein gehaltenen Ausdrucks auf die Leser durch den ganzen Context so überaus nahe gelegt war. Ebenso wenig lässt sich der Ausfall des *ους δε* vor *σωζετε* **Jud. 23** (WH.) erklären, während seine Einschaltung behufs Hebung des harten Asyndeton so nahe gelegt war, und in der Weglassung des dritten Gliedes *ους δε ελεατε* (CKLP. vgl. 3, a) sich noch zeigt, dass die Emendatoren einen zweigliederigen Satz vor Augen hatten. In ℵAC ist also nur neben dem eingebrachten *ους δε* das ursprüngliche *ους δε ελεατε εν*

φοβω am Schlusse stehen geblieben, also die Emendation nur zur Hälfte aufgenommen, und dadurch der dreigliederige Satz entstanden. Aus Versehen konnte wohl das *ους*, aber sicher nicht das *ους δε* ausfallen, zumal das *δε* auch ohne *ους* einen guten Sinn gab. Vollends aber die Wiederholung der Praep. in Parallelgliedern (**1 Joh. 2, 24**: *εν τω υιω και εν τω πατρι*) ist eine der gewöhnlichsten Emendationen (vgl. Apok. S. 27), weshalb das *εν* nach B vg. Aug. von Lchm. gestrichen, von WH. eingeklammert ist. Dass umgekehrt das nach *διοτι γεγραπται* und vor dem *οτι εγω αγιος* lästige *οτι* recit. **1 Petr. 1, 16** (B 31. 70. syr. WH. i. Kl.) entfernt ist, hat seine Analogie in der Entfernung des *οτι* recit. in CKLP 1 Joh. 2, 4 (3, a). Höchst auffallend ist es aber, wie man **2 Petr. 1, 17** die den Evangelien conformirte Stellung *ουτος εστιν ο υιος μου ο αγαπητος* der in B erhaltenen *ο υιος μου ο αγαπητος μου ουτος εστιν* (Treg. a. R. WH.) vorziehen konnte, obwohl noch P deutlich zeigt, dass auch er in seiner Grundlage so las und nur die emendirte Lesart aufnahm, aber das *ουτος εστιν* am Schlusse zu streichen vergass. Obwohl durch ihn das wiederholte *μου* etwas zweifelhafter wird, so spricht doch alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass auch in diesem Punkte die inconforme Lesart die ursprüngliche ist. Endlich kann ich auch über **Jak. 1, 22** nur urtheilen, dass die Verbindung des *μη μονον* Emendation ist und die Stellung des *μονον* nach *ακροαται* (B Vers. Thph., vgl. Lchm. Treg. a. R. WH.), der das *ου — μονον* 2, 24 entspricht, das Ursprüngliche. Vgl. noch das *αλλ επιστραφητε* statt *αλλα* (B WH.) 1 Petr. 2, 25, wo sicher Λ nach ΛΛΛ ausgefallen, vgl. ℵAKL 1 Joh. 4, 18 und ℵAKLP 1 Joh. 5, 18.

c. Dass das *αγιοι* (*του*) *θεου ανθρωποι* ℵAKL **2 Petr. 1, 21** Emendation des *απο θεου ανθρωποι* (BP 68. 69. 137 arm. cop., vgl. Tisch. Trg. a. R. WH.) ist, weil doch die Propheten nicht gewöhnliche Menschen, sondern heilige Gottesmänner waren, erhellt schon daraus, dass in C 27. 29. Did. diese Lesart noch mit der emendirten verschmolzen ist (*απο θεου αγιοι*); und **Jak. 1, 26** ist das *μη χαλιναγωγων γλωσσαν αυτου* statt *εαυτου* (BP 101. Thph. WH.txt.) nur die erste Hälfte der 6, a besprochenen Emendation, die wiederum von C und in anderer Weise von P nur zur Hälfte aufgenommen ist. Auch mit LP gehen ℵAC **1 Joh. 3, 15**, wo umgekehrt die auffallende

Vernachlässigung der Reflexion in BK Min. Thph. Oec. (εχει ζωην αιωνιον εν αυτω, vgl. Lehm. Treg. WH.txt.) von den Emendatoren verbessert ist (vgl. ℵ 1 Joh. 5, 10), und **2 Petr. 2, 20**, wo die Hinzufügung des *ημων* nach *κυριου* gegen BK Min. Oec. (Treg.txt. WH.txt.) doch nur den ganz geläufigen Ausdruck (vgl. 1, 11, aber auch 1, 2. 8) herstellt. An der einzigen Stelle aber, wo ℵAC mit L allein gegen BKP das *υπερ ημων* (*υμων*) vor *απεθανεν* hinzufügen (**1 Petr. 3, 18**), hat dasselbe Niemand aufzunehmen gewagt.

8. a. Die Betrachtung der Varianten, in denen die Vertreter des älteren Textes mit denen des jüngeren zusammengehen, wirft zunächst ein ganz neues Licht auf diesen selbst. Fanden wir schon (I, 1, vgl. I, 4), dass die Vertreter desselben ungleich häufiger zusammengehen, als in der Apokalypse, so tritt diese Thatsache uns noch viel auffälliger entgegen, wenn wir die Varianten hinzunehmen, in denen KLP mit den Vertretern des älteren Textes zusammengehen. Fanden wir dort schon 74, in denen alle drei zusammengehen, so kommen hier nicht weniger als 95 dazu, so dass KLP gegen 170 Fehler gemeinsam haben. Gingen dort je zwei von ihnen noch 77mal zusammen, so kommen hier noch 65 Stellen hinzu. Von diesen 142 Stellen sind aber nicht weniger als 107 solche, in denen P entweder fehlt oder das Richtige erhalten hat, da zu den 61, in denen KL allein zusammengehen, noch 46 kommen, in denen sie mit Vertretern des älteren Textes stimmen. Dagegen gehen LP 9 mal für sich und 11 mal mit ℵ, A, C zusammen, KP 7 mal für sich und 8 mal mit ℵ, A, C.

b. Hiernach unterliegt es keinem Zweifel, dass in den katholischen Briefen der emendirte Text bereits ungleich umfassender und gleichmässiger als in der Apokalypse die Vertreter des jüngeren Textes beeinflusst hat, da über 310 mal je zwei von ihnen oder alle drei zusammengehen, und zwar 151 mal für sich allein, 160 mal mit Vertretern des älteren Textes. Nur P hat sich von diesem Einfluss noch reiner erhalten, da er über 100 mal nicht mit den anderen geht, während K und L nur je 15 oder 20 mal ihren eigenen Weg gehen. Allerdings kommen auch hier unter jenen 160 Lesarten noch 16 vor, die sicher nicht aus dem emendirten Text sind, wie wir dort unter den 151 fast doppelt soviel (30) fanden; und sicher wird von manchen Emen-

.tionen und Conformationen, deren Charakter sich nicht sicher
stimmen lässt, dasselbe gelten; aber die weit überwiegende
ehrzahl jener 310 Varianten trägt so sehr einen gleichartigen
'pus, dass sie aus einem absichtlich emendirten Texte her-
ımmen müssen.

c. Viel seltener ist es dagegen der Fall, dass Einzelne dieser
:uppe mit Vertretern des älteren Textes zusammengehen. Hier
:ten, zu den über 160 Sonderlesarten, die wir I, 7, a betrach-
:en nur 71 hinzu, in denen K, L oder P mit ℵ, A, C zusammen-
hen, und von diesen stammen wenigstens 23, vermuthlich aber
ch viele Emendationen und Conformationen, deren Charakter
:h nicht näher bestimmen lässt, aus dem älteren Texte, also
s der dem jüngeren mit dem älteren gemeinsamen Grundlage,
f die wir schon die grössere Hälfte jener Sonderlesarten zu-
ckführen mussten. Da nun die so viel geringere Zahl der
ıendirten Lesarten in P ohnehin zeigt, dass derselbe diese
'undlage noch treuer bewahrt hat, so ist es nicht zu verwun-
rn, dass er für sich allein 41 mal mit Vertretern des älteren
:xtes geht, während er nur 56 Sonderlesarten zeigte. Auch
ɜr bewährt sich die in der Apokalypse (S. 150 f.) beobachtete
'rwandtschaft von P mit C; denn während er mit ℵ und A
5 und 8 Fehler theilt, theilt er mit C allein 17, und während
mit ℵA 3 theilt, theilt er mit AC und ℵC 8. Dagegen gehen
L für sich je 11, resp. 19 mal mit ℵ, A, C, während sie für
h je 63 und 44 Sonderlesarten zeigten. Es begreift sich
cht, dass K, der am häufigsten seinen eigenen Weg geht,
ch am seltensten mit den Vertretern des älteren Textes zu-
nmentrifft.

9. a. Viel wichtiger noch ist die Betrachtung der Verwandt-
ıaft von ℵAC mit KLP für die Charakterisirung jener Ver-
ter des älteren Textes. Fanden wir unter den c. 515 Sonder-
arten von ℵ, A, C über 160, die mehr oder weniger mit den
;enthümlichen Fehlern von KLP d. h. mit dem emendirten
xte verwandt sind (vgl. II, 11, b. d), so treten dazu noch
ʒen 200 derartige, welche ℵ, A, C einzeln oder gemeinsam
ekt mit K, L, P theilen; denn von den 231 in diesem Ab-
ınitt besprochenen Lesarten sind allerdings gegen 40, die
her nicht zu den eigenthümlichen Fehlern von KLP gehören,
ɔ in K, L, P wie in ℵAC aus der ihnen gemeinsamen Grund-

theilen sie gemeinsam mit
16 offenbare Emendatione
so dass sich schon hier z
dirte Text allmählich zur
conform gestaltet hat. We
nämlich 31 mal zusammen
öfter (36 mal) mit den Ve
sammen, darunter wieder 1
nur 10 mal ziemlich gleicl
AC dagegen nur 8 mal all
sammen 24 mal mit den Ve
zwar theilen sie 8 offenbare
zwei von ihnen (die Hälfte
Wie aber ℵC schon am se
(7 mal), so gehen sie auch
emendirten Textes, und zw
2 mal mit KL und je einmal
90 mal ℵAC gemeinsam od
tretern des emendirten Text
meinsam, 27 mal mit je zwei
und 21 mal mit Einzelnen v

c. Während die Zahl d
ausserordentlich verschieden
geht jeder Einzelne von ih
Vertretern des

, die er mit den Vertretern des emendirten Textes theilt.
: Erscheinung erklärt sich einfach daraus, dass unter dem
uss des emendirten Textes nicht nur die Fehler desselben
:bracht, sondern auch die Fehler des älteren Textes ent-
sind. Während א 55 Sonderfehler mehr als A hat, zeigt
A 125 mal an Fehlern von KLP betheiligt, א nur 113 mal.
ber von C ein volles Viertel fehlt, so theilt er verhältniss-
ig häufiger als beide Fehler von KLP (110 mal), während
ei weitem am wenigsten Sonderfehler hat. Auf ihn ist
der Einfluss des emendirten Textes am stärksten gewesen.
Einzelnen theilen אAC ganz gleichmässig die KLP gemein-
n Fehler, nämlich א und A je 18, C 16 d. h. verhältniss-
ig mehr als sie. Dazu kommen bei א 10, bei A 9, bei C
hler, in denen sie mit KL zusammengehen, mit KP und
reffen sie nur vereinzelt zusammen, א 4 mal, A 5 mal, C
l; also im Ganzen mit mehreren der Gruppe א und A je
C 26 mal. Ungleich seltener treffen sie mit Einzelnen der
pe zusammen, so mit K א 4 mal, A und C nur je ein-
mit L א 5 mal, A 8 mal, C nur 1 mal. Dagegen trifft mit
lein א 5 mal, A 8 mal, dagegen C 17 mal zusammen. Hier
also ein sehr merkwürdiges Verwandtschaftsverhältniss von
d P hervor (vgl. 8, c).
l. Endlich ist noch bemerkenswerth, dass unter den Fehlern,
ι allein mit den Vertretern des jüngeren Textes theilt,
grösste Zahl solcher vorkommt, die sicher nicht Emenda-
n, sondern Fehler des ältesten Textes sind, nämlich 15,
end sich in denen, die א mit ihnen theilt, 11 und in denen,
C mit ihnen theilt, nur 7 derartige finden, und während
: den Fehlern, die mehrere gemeinsam mit Vertretern des
eren Textes theilen, überhaupt nur 6 derartige vorkommen.
t sehr begreiflich, dass am seltensten die gleichen Fehler
nehreren Vertretern beider Gruppen zugleich conservirt
dass aber in A verhältnissmässig viele derselben erhalten
beweist, dass auf ihn der Einfluss des emendirten Textes
kein so durchgreifender gewesen ist wie es nach der Ab-
ıe der Sonderfehler in ihm und der Zunahme der Varian-
n denen er mit den Vertretern des jüngeren Textes geht,
nen konnte.

IV. Der

1. Obwohl der Cod.
älteren Textes zählt und
Fehlern desselben theilnim
artige Eigenthümlichkeit, d
Lesarten noch so gut wie g
fluss des emendirten Textes
wir die in ihm vorkommen
Wortformen betrachten.

a. Eine Emendation kö
3 Joh. 4 sein, sofern dassel
und also die beiden asyndet
bindet. Aber wenn man sie
lose *χαριν* (7. 35 vg. cop. WH
man darauf verzichten müsse
suchen, und sich erinnern,
in C 2 Petr. 2, 16 (II. 5, b
(S. 17. 57) ein *ν* am Schlu
Auch das *ο μισων τον αδελφ*
könnte durch Hervorhebung
schärfen; wenn man aber si
alle Majuskeln das auffallen
wird man jenes *εαυτου* schw
halten. So bliebe nur ...

Was sich sonst noch derartiges findet, kann vollends auf keinerlei Absicht zurückgeführt werden, sondern gehört zu den ganz willkürlichen Aenderungen, die dem älteren Texte so charakteristisch sind. So das *χαλινων* statt *χαλιναγωγων* **Jak. 1, 26,** das vielleicht auf blosser Nachlässigkeit beruht; das *εληλυθεναι* **1 Joh. 4, 2** (99. Theod. vg. Lat., vgl. Treg. u. WH. a. R.) statt *εληλυθοτα*, und das *τας αμαρτιας υμων* (WH. a. R.) statt *ημων* **1 Petr. 2, 24.** Vielleicht kann man dahin auch das *χρυσου* statt *χρυσιου* **1 Petr. 1, 7** rechnen, das nach 1, 18 ohne Zweifel falsch ist, wenn hier nicht bloss das ι aus Nachlässigkeit ausgefallen. Völlig gedankenlos ist das *εγραψας* statt *εγραψα* **3 Joh. 9,** wobei wir uns erinnern, dass wir sowohl in L (2 Joh. 8, vgl. I, 6, c. 7, a) als in א (1 Petr. 3, 4, vgl. II, 3, a) ein ganz sinnloses C am Schlusse zugesetzt fanden; und die Verwandlung des *ηγαπησεν* in *ηγαπησαν* **2 Petr. 2, 15** (arm. Treg. WH. a. R.), die freilich nur in einem Texte möglich war, wo ursprünglich das *ος* fehlte (vgl. אB und dazu III, 4, a), da nun das Verb. dem *επλανηθησαν* parallel zu stehen schien, während doch ein Blick auf das folgende *ελεγξιν δε εσχεν* die völlige Unmöglichkeit dieser Auffassung gezeigt hätte. Ganz sinnlos vollends ist die Verwandlung des *χρισμα* in *χαρισμα* **1 Joh. 2, 27,** der gegenüber man nicht daran hätte denken sollen, der Verwandlung des *χαραν* in *χαριν* 3 Joh. 4 (s. o.) noch einen Sinn abgewinnen zu wollen; oder des *εγκοπτεσθαι τας προσευχας* in *ταις προσευχαις* **1 Petr. 3, 6** (WH. a. R.), wobei man sich vielmehr an das *αμαρτιαις* א 2 Petr. 2, 14 und das *βραδυτηται* statt *-τα* 2 Petr. 3, 9 hätte erinnern sollen. Dahin gehört auch das *αφωνον εν ανθρωποις φωνη* statt *ανθρωπου* **2 Petr. 2, 16** und das sinnlose *συνεστωσης* statt *-σα* **2 Petr. 3, 5.**

b. Conformationen haben wir überall bereits im älteren Texte gefunden, wie im emendirten, besonders solche nach Parallelstellen, wie **2 Petr. 2, 13,** wo *εν ταις αγαπαις αυτων* (vg. aeth. sah. Ephr., vgl. Lchm., Treg.txt. WH. a. R.) statt *απαταις* geschrieben ist nach Jud. 12. So findet sich auch hier **1 Petr. 2, 8** das *απειθουντες* in *απιστουντες* conformirt nach v. 7, wo umgekehrt die Emendatoren das *απιστουσιν* in *απειθουσιν* verwandelten nach v. 8 (III, 2, a); **1 Petr. 2, 1** *υποκρισιν* statt *-σεις* (cop. Clem. Or. int. Aug. WH.txt.) nach *κακιαν* — *δολον*, und **1 Joh. 2, 25** *επηγγειλατο υμιν* statt *ημιν* (31. am. fu. Lchm.

nach v. 24, wo viermal *υμεις — υμιν — υμιν — υμεις* steht. Insbesondere aber zeigt sich der mechanische Charakter dieser dem älteren Texte eigenen Conformationen in dem *περι των ημετερων δε μονων* (Min. sah. cop. Orig. WH. a. R.) **1 Joh. 2, 2** und *εν τω υδατι μονω* **1 Joh. 5, 6** (WH. a. R.) statt *μονον*, sowie in dem *αστερες πλανητες* statt *-ται* **Jud. 13** (WH. a. R.). Offenbar gedankenlos ist aber nach der Anrede *αγαπητοι* **1 Joh. 3, 21** das *εαν η καρδια μη καταγ^ινωσκη, παρρησιαν εχει* (29) statt *εχομεν*, woran sich sofort *και — λαμβανομεν* anschliesst, sowie das *ει* (3. 101) — *γενοισθε* **1 Petr. 3, 13** statt *εαν — γενησθε*, das dem folgenden *ει — πασχοιτε* conformirt ist, oder das *οτε μιχαηλ* **Jud. 9** statt *ο δε* nach dem gleich folgenden *οτε*, das darum in *τοτε* verwandelt ist. Grobe Fehler aber sind durch solche mechanische Conformationen entstanden **Jud. 12** (*νεφελαι ανυδροι — παραφερομενοι* statt *-ναι*, vgl. 16. 25. 119), **1 Petr. 4, 1** (aeth. WH.txt.: *πεπαυται αμαρτιαις* statt *-ιας* vor dem gleich folgenden *επιθυμιαις*; doch vgl. auch die oben besprochene Stelle 3, 6), **4, 3** (*οινοφλυγιοις* statt *-ιαις* vor *κωμοις*) und **1 Joh. 2, 25** (*την ζωην την αιωνιαν* statt *-ιον*).

c. Dass Verbalformen, wie das *ελαβατε* **1 Joh. 2, 27**, Spezialitäten des älteren Textes sind, die man so wenig, wie das *ειπας* und *ειχαμεν* in A, ℵA (III, 6, a) in den Text nehmen darf, haben wir schon bei der Apok. gesehen. Dasselbe gilt aber von dem *εορακα* statt *εωρ.*, das B zwar durchgängig hat **(1 Joh. 1, 1. 2, 3. 3, 6. 4, 20. 3 Joh. 11)**, das aber doch nur Schreibereigenthümlichkeit sein kann, da B es im Evng. unter 21 Malen nur viermal hat und es auch sonst im N. T. überall höchst ungleich bezeugt ist (mit Ausnahme der Paulusbriefe). Ueberaus zahlreich aber sind die eigentlichen Schreibfehler. Dazu gehört sicher schon das *υπηκουεν* **1 Petr. 3, 6** (31. vg. Lchm. WH. Treg. a. R.), wo das C vor Є übersehen ward. Dass die Form auch so einen Sinn giebt, ist eben der Grund, weshalb das Versehen nicht bemerkt wurde. Ebenso ist auch in dem *σαυτον* **Jak. 2, 8** das Є nach C übergangen und ebenso in *αυτοις* (statt *εαυτοις*) nach *επαγοντες* **2 Petr. 2, 1** (31). Vgl. noch den Ausfall des Є von *εαν* nach O **1 Joh. 3, 22** (*ο αν αιτωμεν*), und nach *και* **5, 15** (Lchm.). Dahin gehört ferner der Ausfall des Θ vor O (**1 Petr. 2, 1**: *φονους* statt *φθονους*) und des C (**3 Joh. 6**: *ου καλως ποιησεις*), wie des N (**1 Joh. 2, 14**:

το απ αρχης) am Wortschluss. Auch ganze Silben sind in B ausgefallen, wie in *ματαιοτης* **2 Petr. 2, 18,** *καθισται* **Jak. 3, 6,** und das *των* von *μαρτυρουντων* **3 Joh. 3** am Schlusse der Zeile. Eine blosse Vocalvertauschung ist das *ινα—δαπανησετε* **Jak. 4, 3,** wie das *νεφοντες* statt *νηφοντες* **1 Petr. 1, 13,** und eine Vertauschung von *οι* und *αι*, wie in *συσχηματιζομεναι* **1 Petr. 1, 14.**

d. Von orthographischen Eigenheiten bemerke noch das *ουχ ιδοντες* 1 Petr. 1, 8 und das *λωθ* statt *λωτ* 2 Petr. 2, 7 (am. fu.). Vgl. umgekehrt das *σιλβανου* statt *σιλουανου* 1 Petr. 5, 12. Das *ελενξιν* 2 Petr. 2, 16 wird so wenig aufzunehmen sein, wie das *ενκοπτεσθαι* ℵ 1 Petr. 3, 7 (Tisch.). So wenig wie das *χρειστιανος* 1 Petr. 4, 16 oder *ερειθεια* Jak. 3, 16 (101), wird das *ηλειας* Jak. 5, 17 (Tisch. Treg. WH.) aufgenommen werden dürfen, während *ι* statt *ει* nur Jak. 3, 14 geschrieben wird, wo die Vocale der Silben vertauscht sind (*ερειθια*). Endlich bemerke noch die Vertauschung von *αι* und *ε* Jak. 2, 13 (*κατακαυχαται* statt -*τε*). — Wie B 1 Petr. 4, 17 *απο ημων* statt *αφ ημων* liest gegen alle Zeugen, so umgekehrt 2, 4 *υπ ανθρωπων* statt *υπο*.

2 a. Dass diese Fehler keineswegs alle dem Schreiber von B auf Rechnung zu setzen sind, erhellt klar daraus, dass er völlig gleichartige mit den Vertretern des ältesten Textes gemeinsam hat, die also bereits aus ihrer gemeinsamen Grundlage stammen. So haben ℵB **Jak. 1, 17** das sinnlose *τροπης αποσκιασματος*, das nur durch eine ganz mechanische Conformation des *αποσκιασμα* nach dem Genit. *τροπης* entstanden sein kann; und schreiben **1 Petr. 4, 15** *αλλοτριεπισκοπος*, wo trotz aller neueren Editoren wohl nur das O vor Є ausgefallen sein wird, das A noch las (II, 5, a). Vgl. noch das *μειση* ℵB 1 Joh. 4, 20 statt *μιση*. — Dieselbe Conformation wie B 1 Joh. 2, 25 ist in AB das *ινα η χαρα υμων πεπλ. η* **2 Joh. 12** (Min. vg. cop. aeth., Lchm. Treg. WH.txt.) statt *ημων*, das einfach dem vorhergehenden *υμιν—προς υμας* conformirt ist. Conformation nach 1 Joh. 1, 4 kann die Lesart von ℵKLP nicht sein, da dort die Emendatoren *η χαρα υμων* haben (vgl. III, 4, b). Ebenso ist das *ιησους* **Jud. 5** (AB 6. 7. 13. 29. vg. Vers., Lchm., Treg. u. WH. a. R.) statt *κυριος* eine der völlig gedankenlosen Aenderungen, wie sie nur im älteren Texte vorkommen. Das an sich doppeldeutige *κυριος* sollte erläutert werden, und, indem die Ab-

mit *ερειθεια* (A) ist wohl Z
schrieben, sondern die Voka
sind. — Auch in BC haben
kürliche, vielleicht nur durch
entstandene Aenderung des
WH.), die nach dem *ετοιμ*
ganz mechanische Conformati
αγαπατε in der Verwandlung
αγαλλιατε (Or. Treg. a. R. W
falsch ist. Völlig gedankenl
τηρησατε **Jud. 21** in *τηρησ*
gewagt hat, obwohl C, um d
fand, möglich zu machen, das
ändert hat. Es ist jene Aend
aber aus dem so häufigen B
τηρησατε liegende Ermahnung
1 Petr. 2, 18, wo in BC das
gefallen. — Für eine ganz äh
doch wegen des vorausweisende
text ganz unmöglich ist, dag
dem *ω αντιστητε* v. 9 gemei
neueren Editoren aufgenomme
(Min.) statt *εστηκατε* in ℵAB
(ABC) statt *σιροις* 2 Petr. 2, 4,
stammt, da auf Grund dieser L

ıd **2 Petr. 3, 7**, wo das sinnlose *τω αυτω λογω* (ABP 27. 29.). 127. al. vg. sah. cop. arm. Did.) statt *αυτου*, obwohl es alle ıeren Editoren (Treg. wenigstens a. R.) aufnehmen, eine ganz echanische Conformation ist, wie AKL 1 Joh. 2, 27 (III, 2, b). gl. noch das *μεγαλιοτητος* BCL 2 Petr. 1, 16 und das *αλλ εν* Joh. 3, 18, wo wohl nur zufällig BC mit KLP zusammentrifft, ı der emendirte Text so häufig die Apostrophirung einführt, ährend in BC das ⋏ nach ⋏⋏⋏ leicht abfiel.

Auch allein haben die Vertreter des jüngeren Textes aus rer Grundlage noch Fehler von B erhalten. Dahin rechne ich ıs *δεδωκεν υμιν* **1 Joh. 3, 1** (BK 22. 31. 80. 100) statt *ημιν*; ıs ganz mechanisch dem *ιδετε* conformirt ist, das *υποδειγμα— ιεβεσιν τεθειχως* **2 Petr. 2, 6** (BP 69. 137. WH) statt *ασεβειν*, ıs neben dem *μελλοντων* völlig sinnlos ist; und das *εαν ο ϱιος θελη* **Jak. 4, 15** (BP 69, WH.txt. Treg. a. R.) statt *:λησῃ*, das ein blosser Schreibfehler ist, indem das Auge des bschreibers von einem H auf das andere abirrte. Vgl. noch ıs *κακοπαθιας* BP Jak. 5, 10 (WH) statt *κακοπαθειας* und ıs *συμπρεσβυτερος* BKLP 1 Petr. 5, 1 (Lchm. Treg.) statt *συν- ϱεσβ.* (ℵA, C fehlt).

Sogar das in BKL Min. Thph. Oec. erhaltene *δια δοξης και ϱετης* **2 Petr. 1, 3** (WH.txt.) statt *ιδια δοξῃ και αρετῃ* halte h für ganz mechanische Conformation nach dem folgenden *δι ν*. Dass es keine absichtliche Emendation ist, erhellt daraus, ıss erst die Buchstabenähnlichkeit des *ιδια* mit *δια* dazu den ıllass gab.

3. a. Schon das ist sehr auffällig, dass B nirgends mit ıderen Vertretern des älteren oder gar des jüngeren Textes ısätze theilt, dergleichen noch am ehesten als Emendationen scheinen könnten, und auch für sich allein nur vier Zusätze. avon ist das *και ο εορακαμεν* **1 Joh. 1, 2** (40) eine ganz echanische, ja gradezu sinnlose Conformation nach v. 1, und lenfalls ebenso ganz mechanisch die Wiederholung des Artikels ch *τα πλοια* **Jak. 3, 4** (*τα τηλικαυτα οντα κτλ.*). Aber auch s *χριστος* nach *ιησους* **1 Joh. 4, 15** (arm. WH. i. Kl.) ist ganz dankenlos nach 4, 2 conformirt, da ein Blick auf 2, 22. 5, 1. 5 igt, wie unpassend dasselbe ist, und ebenso das der Ausdrucks- eise des Briefes (vgl. 3, 16) widersprechende *εν τω χριστω* **Petr. 5, 10** (WH. a. R.), das vielleicht nach 5, 1 conformirt ist.

.... stehen, die dadurc
τω ονοματι ohne *τον κυριου* ·
das blosse *κυριου* in A halb
8, b.); das *αλλα το αυτου χριστ*
(25. aeth. Aug. Hier. WH. a.
2 Petr. 2, 8 (Lchm. WH.txt.)
αγαγη ohne *τω θεω* **1 Petr.**
θεω in C (II, 8, c) ebenfalls h
liert doch eigentlich seinen Si
του θεου **1 Joh. 2, 14** (sah. V
nicht etwa an den Logos (1,
reine Nachlässigkeiten sein d
χριστου **1 Petr. 1, 11**, das *παρ*
und das *ποια ζωη υμων* **Jak.**
lässt sich für den Ausfall des ga
Grund absehen, oder gar für
2, 12. Allenfalls möglich wäre
dazwischen **1 Petr. 5, 8** (WH.t
1 Petr. 4, 19 (WH.txt.), und d
υμας **2 Petr. 3, 11** (WH. i. K
Vorkommen so vieler Nachlässi
lichkeit hin kein textkritischer
übrigen Majusc. gründen.

c. Fast ebensoviel Auslassu
fehler. So die Auslassung des
1 Petr. 5, 11 (26 ...

Offenbar per hom. ist das *και βιθυνιας* nach *ασιας* **1 Petr. 1, 1** ausgefallen. Wie **1 Joh. 2, 20** ein *και* vor *οιδατε* ausgefallen (sah. WH.txt.), das doch unmöglich fehlen kann, so **1 Petr. 3, 1** ein *και* vor *ει* (57. 69. 104. arm. cop. WH.txt.), wenn hier nicht schon im älteren Texte *ει* vor *και* stand (CK, vgl. III, 3, c), wodurch sich der Ausfall um so leichter erklärt. Sicher stammt schon aus der Grundlage von B der Ausfall des O nach OIC vor *ζοφος* **Jud. 13** (WH. a. R.), da offenbar erst in Folge dessen auch das *του* vor *σκοτους* ausgelassen ist, und ebenso der Ausfall des *ητε* nach *ιαθητε* **1 Petr. 2, 25**, da deswegen in B auch das *γαρ* danach ausgelassen ist.

4. a. Mussten wir schon in den vorher besprochenen Stellen zuweilen vermuthen, dass das Fehlen eines Wortes bereits aus der Textgrundlage von B stammt, so bestätigt sich das dadurch, dass B ganz gleiche Fehler auch mit A und C theilt. So ist in AB **1 Petr. 1, 12** das ЄN zwischen *υμα*C und ΠN*ευματι* offenbar durch Schreibversehen ausgefallen (13. 73. 133. vg. Did. Cyr.; Lchm. Treg. WH.), da das *εν* unmöglich Emendation sein kann; so **Jud. v. 5**, wo das zweite *υμας* nach *ειδοτας* (ℵKL, Theoph. Oec.) so leicht ausfiel, zumal es garnicht vermisst wurde, und daher sicher mit Unrecht von Lchm. Tisch. Treg. WH. gestrichen ist, obwohl sich ein Grund seiner Hinzufügung garnicht denken lässt. Ebenso das *ουτως* nach *αυτος* **1 Joh. 2, 6** (3. 34. 65. 81. 180. vg. sah. aeth. Clem. Or. int.; Lchm. Treg., WH.txt.), und das *θεμελιωσει* nach *σθενωσει* **1 Petr. 5, 10** (vg. aeth. Lchm. Treg.txt. WH.), wie vielleicht auch in beiden die Worte *θεον αγαπα και τον* nach *τον* ausgefallen sind (**1 Joh. 4, 21**), wodurch der Satz sinnlos wird. Ebenso ist aber in BC **2 Petr. 2, 6** das *καταστροφη* vor *κατεκρινεν* ausgefallen (27. 29. 68. cop. WH. Treg. a. R. i. Kl.), wie das *το* vor *οφελος* nach *τι* **Jak. 2, 14. 16** (99. arm., vgl. Lchm. WH. Treg. a. R. i. Kl.); und ohne Zweifel auch das *η* vor *ημερα κυριου* **2 Petr. 3, 10** (114. Cyr.), das trotzdem alle Editoren gestrichen haben, obwohl der Artikel vor einem durch einen Genitiv bestimmten Worte von den Emendatoren, wie wir vielfach gesehen haben, eher weggelassen als zugesetzt wird.

b. Auch hier fehlt es nicht an Stellen, wo B mit den Vertretern des jüngeren Textes zusammentrifft, so **Jak. 4, 14**, wo nach *ατμις γαρ εστε* das H vor Π*ρος* in BP offenbar aus

Versehen ausgefallen, wie BL. 43. **1 Petr. 3, 14** per hom. das *μηδε ταραχθητε* nach *μη φοβηθητε*. Reine Nachlässigkeit ist der Ausfall des *κατα θεον* in **1 Petr. 5, 2** (BKL. Min. Oec., WH. Treg. a. R. i. Kl.), das, weil der Abschreiber nur den Parallelismus der beiden Satzglieder im Auge hatte, übergangen wurde und sicher viel zu schwierig ist, um hinzugefügt zu sein. Dass ein *και* (etiam), weil in seiner Bedeutung nicht verstanden, im älteren Texte übergangen wird, wie vor *πας ο ποιων* und nach *οτι* **1 Joh. 2, 29** (BKL. Min. am. tol. cop. arm. aeth. Thph. Oec. Lat.; vgl. Lchm. WH.txt. Treg. a.R. i. Kl.), fanden wir bereits wiederholt in ℵ (vgl. Apok. S. 75).

Auch hier findet sich der Fall, dass beide Gruppen in mehreren Vertretern zusammengehen. So ist **2 Petr. 1, 3** das *τα* vor *παντα*, dessen Hinzufügung wegen des durch mehrere Worte getrennten *τα προς ζωην* für ℵA viel zu reflektirt wäre, sicher schon in der beiden Gruppen gemeinsamen Textgrundlage wegen der Aehnlichkeit der folgenden Buchstaben ausgefallen (BCKLP. Min. Thph. Oec., Lchm. WH. Treg.txt.), und ebenso das *του* nach *εσχατου* **Jud. 18** (BC 5. 8. 33. Treg. WH), da dieser Fehler noch die emendirte Lesart in KL (*εν εσχατω χρονω*, vgl. I, 1, b) beeinflusst hat, während P allein die vollständige Emendation zeigt (*εν εσχατω τω χρονω*) und ℵA das Ursprüngliche erhalten haben. Auch **Jak. 4, 13** ist das *ενα* vor *ενιαυτον* (AKL syr. arm. Cyr. Thph. Oec.) durch blosses Versehen in ℵBP ausgefallen, obwohl es alle neuere Editoren auslassen, und ebenso das *και* nach *εκει* (ℵA) in BCKLP. **Jak. 3, 16.**

5. Merkwürdig ist endlich, wie wenig Wortumstellungen sich in B finden, und zwar ausschliesslich in ihm allein. Hier wird das *ουκ εστιν εν αυτω* (13. 31. aeth. Orig., Treg.txt. WH) statt *εν αυτω εστιν* **1 Joh. 1, 5** nach v. 8. 10 conformirt sein. Reine Willkür aber ist die Umstellung des *ησυχιου και πραεως* **1 Petr. 3, 4** (vg. cop. Lchm. WH.txt.) statt *πρ. και ησυχιου*, und ganz gedankenlos durch die Umstellung des hinter *στηθι* stehenden *εκει* das *καθου εκει* **Jak. 2, 3** (ff. WH.txt.) dem *καθου ωδε* conformirt, während die Emendatoren (III, 1, a) einfach das *ωδε* wiederholten.

6. Hiernach zeigt B allein neben 48 Wortvertauschungen und 27 Auslassungen 4 Zusätze und 3 Umstellungen, also im Ganzen 82 Fehler. Mit Anderen theilt er 16 Wortvertauschungen

ıd 17 Auslassungen, so dass noch 33 Fehler hinzukommen. m häufigsten trifft er in diesen mit A und C zusammen (je 9 ıd 7 mal), mit ℵ und ℵA nur dreimal; unter den jüngeren leich oft mit KL und P (je dreimal), mit K und L nur je einal. Während er also mit den älteren Codices 19 Fehler theilt, at er mit diesen nur 8 gemein; wozu noch zwei kommen, die mit CKLP theilt, und vier, die vereinzelt mit ihm AK, AP, P, CKL haben, so dass auch in diesen Combinationen ℵ am ltensten vorkommt. In wie bunter Mannigfaltigkeit diese 115 ehler bald nirgends sonst erhalten sind, selbst wo B mit anderen [ajuskeln übereinstimmt (vgl. ℵB Jak. 1, 17, AB 2 Petr. 2, 14, C Jud. 21), bald vielfach sich noch in Minuskeln, Versionen ıd Vätern finden, haben unsere obigen Nachweisungen gezeigt. Venn WH mit mehr oder weniger Sicherheit die meisten dieser ehler aufgenommen haben, so wird damit doch die Eigenthümchkeit dieses Codex verkannt. Derselbe ist fast ebenso nachssig geschrieben, wie die meisten Vertreter des älteren Textes, ıd zeigt nicht wenige ganz willkürliche Aenderungen, wenn ıch die Zahl seiner Sonderlesarten nur der, die wir in C fanden 5), nahe kommt. Eigenthümlich ist ihm aber, dass er von abchtlichen Emendationen noch so gut wie ganz frei ist und enigstens keinen nachweisbaren Einfluss des emendirten Textes igt.

7. Wenn wir von den Stellen absehen, wo nur einzelne odices abweichen, ist der ursprüngliche Text 43 mal gegen alle ngeren in ℵABC erhalten, unter denen nur 4 mal P fehlt, 3 mal gegen KL und je 5 und 3 mal gegen LP und KP, also im anzen 84 mal. Dazu kommen noch 27 Stellen wo ℵAB, abgesehen n zweien, in denen P fehlt, allein gegen die jüngeren das Richtige halten haben, weil C fehlt. Auch in den Stellen, wo ℵAB it einzelnen oder mehreren der jüngeren das Ursprüngliche aben, fehlt C 21 mal, so dass in diesen 48 Stellen vielleicht enfalls noch alle Vertreter des älteren Textes zusammenngen.

a. Sehen wir aber von dem Fehlen von C ab, so gehen AB 45 mal zusammen, ABC 15 mal und ℵBC 9 mal, während AC nur einmal gegen BKLP das Richtige erhalten hat, wo ızu B keineswegs mit KLP geht, sondern nur eines offenbaren hreibfehlers wegen ebenfalls abweicht (Jak. 2, 4). Zu den

45 Stellen, in denen ℵAB das Richtige erhalten haben (freilich nur 18 mal gegen CKLP), kommen nun noch 41, in denen einzelne oder mehrere der jüngeren mitgehen, am häufigsten (20 mal) P, freilich nur 6 mal gegen CKL, je 5 mal K und L in Stellen, wo freilich wieder in der grösseren Mehrzahl C fehlt (je 4 u. 3). Dagegen schliessen 10 mal ℵABKL eigenthümliche Fehler von CP aus und einmal geht ℵABKP gegen CL. Zu den 15 mal, wo ABC das Richtige haben, kommen noch 16 mal, wo jüngere Codices es ebenfalls erhalten haben, nämlich P 4, L 3 und K einmal, KL und KP je 3, LP 2 mal. In ℵBC ist sogar häufiger mit jüngeren Codices das Richtige erhalten, nämlich mit L 2, mit K 3, mit P 5 mal, mit KL 6 und mit KP 3, also im Ganzen 19 mal, und ebenso in ℵAC einmal gegen BL und 3 mal gegen BKL. Während also in drei der älteren Codices 70 mal das Richtige allein erhalten, wird es 80 mal von einem oder mehreren der jüngeren getheilt.

b. Von je zwei der älteren Majuskeln haben ℵB 24 mal, AB 18 mal das Richtige erhalten; freilich fehlt dort in der Hälfte, hier in mehr als der Hälfte von Stellen (10) C; BC allein haben das Richtige 11 mal, ℵA 2 mal, AC und ℵC allein nirgends erhalten. Zu den 24 mal kommen noch 30 mal, wo jüngere Codices mit ℵB mitgehen, nämlich K 3, L 6, P 4 mal, je zwei 11 mal (LP 1, KP 3, KL 7) und alle drei 6 mal; allerdings fehlt auch da in einem Drittheil der Stellen C. Ebenso oft gehen jüngere Codices mit AB, nämlich K und L je 2 mal, P 4 mal, KL gar 11 mal und selbst KLP 7 mal (KP und LP 1 und 2 mal), und hier fehlt C sogar 12 mal. Während wir in BC nur 11 mal das Richtige fanden, ist es in ihnen mit jüngeren noch 27 mal erhalten, nämlich 19 mal mit KLP, 3 mal mit P, 2 mal mit KL und je einmal mit K, KP, LP. Auch ℵA haben das Richtige mit jüngeren 11 mal erhalten, während wir es in ihnen allein nur 2 mal fanden, nämlich je 4 mal mit KLP und KL, 2 mal mit P und einmal mit LP; nur in einer Stelle fehlt C. Während wir in ℵC und AC allein nirgends das Richtige fanden, haben es ℵCKL 2 mal und ℵCKP, ℵCKLP je einmal, dagegen ACKLP 5 mal und ACLP einmal. Den 55 Stellen, in denen zwei der älteren Codices das Richtige erhalten haben, reihen sich also fast doppelt soviel an (108), in denen jüngere mitgehen.

c. Während ℵ, A, C allein nirgends das Richtige erhalten

haben, findet es sich, von einigen Stellen abgesehen, in denen das Ursprüngliche noch in Mischlesarten erhalten, in B allein 24 mal. Selbst in KLP ist, freilich in zwei Stellen, wo C fehlt, gegen אAB das Richtige erhalten. Wenn א 5 mal mit KLP, 2 mal mit KL und einmal mit LP das Richtige zeigt, sowie A einmal mit KL, so sind das lauter Stellen, in denen C fehlt. Dagegen hat B noch 31 mal mit jüngeren das Richtige erhalten, freilich auch hier in 20, in denen C fehlt, darunter 15 mal mit KLP, 9 mal mit P allein, 3 mal mit KL, 2 mal mit K und je einmal mit KP und LP.

Mit den anderen Vertretern des älteren Textes haben א und A je 124, C nur 79 mal das Richtige erhalten, dagegen B 165 mal; mit den Vertretern des jüngeren A einmal, א 8 mal, B aber 31 mal, mit beiden Gruppen א 150 mal, A 149 mal, C 117 mal und B 204 mal. Im Ganzen hat also א 282, A 274, C 196 mal das Richtige erhalten, was, da ein Viertel von C fehlt, zwischen ihnen keinen wesentlichen Unterschied ergiebt, während B allein dasselbe 400 mal erhalten hat. Dabei sind die Stellen nicht mitgezählt, wo nur einer der jüngeren Codices von allen anderen abweicht. Während KLP nur 2 mal allein das Richtige erhalten haben, findet sich dasselbe noch 61 mal in KLP, wo es mit einem oder zweien der älteren Majuskeln zusammengeht, wobei die Stellen, in denen nur eine der älteren Majuskeln eine Sonderlesart zeigt, nicht mitgezählt sind. Auch KL hat noch 51 mal mit den älteren Majuskeln das Richtige erhalten, KP und LP nur je 15 und 12 mal. Dagegen geht P allein nicht weniger als 87 mal mit dem Ursprünglichen, K und L nur je 22 und 21 mal. Es erhellt also auch von hier aus, wie keine dieser Combinationen an sich ein Präjudiz für die Echtheit einer Lesart bietet.

V. T

Es erhellt nach allen
Textherstellung kein ein
Codices zu Grunde gele
Cod. B, so ist ihm doch
nicht, wo er mit einer
Nicht nur א und C, son
sich noch so gut wie gan
Textes zeigte, sind hier
corrigirt, und die kleinen
ziehung III, 9 fanden, be
eines von ihnen. Auch hie
vielfach das Richtige erhal
von den Fehlern des älter
selbe im emendirten Text
Umfange beherrscht sich
dass bei P dies noch am w
lich mit C verwandt ist, is

Der Kommentar, mit
hier etwas ausgedehnt, weil
Lesart in den Briefen oft
Zusammenhanges abhängt,
begründet werden können, i
Gedankengang lässt sich ab

ΙΑΚΩΒΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΗ

I, 1 *Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν.*

2 *Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις,* 3 *γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν.* 4 *ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι.* 5 *εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος, καὶ*

I, 1. *τ. δωδ. φυλαις*) wie Matth. 19, 28, vgl. 3. Esr. 7, 8 f. — *εν τη διασπορα*) vgl. Jerem. 15, 7. 2 Makk. 1, 27. Gemeint sind zunächst die Messiasgläubigen unter den Diasporajuden, die einen Knecht Gottes (vgl. Apok. 1, 1), der sich zugleich einen Knecht des zum *κυριος* erhöhten Messias Jesus nennt, als solchen anerkennen. — *χαιρειν*) scil. *λεγει*, vgl. 1 Makk. 10, 18. 25.

v. 2—18. Einleitung des Briefes. — *πασαν χαραν*) artikellos, weil Prädikat: achtet es für ganze (ungetrübte) Freude. — *περιπεσητε*) c. dat., vgl. Prov. 11, 5., 2 Makk. 9, 21. 10, 4. — *ποικιλοις*) vgl. 2 Makk. 15, 21. — **v. 3.** *το δοκιμιον*) vgl. Prov. 27, 21: das Prüfungsmittel des den Lesern (als christgläubigen) eigenthümlichen (bem. das Voranstehen des *υμων*), also durch die Verbürgung des höchsten Heils im Messias vermittelten Gottvertrauens, welches die *πειρασμ. ποικ.* v. 2 sind. — **v. 4.** *εργον τελειον*) eine vollkommene Bethätigung. Die ATliche Bezeichnung der Fehllosigkeit wird in den LXX durch *τελειος* (Gen. 6, 9. Ezech. 15, 5) gegeben, bei Philo durch *ολοκληρος* (vgl. Sap. 15, 3). — *λειπομενοι*) Mangel leidend, eig. verlassen (von der nothwendigen Bewährung), in keiner Beziehung, daher v. 5 c. gen., wie *υστερεισθαι*. — **v. 5.** *σοφιας*) Gemeint ist die Weisheit, welche die vollkommene Bethätigung der *υπομονη* zu zeigen weiss. Als eine gottgegebene erscheint sie auch Prov. 2, 6. — *αιτειτω παρα*) wie Act. 3, 2. Joh. 4, 9. — *απλως*) vgl. 2 Makk. 6, 6, näher erklärt durch *και μη ονειδ.*: ohne den lästigen Bettler zu schelten, vgl. Sir. 20, 14. 41,

δοθήσεται αὐτῷ. 6 *αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος· ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ.* 7 *μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὅτι λήμψεταί τι παρὰ τοῦ κυρίου,* 8 *ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ.* 9 *καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ,* 10 *ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ, ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται.* 11 *ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον, καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπώλετο· οὕτως καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται.* 12 *μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.*

---

7. — *και δοθησεται αυτω*) nach Matth. 7, 7. — **v. 6.** *εν πιστει μηδεν διακρ.*) nach Math. 21, 21., zu *μηδεν* vgl. Act. 10, 20. — *εοικεν*) nur noch v. 23 im N. T. — *κλυδωνι*) vgl. Jon. 1, 11. Sap. 14, 5. 19, 7. und zu *ριπιζομ.* Dio Chr. 32 p. 368. — **v. 7.** *οιεσθω* nur noch Phil. 1, 17. Joh. 21, 25. — *του κυριου*) von Gott nach v. 5. — *λημψεται*) Correlat von *αιτειν*, wie Math. 7, 8, mit *παρα*, wie Act 3, 5. — **v. 8.** *διψυχος*) nur noch 4, 8 im N. T., Apposition zu *ανθρ.*, welche die Aussage über ihn begründet. — *ακαταστατος*) nur noch 3, 8 im N. T., anders Jes. 54, 11. Zu *εν πασαις τ. οδοις* vgl. Prov. 3, 6. — **v. 9.** *ο αδελφ. ο ταπεινος* vgl. IV, 3, c. Der gläubige Bruder ist als solcher in niedriger, gedrückter Lage (vgl. Jes. 32, 7. Jerem. 22, 16. Ps. 81, 3 u. bes. Hiob 5, 11), aus ihr ergeben sich die *πειρασμοι* v. 2. Zu *καυχασθαι εν* vgl. Jerem. 9, 23 f. 1 Chron. 16, 35: auf Grund seiner Hoheit, die ihm sein Christenstand verleiht. Zu *υψος* im Gegensatz zu *ταπεινος* vgl. Hiob 5, 11, metaphorisch, wie hier, 1 Makk. 1, 40. 10, 24. — **v. 10.** *ο δε πλουσιος*) im Gegensatz zum *αδελφος* v. 9. ist der ungläubige reiche Jude, der ironisch aufgefordert wird, sich des Einzigen zu rühmen, was ihn wirklich von den Anderen unterscheidet, der ihm bevorstehenden Erniedrigung (*ταπεινωσις*, wie 2 Sam. 16, 12. Jes. 40, 2. Ps. 135, 23. Sir. 2, 4, 5). — *ως ανθος*) vgl. Ps. 103, 15. Hiob 14, 2. In diesem raschen Vergehen seiner Herrlichkeit liegt seine *ταπεινωσις*. — **v. 11.** *ανετειλεν*) eigentlicher Aor., die detaillirte Erzählung eines solchen Hergangs begründet das in v. 10 gebrauchte Bild. Zum Eintritt des Gluthwinds unmittelbar mit Sonnenaufgang vgl. Jon. 4, 8. — *εξηρανεν — εξεπεσεν*) vgl. Jes. 40, 7. — *ευπρεπεια*) vgl. Ps. 92, 1. Thren. 1, 6. Prov. 31, 25. Die Zier ihres Aeusseren (vgl. Ps. 104, 30) ging zu Grunde. — *εν τ. πορειαις σου*) syn. mit *τ. οδοις* v. 8 (wie Ps. 68, 25), vgl. Prov. 2, 7. — *μαρανθησεται*) wie Hiob 15, 30, Einmischung des Bildes in die Deutung. — **v. 12.** *μακαριος ανηρ*)

13 μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι· γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα. ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος ὶ δελεαζόμενος· 15 εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρ-ὶν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον. 16 μὴ ανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. 17 πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ ὶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς ῶν φώτων, παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.

1, 1. Gegensatz des αδελφ. ταπειν., der, wenn er der Aufforderung 9 folgt, die Prüfung geduldig trägt (v. 2 f.). — δοκιμος γεν.) entrechend dem Bilde vom δοκιμιον v. 3, bewährt, wie geläutertes Gold gl. 1 Reg. 10, 18. 2 Chron. 9, 17). — τον στεφ. τ. ζ.) wie Apok. 2, 10. τοις αγαπ. αυτ.) wie Ps. 145, 20. Subjekt ist Gott nach Deut. 30, 15 f. gl. III, 3, a.

V. 13. πειραζομενος) im Sinne von Mark. 1, 13. Gal. 6, 1. 1 Kor. 5, Wortspiel mit πειρασμον v. 12, sofern die Prüfung, nicht geduldig tragen, zur Sünde reizt. Zur Sache vgl. Sir. 15, 12. — απειραστος κων) von Bösem unversucht, kann er selbst auch keinen zum Bösen rsuchen. — v. 14. τ. ιδιας επιθ.) die dem Menschen, wie er ist im gensatz zu Gott, eigene, also sündige Begierde. — v. 15. συλλαβουσα) l. Gen. 4, 1. 17. Die Begierde, als Buhlerin gedacht, nachdem sie den nschen angelockt und geködert und von ihm befruchtet (d. h. zu ihrer friedigung sollizitirt), gebiert Sünde. — αποτελεσθεισα) vgl. 3 Esr. 70: wenn sie in ihrer (durch keine Umkehr gehemmten) Entwicklung llendet ist. — αποκυει) nur noch v. 18 im N. T. — v. 16. μη πλασθε) vgl. Mark. 12, 24. 27. 1 Kor. 6, 9: irret euch nicht, indem ihr ch, wie v. 13, wegen eures Unterliegens in der Prüfung entschuldigt. — 17. πασα) jede ohne Ausnahme. Nicht im Wortlaut, nur im Genkenzusammenhange liegt, dass daher, woher alles Gute, und zwar nicht r alles gute Geben überhaupt (δοσις, wie Sir. 1, 8. 20, 9. 32, 11. Phil. 15), sondern auch jede vollkommene Gabe kommt, nicht zugleich Böses mmen kann. — πατρος) wie Hiob 38, 28: der die Himmelslichter (vgl. 136, 7. Jerem. 4, 23) erzeugt hat, die als Symbole alles Heils und Glücks Betracht kommen. — ενι) statt ενεστι, wie 1 Kor. 6, 5, vgl. Kühner 339, 2, a. — παραλλαγη) απλ., kein Wechsel des Scheinens und chtscheinens, wie er bei den Himmelslichtern eintritt. — αποσκιασμα) l. IV, 2, a: eine durch eine Wendung der Himmelslichter (vgl. Deut. 33, Sap. 7, 18) hervorgebrachte (momentane) Beschattung. Hier erst tritt r Gedanke hervor, dass der, bei welchem auch jeder solcher Wechsel sgeschlossen, nicht einmal Gutes und dann wieder Böses bewirken kann. —

18 *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.*

---

19 *Ἴστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδὺς εἰς ὀργήν·* 20 *ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται.* 21 *διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας ἐν πραΰτητι, δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν.* 22 *γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου, καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνον, παραλογιζόμενοι ἑαυτούς.* 23 *ὅτι εἴ τις ἀκροατὴς λόγου ἐστὶν καὶ οὐ ποιητής, οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον*

---

v. 18. *βουληθεις*) vgl. Matth. 1, 19. Was aus eigenem Willensentschluss hervorging, entspricht ganz seinem Wesen, nämlich unsere Wiedergeburt die zum *υπομενειν πειρασμ.* v. 12 befähigt. — *λογω αληθ.*) Gen. qual. Zur Sache vgl. 1 Petr. 1, 23: mittelst eines Wahrheitswortes, wie es in der evangelischen Verkündigung gegeben. — *απαρχην τινα*) vgl. Apok. 14, 4, gewissermassen eine ihm geweihte Erstlingsfurcht (vgl. v. 4) von allen ihm als solche schon gehörenden Geschöpfen. Zu *κτισματων* vgl. Apok. 5, 13. 8, 9, zu *αυτου* vgl. III, 4, c.

v. 19. *ιστε*) objektslos, wie Mark. 13, 32. 2 Petr. 1, 12. 1 Joh. 2, 20: ihr wisset Bescheid, nämlich in Betreff dieser Neugeburt, vgl. I, 1, b. — *ταχυς εις το ακουσαι*) vgl. Sir. 5, 11, leitet den ersten Hauptabschnitt des Briefes (1, 19—2, 26) ein. — **v. 20.** *δικαιοσυνην θεου*) Gerechtigkeit, wie sie Gott übt, indem er nur zürnt und straft, wo beides wohlverdient ist, übt menschliches Zürnen (*ανδρος*, wie v. 5. 12) nicht. Zu *εργαζεται* vgl. III, 3, a. — **v. 21.** *αποθεμενοι*) vgl. Hebr. 12, 1. Voraussetzung der Ermahnung zum rechten Hören. — *ρυπαρια*) in sittlichem Sinne, wie *ρυπαρος* Apok. 22, 11, gewinnt, wie das sonst ganz unverständliche *περισσεια* (Röm. 5, 17. 2 Kor. 8, 2), seine nähere Bestimmung aus dem Zusammenhang mit v. 20 und bezeichnet jede Beflecktheit und jedes Uebermaass menschlichen Zürnens, wie sie der *κακια* (der böswilligen Gesinnung des Menschen) angehören, ihr entstammen. Gegensatz dazu *εν πραυτητι*, von *αποθεμ.* abhängig. — *εμφυτον*) wie Sap. 12 10, hier von dem Wahrheitswort v. 18, sofern es zugleich den göttlichen Willen kundthut, vgl. Jerem. 31, 33. — **v. 22.** *γινεσθε δε*) Näherbestimmung des v. 21 gemeinten *δεχεσθαι*, das nicht im blossen Hören des Wortes besteht. Zu der Stellung des *μονον* vgl. III, 7, b, zu *ακροατης* Jes. 3, 3. Sir. 3, 29, zu *ποιητης* 1 Makk. 2, 67, zu *παραλογιζ.* Gen. 29, 25. 31, 41. Jos. 9, 22. — **v. 23.** *εοικεν*), wie v. 6. — *τ. γενεσεως αυτ.*). Das Angesicht, womit einer geboren ist, wie *γη τ. γενεσ.* (Gen. 31, 13) das Land, wo einer geboren ist, weil er dies

τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ· 24 κατενόησεν γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἀπελήλυθεν καὶ εὐθέως ἐπελάθετο ὁποῖος ἦν. 25 ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας, οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται. 26 εἴ τις δοκεῖ θρῆσκος εἶναι, μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν ἑαυτοῦ ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν ἑαυτοῦ, τούτου μάταιος ἡ θρησκεία. 27 θρη-

---

doch am wenigsten vergessen sollte. — **v. 24.** *γαρ*) wie v. 11, begründet den Vergleich durch Hervorhebung des tert. comp.; denn nicht jeder Spiegelbeschauer ist damit gemeint, sondern einer, der that, was die Aoriste erzählen (Bem. nur das Perf. *απεληλυθεν*, weil er weggegangen ist und wegbleibt). Nur bei einem solchen ist das *κατανοειν* so zwecklos, wie das *ακροασθαι* des *ου ποιητης*. — **v. 25.** *παρακυψας*) wie überall, von wissbegierigem Schauen (Gen. 26, 8. 1 Chron. 15, 29, auch sonst mit *εις*, vgl. Prov. 7, 6. Sir. 21, 23). Bem., wie der *λογος* 1, 21 ff. zunächst als ein vollkommenes (v. 17), d. h. von Jesu vollkommen zu verstehen und zu erfüllen gelehrtes Gesetz bezeichnet wird, und dann erst als das der Freiheit gegebene, weil das dem Wiedergeborenen (v. 18) eingepflanzte Wort (v. 21) von ihm, der nicht unter der Sklaverei der *επιθυμια* (v. 14 f.) steht, auch befolgt werden kann. — *κ. παραμεινας*) mit *παρακ.* unter einem Artikel verbunden, bezeichnet dieses als ein andauerndes, bei dem man verweilt (Gegensatz des *απεληλυθεν* v. 24). — *επιλησμονης*) wie Sir. 11, 25, gen. qual., ein vergesslicher Hörer. — *γενομενος*) eben durch das *παραμενειν*, wie v. 12 durch das *υπομενειν*. — *μακαριος*) wie v. 12, im Blick auf das Ziel, das er erreicht, die Errettung der Seele (v. 21). Bem. das *εσται*. Daher das *εν*, wie 1, 9 f.: auf Grund seines Thuns. Zu *ποιησις* vgl. Sir. 19, 18. — **v. 26.** *θρησκος*) *απλ.*: einer der Gottesdienst thut. Zu dem unechten *ει δε* vgl. III, 3, c. — *μη χαλιναγωγων*) nur noch 3, 2 im N. T. Das Part. ist durch „indem" aufzulösen, weil der Begriff des *θρησκος* einer näheren Bestimmung bedarf. Er wähnt, Gottesdienst zu thun, indem er leidenschaftlich für die Wahrheit eifert (v. 19). Der Verf. charakterisirt dies zur Begründung der Aussage (*τουτον κτλ.*) mit einer gewissen Ironie (vgl. v. 10) von seinem Standpunkt aus (Bem. die subj. Negation) dahin, dass er (während er damit auf Andere einzuwirken sucht) die eigene Zunge nicht im Zaume hält, und (während er über Andere zürnt, weil er ihr der Wahrheit widerstrebendes Herz zu erkennen meint) das eigene Herz betrügt. Bem. zu dem doppelten *εαυτου* III, 6, a. 7, c. Zu *ματαιος* vgl. Jes. 31, 2: nichtig, weil kein Gott wohlgefälliger Dienst. — **v. 27.** *καθαρα κ. αμιαντος*) vgl. Sap. 3, 13. 8, 20, beides ganz synonym, wie *τελ. κ. ολοκλ.* v. 4 (vgl. auch v. 5). Zu *παρα* c. dat.: in seinem Urtheil vgl. Röm. 2, 13. 1 Kor. 3, 19. — *τω θεω και πατρι*) vgl. III, 1, b. Gott, der zugleich Vater ist, verlangt als der liebende Vater, dass ihm durch die Uebung barmherziger Liebe

gedient wird. Waisen und Witt
als nächstliegendes Objekt barmh
σϑαι) vielleicht Rem. an Matth. 2
wie v. 8. 19. — απο του κοσμ
Geschaffenen geht ein befleckend
gierde des natürlichen Menschen

II, 1—13. Wie das Hören
der Glaube, wenn er im Verhalt
λημψιαις) vgl. Röm. 2, 11. Eph.
den einzelnen Erweisungen der P
züge willen den Ungläubigen vo
εχετε verbietet, den Glauben zu
inter), die ihn verleugnen. Daher
Glauben im spezifisch christlichen
Ueberzeugung, dass Jesus Christus
Gen. qual., zu ιησ. χριστ. gehörig
den zum χριστος erhöhten Jesus, de
unseren Herrn hält. — **v. 2.** εις συ
fehlt, wie 1, 26. Gemeint ist nic
jüdischen, sondern eine Synagoge,
um zu erklären, warum nachher (v
dass der Arme ein Gläubiger ist, w
dessen prahlerischer Luxus so leben
Juden (1, 10 f.) ist, versteht sich v
Lev. 26, 9. 1 Reg. 8, 28. Ps. 24, 16, i
hier, wie die Wiederholung der Sch
Aufzug des Reichen veranlasst (φορ

ἢ κάθου ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου, 4 οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν; 5 ἀκούσατε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν; 6 ὑμεῖς δὲ ἠτιμάσατε τὸν πτωχόν. οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν, καὶ αὐτοὶ ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια; 7 οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς; 8 εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς

---

einräumt, den christlichen Bruder (1, 9) aber sich selbst überlässt. — **v. 4.** *ου διεκριθητε*) vgl. IV, 3, c, kann nur im Sinne von 1, 6 gewonnen werden: seid ihr dann nicht zweifelhaft geworden in eurem eigenen Innern? Da aber im Glauben an sich ein Urtheil über den Werth von Reich und Arm nicht gegeben ist, setzt das nothwendig voraus, dass der Arme ein gläubiger Bruder war und dass seine Verachtung ein Irrewerden an dem Werthe des eigenen Glaubens voraussetzt. — *κριται*) geht auf das Urtheil, das sich in ihrem Verhalten über den Werth des reichen Ungläubigen im Verhältniss zu jenem aussprach, und das *διαλογ. πονηρ.* (gen. qual.) bei ihnen voraussetzt. Der Plur. wie v. 3, weil, was der Eine that, auch wohl die Anderen gethan hätten und jedenfalls nicht missbilligten. — **v. 5.** *ο θεος*) mit Nachdruck vorangestellt, hebt hervor, wie anders Gott die Armen gewerthet hat, indem er sie zu Gliedern der Gemeinde erwählte, und zeigt aufs Neue, dass der Arme ein solches war. — *τω κοσμω*) wie 1, 27: in Bezug auf weltliche Güter. Der Dat. steht zur Bezeichnung der Sphäre, auf welche das generelle Prädikat eingeschränkt wird (Win. § 31, 6, a); denn andrerseits sind sie gerade erwählt, reich zu sein auf Grund Glaubens (*εν πιστει*) durch den mit diesem schon gegenwärtig gegebenen Besitz der Heilsgüter, und erkorene Besitzer des (zukünftigen) Reiches. Zu *κληρονομος* vgl. Jerem. 8. 10. Mich. 1, 15. Hbr. 11, 7. Röm. 4, 13. — *ης*) attrah. statt *ην*. — *τ. αγαπ. αυτ.*) wie 1, 12. — **v. 6.** *οι πλουσιοι*), zu denen der Reiche v. 2f gehört, können hiernach nur Ungläubige sein, da sie die *υμεις* (d. h. die Gläubigen) unterdrücken (*καταδυναστευουσιν*, vgl. Exod. 1, 13. Ezech. 18, 12. Sap. 2, 10). Zu *υμων* vgl. II, 6, a. — *εις κριτηρια*) zu Richterstühlen, vgl. Exod. 21, 6. Jud. 5, 10. Dan. 7, 10. Die Gläubigen aus den Juden standen also noch unter der Synagogalgerichtsbarkeit. — **v. 7.** *το επικληθ.*) kann nach Jerem. 14, 9. Am. 9, 12. 2 Chron. 7, 14. nur der Name Christi sein, der als der Name ihres *κυριος* v. 1 über sie genannt ist. Die Leute aber, die den Namen Christi lästern, können nur ungläubige Juden sein. — **v. 8.** *μεντοι*) mit folgendem *δε*: wenn ihr freilich (vgl Kühner § 503, 3, g) u. s. w. Man entschuldigte sich offenbar damit, dass man auch dem Ungläubigen gegenüber ein königliches (d. h. alle andere beherrschendes)

Gesetz, wie es Lev. 19, 18 nach
v. 9. $\pi\rho o\sigma\omega\pi o\lambda\eta\mu\pi\tau\epsilon\iota\tau\epsilon$) nur
zu $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi$. vgl. Gen. 21, 25. Par
Sünde gerügt (Deut. 16, 19). Hie
das Gebot v. 8 entlehnt ist, als für
türlich in der Auffassung Jesu (1,25
gebot macht. Zu $\pi\alpha\rho\alpha\beta\alpha\tau\alpha\iota$ vg
$\alpha\nu$, weil schon der folgende Conj.
drückt, vgl. Kühner § 398, 2. Anm.
verurtheilt werden, wird dadurch b
einer) das ganze Gesetz hält ($\tau\eta\iota$
strauchelt aber ($\pi\tau\alpha\iota\sigma\eta$, wie De
schuldverhaftet geworden ist allen.
u. zur Sache Matth. 5, 18. 19. —
Mordverbot, wie Mark. 10, 19, nacl
die ersten, welche die Nächstenpflic
$o\upsilon\tau\omega\varsigma$) dem v. 10 f entwickelten Gı
sich nicht entschuldigen, wie v. 8)
vgl. Kühner § 488, 1) durch eine
gegenüber man sich nicht mit seiner
kann, gerichtet werden sollen. — v.
(gegen Bedürftige) erscheint, wie 1,
Liebesgebots (v. 8) im Gegensatz zu
die Reichen, von denen man Wiederv
ist nach dem Grundsatz der äquival
das Gericht ein unbarmherziges ($\alpha\nu\epsilon$
vgl. Jerem. 50, 10. Sachrj. 10, 12
auch v. 6. Es rühmt sich Barmh

δὲ μὴ ἔχῃ; μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; 15 *ἐὰν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσιν καὶ λειπόμενοι τῆς ἐφημέρου τροφῆς,* 16 *εἴπῃ δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν· ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε, μὴ δῶτε δὲ αὐτοῖς τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος, τί τὸ ὄφελος;* 17 *οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν.* 18 *ἀλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω, δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν*

---

wenn man es der Mühe werth hält, zu versichern, dass man Glauben habe; nach der parallelen Frage ist es die Errettung (1, 21). In der Frage mit *μη* (vgl. Mark. 2, 19) liegt die Verneinung als selbstverständlich gegeben. Es wird nicht eine falsche Theorie bekämpft, sondern eine verkehrte Praxis als sinnwidrig aufgewiesen. Zum Art. vor *πιστις* vgl. 1, 3. 15, zu *το* IV, 4, a, zu der Stellung des *τις* II, 10, b. — **v. 15.** *υπαρχωσιν*) wie Ps. 54, 20. 145, 1, bes. häufig bei Luk. Zu *λειπομενοι* vgl. 1, 4 f., zu dem falschen *δε* nach *εαν* III, 4, b, zu dem *ωσιν* III, 2, b. — *εφημερου*) nur hier. — **v. 16.** *εξ υμων*) appellirt an das, was sie selbst in ähnlichem Falle sinnwidrig finden würden. — *υπαγετε εν ειρηνη*) Jud. 18, 6, vgl. Mark. 5, 34. Die warme Theilnahme an der Noth des Bedürftigen ausdrückende Aufmunterung, in einem durch keine Noth getrübten Wohlsein hinzugehen, sich zu wärmen und zu sättigen, ist nutzlos (*τι το οφελος*, wie v. 14), wenn man dem Armen nicht das für den Leib Nothwendige (*επιτηδεια*, vgl. 1 Chron. 28, 2. 1 Makk. 14, 34. 2 Makk. 2, 29) bietet. Bem. das *δωτε*, da ja der *τις*, auch wenn er selbst das Nothwendige nicht zu geben hätte, doch wissen könnte, dass die, zu denen er gehört, es darbieten würden. — **v. 17.** *ουτως και*) Wie eine Barmherzigkeit, die nicht die Mittel zur Abhilfe der Noth bietet, nutzlos ist, weil sie sich nicht als solche erweist, so ist auch der Glaube, falls er nicht Werke hat (v. 14), todt, d. h. er giebt kein Lebenszeichen von sich, indem er nicht bewirkt, was er bewirken soll, nämlich die von dem erhöhten Herrn geforderte Erfüllung des durch ihn verstehen gelehrten Gesetzes. — *καθ εαυτην*) gehört zu *νεκρα* und bezeichnet, dass dies Prädikat ihm in Gemässheit seiner eigenen Beschaffenheit (nicht, weil er irgendwie an seiner Bethätigung gehindert) eignet. — **v. 18.** *αλλ ερει τις*) führt, wie 1 Kor. 15, 35, die Einrede eines an, der den von Jak. seit 2, 14 Bekämpften vertheidigen will. Die in der Lebhaftigkeit der Rede direkt gefasste Einrede ist, wie der Inhalt zeigt, indirekt gedacht: dass du (der Angegriffene) Glauben (worauf es doch im Christenthum vor Allem ankommt), und ich (der Angreifer) Werke habe, d. h. doch immer nur etwas für den Christen weniger Charakteristisches. Es wird dadurch das *ερει τις* gewissermassen zur Parenthese, und der Einwurf von dem Redenden selbst angeeignet. — *χωρις τ. εργων*) vgl. Röm. 3, 28. 4, 6. Um diese Einrede zu widerlegen, fordert Jak. den von ihm Bekämpften auf, ihm zu zeigen (*δειξον*, im Sinne von: nachweisen nur noch 3, 13) seinen Glauben

ἔργων, κἀγώ σοι δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν. 19 σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς ὁ θεός ἐστιν, καλῶς ποιεῖς — καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν —, 20 θέλεις δὲ γνῶναι, ὦ ἄνθρωπε κενέ, ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν; 21 Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον; 22 βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις

---

ohne Vorhandensein der Werke. Das *σου* fehlt (vgl. III, 3, b), weil es sich eben um die von Jak. angeblich einseitig betonten Werke handelt. — *καγω σοι δειξω*) vgl. III, 4, b, knüpft absichtlich an die Form der Einrede an und betont das *σοι*, da jener ja gerade den Besitz des Glaubens vorauszuhaben meint. Das *μου* nach *πιστιν* fehlt (vgl. III, 2, a), weil es sich auch hier um den Nachweis handelt, dass der (angeblich von Jak. vernachlässigte) Glaube garnicht fehlen könne, wo die Werke vorhanden sind. — **v. 19.** *συ πιστ.*) Das betonte *συ* zeigt, dass es sich um den von Jak. Bekämpften handelt, von dem sein Vertheidiger (v. 18) hervorhob, dass er doch immerhin den Glauben habe. — *εις ο θεος εστιν*) vgl. II, 10, a. IV, 3, c. Das Wesen des Glaubens an sich wird an dem Fundamentaldogma des Monotheismus (Deut. 6, 4) erläutert, das allerdings als eine rein theoretische Ueberzeugung nicht im Stande ist, ein bestimmtes Verhalten zu bewirken. Bem. das nachdrückliche Voranstehen des Praed. — *καλως ποιεις*) wie v. 8. Dass auch die Dämonen ein solches Glauben haben und dabei vor dem Gerichte Gottes schaudern (*φρισσουσιν*, vgl. Hiob 4, 15. Dan. 7, 15), wie man aus Matth. 8, 29. Mark. 1. 24 weiss, zeigt, dass ein solches Glauben nicht erretten kann (v. 14). — **v. 20.** *θελεις δε*) tritt, wie v. 9, dem *καλως ποιεις* entgegen, wodurch *και — φρισσουσιν* zu einer Parenthese wird. — *κενε*) inhaltsleer, wie Gen. 31, 42. Jes. 59, 4; hier: leer an Einsicht. Der (christliche) Glaube ohne Werke ist ein blosses, theoretisches Ueberzeugtsein (wie das *πιστευειν* v. 19) und daher ebenso unwirksam (*αργη*, wie Sap. 14, 5. 15, 5, vgl. III, 6, a), d. h. unfähig zu bewirken, was er bewirken soll, die Errettung (v. 14). — **v. 21.** *αβρ. ο πατηρ ημ.*) Die Apposition motivirt, weshalb gerade an ihm die Frage exemplifizirt wird; ebendarum wird auch das Subj. nachdrucksvoll vorangestellt, selbst vor das *ουκ*, das, wie v. 4. 5, eine Frage einleitet, deren Bejahung als selbstverständlich vorausgesetzt wird. — *εξ εργ. εδικαιωθη*) im Sinne von Matth. 12, 37, aus welcher Stelle auch erhellt, dass es von dieser Gerechterklärung abhängt, ob einer im Gericht errettet wird, und dass daher die Frage, was dieses zu bewirken im Stande ist, sich danach beantwortet, wovon jene abhängt. — *ανενεγκας* mit *επι το θυσιαστ.*, wie Gen. 8, 20. Lev. 14, 20. Zur Sache vgl. Gen. 22, 9. In der Segnung Gen. 22, 16 ff. wegen dieses *εργον* liegt seine Gerechterklärung, vgl. 1 Makk. 2, 52. — **v. 22.** *συνηργει*) vgl. II, 6, a. Dass der Glaube Abrahams (der ja ausser Frage steht) es war, der

ἐτελειώθη· 23 καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη. 24 ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. 25 ὁμοίως δὲ καὶ Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ὑποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους καὶ ἑτέρᾳ ὁδῷ ἐκβαλοῦσα; 26 ὥσπερ γὰρ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν, οὕτως καὶ ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν.

---

seinen Werken zur *δικαιωσις* verhalf (vgl. 3 Esr. 7, 2. 1 Makk. 12, 1. Röm. 8, 28) und somit sich wirksam erwies, ist allerdings ersichtlich, wenn jenes *ανενεγκαι*, das ohne unbedingtes Gottvertrauen nicht möglich war (vgl. Hebr. 11, 17), dieselbe herbeiführte. — *και — ετελειωθη*) hängt nothwendig noch von *ὅτι* ab, da nur, weil aus v. 21 zugleich ersichtlich ist, dass der Glaube Abrahams von einem Thun her, in welchem sich derselbe in der schwersten Probe bewährte, zu seiner Vollkommenheit gelangte (1 Joh. 2, 5. 4, 17), daraus folgen kann, dass der Glaube ohne (solche) Werke unwirksam ist im Sinne von v. 20. — **v. 23.** *και επληρωθη*) wie Matth. 1, 22. Act. 1, 16. Joh. 13, 18, zeigt, dass die Schriftstelle (*γραφη*, wie Mrk. 12, 10. Luk. 4, 21. Joh. 19, 37) Gen. 15, 6 als eine Weissagung gefasst wird, sofern Gott das Glauben Abrahams nur als Gerechtigkeit anrechnen konnte, weil er seine Bewährung in der grössten Gehorsamsthat voraussah, und so erfüllte sich dieselbe in dem *συνηργει — κ. ετελειωθη* v. 22. — *φιλος θεου*) nach Jes. 41, 8. 2 Chron. 20, 7 im Urtext (nicht den LXX), daher im Sinne dessen, der Gott in vollkommenem Maasse lieb hat (1, 12. 2, 5) vgl. 4, 4. — **v. 24.** bestimmt das *εξ εργων* v. 21 nach 22 dahin, dass es das *εκ πιστεως* nicht ausschliesst, aber ein blosses *εκ πιστεως*. — **v. 25.** *ομοιως*) vgl. Mark. 4, 16: in analoger Weise aber auch Rahab, die Hure (vgl. Jos. 2, 1. 6, 17). Bem. dieselbe Wortstellung, wie v. 21, und den doppelten Gegensatz zu *αβρ. ο πατηρ ημ.* — *υποδεξαμενη*) vgl. Tob. 7, 8. 1 Makk. 16, 15, entspricht dem *ανενεγκας* v. 21. — *τους αγγελους*) vgl. III, 3, c., wie Mal. 3, 1. Luk. 9, 52. Apok. 22, 16. — *ετερα οδω*) Dat. loc., vgl. Rom. 4, 12. Zur Sache vgl. Jes. 2, 15 und zu dem starken *εκβαλουσα* (hinaustreiben) Mrk. 1, 34. 43. In der Rettung der Rahab (Jos. 6, 25) sieht Jak. die Gerechterklärung der Rahab, vgl. v. 21. — **v. 26.** *ωσπερ γαρ*) vgl. IV, 3, c. und zu dem correspondirenden *ουτως* Matth. 24, 27. 37. Röm. 5, 12. 19. Bem. die Gleichnissform, in der nicht die einzelnen Gegenstände mit einander verglichen werden, sondern das Verhältniss derselben das tert. comp. bildet: Wie der Leib ohne den (ihn beseelenden) Geist todt ist, so ist der Glaube ohne Werke (weil es ihm an der Lebenskraft fehlt, die solche hervorbringen müsste) todt (v. 17). Zu dem artikellosen *εργων* vgl. III, 4, a.

III, 1 beginnt im Ansc
der zweite Hauptabschnit
auch das *διδασκαλοι γενεσθαι*,
im Sinne von Röm. 2, 19 f. I
ihrer Viele mehr im Belehren
Volksgenossen ihren Glauben zu
μειζ. κριμ. λημψ.) vgl. Mark
die man übernimmt, die Verant
den Fall, dass man ihr nicht g
πολλα) wie so oft bei Mark. (
fehlen (2, 10), und Verfehlungen
sind, wird der, welcher sich z
fehlen und ein schwereres Str
gemeine *εν λογω* zeigt, dass
nach, sondern um die Art des
handelt. Bem. die objective Neg
sie ausschliesslich zum Verbalbegr
verkehrend. — *τελειος*) wie 1, 4
Apposition: *δυνατος* (Röm. 4, 21
so **auch** den ganzen Leib, d. h. all
deren sich die Sünde immer wied
zu zügeln, dass er ihn in seiner G
c. 5, b., Gegensatz zu *ει τις* v. 2. W
muss er sich zuvor ganz und gar in
Pferden aber (Bem. das zu *στοματα*
gestellte *τ. ιππων*) die Zügel in
2, a) sie uns gehorchen (*αυτου*
auch ihren ganzen Leib mit fort (
36, 3. 2 Makk. 4, 10), lenken als
v. 4. [illegible]

ὑπὸ ἐλαχίστου πηδαλίου, ὅπου ἡ ὁρμὴ τοῦ εὐθύνοντος βούλεται· 5 οὕτως καὶ ἡ γλῶσσα μικρὸν μέλος ἐστὶν καὶ μεγάλα αὐχεῖ. ἰδοὺ ἡλίκον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει· 6 καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ. ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης. 7 πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων τε καὶ πετεινῶν ἑρπετῶν τε καὶ ἐναλίων δαμάζεται καὶ δεδάμασται τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ· 8 τὴν δὲ γλῶσ-

---

an sich, sondern von dem dasselbe in Bewegung setzenden Willen (*ορμη*, impetus, wie Prov. 3, 25. Act. 14, 5) des Steuermanns und so wieder mittelst des (und zwar kleinsten) Theiles das Ganze gelenkt wird. — **v. 5.** *ουτως και*) wie 1, 11. 2, 17. Das tert. comp. ist das neue Moment, um deswillen v. 4. zu v. 3 hinzugefügt war, die Kleinheit eines Theiles im Vergleich mit seinen grossen Wirkungen, deren er sich (mit Recht) rühmt. Zu *μεγαλα αυχει* vgl. III, 1, b. — *ιδου*) wie v. 4. Das *ηλικον* (vgl. III, 2, b) bezeichnet in frappantem Gegensatz den hohen Grad der Kleinheit eines Feuers im Verhältniss zu dem hohen Grade der Grösse (*ηλικην*) der Waldmasse (*υλην*, wie Jes. 10, 17), die es anzündet (*αναπτει*, wie Joel 1, 19. Mal. 4, 1. Ps. 17, 9). — **v. 6.** *και*) vgl. II, 8, d. Auch die Zunge ist ein Feuer. Zum Bilde vgl. Prov. 16, 27. Ps. 120, 4. Bem. das Fehlen der Cop., wie 1, 12. 2, 13. — *ο κοσμος της αδικιας*) vgl. Prov. 17, 6. Als der Inbegriff aller Ungerechtigkeit stellt sich dar (*καθισταται*, medial, nur noch 4, 4) die Zunge unter unseren Gliedern, sofern sie es ist, die den ganzen Leib befleckt (*σπιλουσα*, nur noch Jud. 23; doch vgl. *ασπιλος* 1, 27), d. h. alle Glieder desselben (vgl. v. 2) zu allen möglichen (mit Schuld befleckenden) Sünden verleitet, indem es von Wortsünden so leicht zu Thatsünden kommt. Bem. noch das Asyndeton, wie 2, 15. 22. 24, und vgl. zu dem fehlerhaften *και* vor *σπιλ.* II, 3, a. — *φλογιζουσα*) vgl. Ps. 96, 3. Dan. 3, 27. 1 Makk. 3, 5. Bem. die Wiedereinmischung des Bildes, wie 1, 11. — *τον τροχον τ. γεν.*) Der Gen. bezeichnet, wie 1, 23, das Rad (vgl. Ps. 82, 14), das von der Geburt an umläuft, d. h. das menschliche Leben, dessen rastlose Bewegung das einmal entzündete Feuer bald überallhin verbreitet. — *υπο τ. γεεννης*) kann, da die Hölle nirgends im N. T. schon gegenwärtig Aufenthaltsort des Teufels ist, sondern die Stätte des göttlichen Zornesfeuers (Matth. 5, 22), nur bezeichnen, dass die verderblichen Wirkungen der Zunge zugleich die göttliche Strafe für die Zungensünden sind. — **v. 7.** *γαρ*) diese verderbliche Macht der Zunge ist um so grösser, weil sie so unbezähmbar ist, wie im Grunde schon v. 2 vorausgesetzt. — *τῃ φυσει τ. ανθρ.*) dat. instr., weil ausdrücklich jede Natur der Thiere (vgl. die Eintheilung der Thierwelt Gen. 9, 2) als thatsächlich bezähmbar dargestellt wird durch die menschliche Natur, beide nur wie ringende Mächte sich gegenüberstehen. —

v. 8. Zu dem betonten Voranstehe
vgl. III, 6, a. — *ακαταστατον*
da zu v. 9 betont wird, dass auc
dient, sie daneben ebenso zu unhe
diges Uebel ist sie, voll todbring
γλωσσα εστιν ergänzt werden, u
können. Zur Sache vgl. Ps. 140, 4.
daher hebraisirend, wie Apok. 14,
Jes. 12, 1. Ps. 144, 21. — *τον κυρι*
zugleich als Vater bezeichnet wird
besondere zu preisen hat. Zum Ge
27, 29. Num. 24, 9. u. bes. Röm. 12,
1, 26 als nach seiner Aehnlichkeit
schwert die Verschuldung des Fluch
(1, 19) über die Unempfänglichkeit d
und bekehren liessen (v. 1). — **v. 10.**
Sinne von: es soll dieses nicht in sol
ist an sich sündhaft und wird es d
Loben und Fluchen aus demselben
naturwidrig ist, wie die folgenden
Verstärkung der verneinenden Frage
doch nicht etwa sprudelt (*βρυει, απ*
(*οπη*, wie Exod. 33, 22) das Süsse und
vgl. Apok. 10, 9 f. — **v. 12.** *ποιησαι*
Gen. 1, 11: es kann doch nicht ein
Weinstock Feigen? Vgl. Matth 7, 16
anderen tragen kann, so ist dadu
schlechthin ...

λῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας. 14 *εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας.* 15 *οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλὰ ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης·* 16 *ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία, ἐκεῖ καὶ ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα.* 17 *ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν,*

(v. 1) in Betracht. — *δειξατω εκ*) wie 2, 18: er weise nach aus seinem schönen (trefflichen, wohlgefälligen) Wandel (*αναστροφη*, schon Tob. 4, 14. 2 Makk. 5, 8, vgl. zu *καλης* 2, 7) seine Werke, d. h. die Werke eines *σοφος* und *επιστημων*. Da die Weisheit (vgl. 1, 5) überall das rechte Verhalten lehren soll, so kommt es bei dem Weisen nicht sowohl auf sein Lehren an, sondern darauf, dass man aus seinem eigenen Wandel ersehe, wie der Weise sich verhält, d. h. auf sein Beispiel. — *εν πραυτητι*) gehört zu *δειξατω*. Sanftmuth, als Gegensatz alles zornmüthigen, leidenschaftlichen Eiferns (1, 21) gehört so sehr zum Wesen wahrer Weisheit, dass selbst die Art, wie man aus dem eigenen Wandel das Verhalten eines Weisen aufweist, dadurch charakterisirt sein muss. Uebergang zu dem *βραδυς εις τ. οργην* 1, 19 und damit zum zweiten Stück dieses Abschnitts (v. 13—18). — **v. 14.** *ζηλον*) wie Hiob 5, 2 Synon. von *οργη*, so hier Gegensatz von *πραυτης*, nach v. 11 als bitterschmeckend (*πικρον*) charakterisirt (und darum der Gegensatz alles *καλον* v. 13), ist leidenschaftlicher Eifer. Die Verbindung mit der Rechthaberei (*εριθεια*, vgl. Röm. 2, 8), der es nicht auf die Sache ankommt, sondern auf das Verfechten der eigenen Meinung, zeigt, dass es sich um das Geltendmachen der angeblichen Weisheit (v. 13) im Belehren Anderer (v. 1) handelt. — *ψευδεσθε*) bezeichnet das *κατακαυχασθαι* (2, 13) gradezu als ein lügenhaftes, das der Wahrheit, d. h. dem wahren Thatbestand (vgl. Prov. 29, 14. Röm. 2, 2) widerstreitet, sofern ein solcher troz alles Rühmens seiner Weisheit nicht wahrhaft weise ist. Vgl. II, 8, a. — **v. 15.** *αυτη η σοφια*) scil. die mit *ζηλ. κ. εριθ.* verbundene. — *ανωθεν κατερχ.*) wie 1, 17, also nicht eine göttliche Gabe, wie die 1, 5 erbetene, sondern eine der Erde angehörige (*επιγειος*, wie Joh. 3, 12), aus dem individuellen Personleben herstammende, selbstische (*ψυχικη*, so nur hier), dämonisch geartete (*δαιμονιωδης*, *απλ.*). Bem. die schöne Klimax. — **v. 16.** Zu dem *και* nach *εκει* vgl. IV, 4, b. — *ακαταστασια*) Subst. zu *ακαταστατος* 1, 8. 3, 8, ist die Unbeständigkeit, die, weil sie nie dasselbe Verhalten einhält, unmöglich das rechte zeigen kann, verbunden mit jeder Art (vgl. 1, 17. 3, 7) von schlimmem Thun (*πραγμα*, wie Gen 19, 22. 44, 15. Exod. 1, 15; zu *φαυλον* vgl. Prov. 22, 8), das demselben direkt widerspricht. Ist dies unmittelbar mit *ζηλ. κ. εριθ.* gegeben, so kann die damit verbundene Weisheit nur wie v. 15 beurtheilt werden. — **v. 17.** *η δε ανωθ. σοφ.*) die im Gegensatz zu v. 18 in Wahrheit von oben herkommende Weisheit ist fürs Erste lauter, d. h. frei von

wie Joh. 11, 7, weil das, was auf d
an sich schon den Gegensatz einzel
selbst bildet. Danach friedlich g
Sam. 20, 19), milde in der Beurth
derer (*επιεικης*, wie Ps. 84, 5), le
rechthaberisch, *ευπειθης*, *απλ.*),
(als der christlichen Grundtugend
verbunden ist, wie 1, 27, nicht ir
ihrer selbst gewiss (ohne ein *διακρι*
ποκριτος, wie Röm. 12, 9. 1 Tim.
appos. Eine in normaler (gottwoh
Frucht, wie sie leidenschaftliches
wird, wie das mit Nachdruck vor
Frieden (also von der friedsamen W
Mark. 4, 14. — *τοις ποιουσιν*) ab
von denen, die Frieden stiften (vg
stören durch leidenschaftliches Eifer

IV, 1. *ποθεν*) mit rhetor. Na
schnitt ein, der den tiefsten Grund ih
18) aufdeckt (4, 1—12). — *πολεμοι*
im Gegensatz zu der *ειρηνη* 3, 18, si
schaftliche Eifern (3, 14. 16) hervor
32, hier vorausweisend, wie das Den
4. 21. 25. — *ηδονων*) eig. Wollüste
von dem (ungestillten) Verlangen
ebenso sündhaft ist, wie seine Befried
ομενων) vgl. Jes. 29, 7. Zu Felde lie
mit denen sie selbst *πολεμοι* und *μαχ*
ihnen als Organe dienen (vgl. zu v. 8),
aber müssen die, mit denen sie

ζηλοῦτε, καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν· μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε. οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς· 3 αἰτεῖτε, καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖσθε, ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσετε. 4 μοιχαλίδες, οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν; ὃς ἐὰν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται. 5 ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει — πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν

---

sie erlangen, was sie begehren. — *μαχ. κ. πολ.*) zeigt deutlich, dass v. 2 nur erläutert, wie die ungestillte Begierde und die feindselige Erregung gegen die, welche es besser haben, die geheimste Ursache der Wortkämpfe (v. 1) ist, zu denen das leidenschaftliche Eifern bei ihrem Belehren- und Bessernwollen (3, 1) führt. Zu dem fehlerhaften *και* vgl. III, 1, d. Die Aussage über den eigentlichen Grund ihres *ουκ εχειν* setzt asyndetisch ein; es fehlt an dem 1, 5 geforderten *αιτεισθαι*. — **v. 3.** *αιτειτε*) corrigirt gleichsam das Vorige. Kommt es auch vor, dass sie bitten, so empfangen sie doch nicht (1, 7), weil (*διοτι*, wie Zeph. 2, 10. 2 Makk. 7, 37) sie auf üble Weise bitten, nämlich mit der Absicht, es in ihren Wollüsten zu verwenden. Nicht im *δαπαναν* (Judith 12, 4. 2 Makk. 1, 23. Mark. 5, 26), sondern in den *ηδοναι* (v. 1) liegt das Sündhafte. — **v. 4.** *μοιχαλιδες*) im A.Tl. Sinne von Hos. 2, 4, weil jeder einzelne Gott die (eheliche) Treue bricht, indem er die Welt mehr liebt, als Gott. — *του κοσμου*) im Sinne von 1, 27. 2, 5, gen. obj. Zum Gegensatz von *φιλια* und *εχθρα* vgl. Prov. 15, 17, zur Sache Matth. 6, 24. Zu dem falschen *τω θεω* vgl. II, 1, a. 9, a. — *ος εαν ουν*) folgert aus dem Allgemeinsatz, dass wer irgend die Welt lieb hat (Bem. den absichtlich milden Ausdruck), sich mit eigenem freien Willen unter jene Alternative stellt, und so als Feind Gottes (Gegensatz von *φιλος θεου* 2, 23) darstellt (3, 6). — **v. 5.** *δοκειτε*) wie 1, 26: oder, wenn ihr diese Alternative zu scharf findet, wähnt ihr, dass die Schrift leere Worte macht (*κενως*, ohne Wahrheitsgehalt, vgl. *κενος* 2, 20), wenn sie sagt (2, 23) — —? Da die folgenden Worte nun einmal kein Schriftcitat sind, bilden sie eine Parenthese, welche im schärfsten Gegensatz zu dem *κενως* hervorhebt, wie das, was die Schrift sagt, aus dem eifersüchtigen Verlangen Gottes, den Geist des Menschen ganz zu besitzen, hervorgeht. Das adverbiale *προς φθονον* (Win. § 51, 2, h) ist gewählt mit Bezug auf das dem *μοιχαλιδες* zu Grunde liegende Bild von der ehelichen Liebe Gottes zu den Seinen, die ihrer Natur nach keinem Anderen Antheil an denselben gönnt, sondern eifersüchtig nach ihnen begehrt (Bem. das verstärkende Comp. *επιποθειν*, wie Ps. 42, 1). Aus v. 4 her kann daher auch *ο θεος* als Subj. ergänzt werden. — *το πνευμα*) muss Object sein, da sonst ein solches ganz fehlt. Gemeint ist der natürliche Geist des Menschen (2, 26), den Gott bei der Schöpfung in uns Wohnung machen liess (Gen. 2, 7), und auf dessen Liebe er darum Anspruch macht. Zu *κατωκισεν* (I, 1, a) vgl. Gen. 47, 6.

Deut. 2, 12. Jos. 6, 24 u. :
bildet das antithetische S
Abschluss der Parenthese
Citat bestimmt ist: jemeh
auch an Gnade (χαρις :
Der durch die Parenthese
nun das Schriftcitat (λεγε
Schlusssatz der Parenthese
Bezug auf v. 4 ο θεος statt
ist, erhellt daraus, dass Got
stellt. Bem., wie die Weltl
gefasst wird, weil der Mens
als Gott, der ihm das irdis
πεινος im Sinne von v. 9 al
— v. 7. υποταγητε) vgl. 1
die pflichtmässige Unterordn
von Weltliebe getrieben (v. 4)
αντιστητε) vgl. Jerem. 49,
pflichtwidrigen Verhalten ver
και) die Folge davon wird
sondern alle weiteren derart
wie Apok. 9, 6). — v. 8. εγ
ihm Hilfe zu suchen zu solc
entsprechender Weise zu Th
III, 6, a. Um aber Gott nah
reinigen (vgl. Sir. 38, 10) vo
daraus, dass bei dem αντιστρ
nicht immer unbefleckt blie
Gut der Reich–

:τραπήτω καὶ ἡ χαρὰ εἰς κατήφειαν. 10 ταπεινώθητε ἐνώ-
ον τοῦ κυρίου, καὶ ὑψώσει ὑμᾶς. 11 μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων,
'ελφοί. ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ ἢ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ
ταλαλεῖ νόμου καὶ κρίνει νόμον· εἰ δὲ νόμον κρίνεις, οὐκ εἶ
ιητὴς νόμου ἀλλὰ κριτής. 12 εἷς ἐστὶν νομοθέτης καὶ κρι-
'ς, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι· σὺ δὲ τίς εἶ, ὁ κρίνων
'ν πλησίον;

---

13 Ἄγε νῦν οἱ λέγοντες· σήμερον ἢ αὔριον πορευσόμεθα
; τήνδε τὴν πόλιν καὶ ποιήσομεν ἐκεῖ ἐνιαυτὸν καὶ ἐμπορευ-

---

schlagenheit (*κατηφεια, απλ.*) verwandeln soll, so kann dabei nicht
weltliche Lustigkeit gedacht werden, zu der sie nach dem ganzen
ntext durchaus keinen Anlass hatten, sondern nur an die Freude über
ren Christenstand, dem ihr Verhalten nicht entsprach. Zu dem seltneren
τατραπητω (4 Makk. 6, 5) vgl. III, 6, b. — **v. 10.** *ταπεινωθητε*)
l. Hiob 22, 29. Sir. 2, 17, zu dem Aor. pass. im Sinne von: sich
müthigen vgl. Win. § 32, 2, und zu dem Gegensatz des *υψουν* Ezech.
, 24. Matth. 23, 12. — **v. 11 f.** folgt abschliessend die Ermahnung, sich
:ht der geforderten Busse dadurch zu entziehen, dass einer die Schuld
f den Anderen schiebt.—*καταλαλειτε*) c. gen., wie Ps. 100, 5. Hiob 19, 3.
ırin, dass einer Böses wider einen Bruder redet, liegt zugleich, dass
an sich zum Richter über ihn aufwirft. Zum rückweisenden Art., der
ırch das *αυτου* noch verstärkt wird, vgl. 1, 4. 15. 2, 14. Wenn man
ımit ein Gesetz (als zu streng oder als ungerecht) verleumdet und ver-
theilt, so kann das nur Matth. 7, 1 sein, welches Gebot zu dem *νομος*
:λ. 1, 25 gehört. Damit aber ist man kein Gesetzesthäter, wie man es
ıch 1, 22 sein soll, sondern ein Richter, der nur das Gesetz auf Andere
ıwenden soll und es event. verbessern. — **v. 12.** *εις εστιν*) Anders als
19 ist *εις* Subj., und das artikellose (III, 6, b) *νομοθετης* (vgl. Ps.
21) *και κριτης* Prädikat. Der, welcher (mit Beziehung auf Matth. 7, 1)
s Gesetzgeber und Richter (5, 9) bezeichnet wird, kann nur Christus
in. — *ο δυναμενος*) App. zu *εις*: nämlich der, welcher erretten (2, 14)
ıd verdammen kann (vgl. Matth. 10, 28). — *συ δε τις ει*) vgl. Röm.
:, 4. Zu *τον πλησιον* vgl. Lev. 19, 11.

IV, 13—5, 12. Dritter Hauptabschnitt des Briefes, der wieder zu
:m Gegensatz der (ungläubigen) reichen und der (gläubigen) armen
ıden (1, 9 f. 2, 5 ff) zurückkehrt und zunächst sich direkt an die ersteren
endet. — *αγε νυν*) nur noch 5, 1, Verstärkung der Aufforderung. Das
'ν markirt, dass die Ermahnung sich jetzt, nachdem sie die zur Busse
mahnt, die sich falsch ihnen gegenüber benehmen, zu ihnen selbst
endet. — *οι λεγοντες*) charakterisirt ihre prahlerische Selbstvermessen-
:it. Das *σημερον η αυριον* (vgl. III, 2, a) hebt gerade sehr plastisch
:rvor, wie sie Tag und Stunde der Abreise sich vorbehalten, sonst aber

σόμεθα καὶ κερδήσομεν, 14 *οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε, τῆς αὔριον ποία ἡ ζωὴ ὑμῶν· — ἀτμὶς γάρ ἐστε ἡ πρὸς ὀλίγον φαινομένη, ἔπειτα καὶ ἀφανιζομένη —* 15 *ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμᾶς· ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ ζήσομεν καὶ ποιήσομεν τοῦτο ἢ ἐκεῖνο.* 16 *νῦν δὲ καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν· πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονηρά ἐστιν.* 17 *εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ*

Alles sich genau festzusetzen getrauen. Die Stadt, wohin die Reise geht, kann natürlich nicht genannt werden, aber es wird mit dem deiktischen Demonstrativ (vgl. Buttm. p. 90: in die Stadt dort) auf sie hingewiesen. Zu *πορευσομεθα* vgl. III, 2, b. 6, b. Zu *ποιησομεν εκει ενιαυτον* (vgl. IV, 4, b) im Sinne von: ein Jahr zubringen, vgl Kohel. 6, 12. Tob. 10, 7. Er bestimmt die Zeit seines Aufenthalts ganz genau voraus, und weiss, dass sein Handeltreiben (*εμπορευεσθαι*, vgl. Gen. 34, 10. 1 Reg. 10, 15. Prov. 31, 14) daselbst gewinnbringend sein werde. — **v. 14.** *οιτινες*) vgl. Apok. 1, 7, motivirt den in v. 13 liegenden Tadel: die ihr doch nicht wisset (*επιστασθε*, vgl. Hiob 14, 21. Jes. 41, 20) hinsichtlich des morgenden Tages (Bem. den nachdrücklich vorangestellten Gen., der zu *ζωη* gehört, u. zu *η αυριον* sc. *ημερα* vgl. Lev. 19, 6. 1 Sam. 11, 11), wie es mit eurem Leben sein wird. Zu dem fehlerhaften *το* (*τα*) *της αυρ.* und *ποια γαρ* vgl. III, 1, b, zu dem *η* vor *ζωη* IV, 3, b und vor *προς* IV, 4, b. Zu dem artikulirten Partizip nach dem artikellosen *ατμις* (wie Gen. 19, 28. Ezch. 8, 11. Sir. 22, 24) vgl. v. 12 u. Win. § 20, c: ein Rauch, der ja auf kurze Zeit (*προς ολιγον*, wie Sap. 16, 6) erscheint, dann auch wieder verschwindet. Bem. das Wortspiel zwischen *φαινομενη* u. *αφανιζομενη*, wie ähnlich Matth. 6, 16. Vgl. zum Bilde Ps. 102, 4. — **v. 15.** *αντι*) knüpft über die Parenthese *ατμις — αφαν.* und den Relativsatz *οιτινες — υμων* an *λεγοντες* an. Bem. den artikul. Acc. c. Inf., wie v. 2. — *ο κυριος*) von Gott, wie 1, 7. 3, 9. Zu *θελησῃ* vgl. IV, 2, b. Sowohl unser Leben, als all unser Thun (*και — και*) hängt von Gottes Willen ab. Vgl. 1 Kor. 4, 19. — **v. 16.** *νυν δε*) setzt dem, was sie thun sollten, entgegen, was sie in dem v. 13 gesetzten Falle thatsächlich thun. Da damit ein neues Hauptverbum gegeben ist, das ebenso wie v. 13 *οι λεγοντες* das Verhalten der Angeredeten beschreibt, so wird der begonnene Satz anakoluthisch abgebrochen, ehe die mit *αγε νυν* indizirte Aufforderung gekommen ist. — *εν*) nicht wie 1, 9 vom Grunde des Rühmens, sondern von den prahlerischen Reden (*αλαζονειαι*, vgl. 2 Makk. 9, 8. Sap. 5, 8), in denen sich ihr Selbstruhm äussert. — *τοιαυτη*) solches, nach v. 14 völlig grundlose Rühmen. Vgl. dagegen 1, 9. — **v. 17.** *ειδοτι ουν*) folgert aus dem *πασα*: wenn schon jedes solches Rühmen (also auch das leichtfertige, wobei man an Gott nicht denkt, oder das Rühmen solcher, die Gott nicht kennen) schlecht ist, so ist es für einen, welcher weiss, Treffliches, Lobenswerthes (vgl. 3, 13) zu thun, d. h. zu sprechen, wie man nach v. 15 sprechen soll, wenn er es nicht thut, gradezu Sünde. Bem.,

ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν. V, 1 *ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι, κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις.* 2 *ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπεν, καὶ τὰ ἱμάτια ὑμῶν σητόβρωτα γέγονεν,* 3 *ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος κατίωται, καὶ ὁ ἰὸς αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔσται καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν ὡς πῦρ. ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις.* 4 *ἰδοὺ ὁ μισθὸς τῶν ἐργατῶν τῶν ἀμησάντων τὰς χώρας ὑμῶν, ὁ ἀφυστερημένος ἀφ' ὑμῶν, κράζει, καὶ αἱ βοαὶ τῶν*

---

das mit Nachdruck voranstehende *αμαρτια*, das dem Verfasser also mehr ist als ein *πονηρον* (2, 4). Zum Gedanken vgl. Luk. 12, 47. Hervorgehoben aber wird dieses, weil die Angeredeten, so vieles sie auch (als ungläubige Juden) nicht wissen, in dem v. 15 ausgedrückten Bewusstsein mit dem Verf. ganz eins sind. — **V, 1** *αγε νυν*) nimmt das *αγε νυν* 4, 13 wieder auf, weil ja die dadurch indizirte Aufforderung noch garnicht gekommen, vielmehr nur der unverantwortliche (4, 17), prahlerische Hochmuth der Angeredeten charakterisirt ist, die nun als die Reichen (1, 10. 2, 6) direkt bezeichnet und im schneidenden Gegensatz zu ihren selbstgewissen Zukunftsplänen (4, 13) aufgefordert werden, über das nahende Gericht zu wehklagen (*ολολυζειν*, wie Jes. 13, 6. 15, 3). Ihr Weinen, welches dasselbe begleiten soll. ist also nicht ein Ausdruck der Busse, wie 4, 9; sondern ein Weinen über die *ταλαιπωριαι* (vgl. Ps. 139, 11, Subst. zu *ταλαιπωρειν* 4, 9), d. h. die vernichtenden Schläge, die sie treffen werden, und bereits im Herankommen begriffen sind (*επερχομ.*, vgl. Prov. 3, 25). — **v. 2.** In der Weise der alten Propheten sieht Jak. bereits das kommende Gericht hereingebrochen: ihr Reichthum ist verfault (*σεσηπεν*, vgl. Hiob 19, 20. Ps. 37, 6. Sir. 14, 19), ihre Gewänder sind mottenfrässig geworden. Vgl. Hiob 13, 28. Jes. 51, 8. Matth. 6, 19. — **v. 3.** *κατιωται*) vgl. Sir. 12, 10f: ihr Gold und Silber ist, wie sonst, nur unedle Metalle, von Rost aufgezehrt, wodurch klargestellt, dass das Ganze nur symbolische Darstellung des zunächst in den vorbereitenden Gottesgerichten über ihr Besitzthum hereinbrechenden Verderbens ist. — *ο ιος αυτ.*) anders als 3, 8, vom Rost (Ezech. 24, 6. 11f. Bar. 6, 12), der ihnen zum Zeugniss sein wird (*εις μαρτυριον*, vgl. Gen. 31, 44. Deut. 31, 26) scil., dass das Gericht nun auch ihnen selbst naht. — *φαγεται τ. σαρκ. υμ.*) symb. Bezeichnung ihres eigenen Untergangs nach Vorstellungen, wie 2 Reg. 9, 36. Lev. 26, 29. Apok. 19, 18. — *ως πυρ*) vgl. Judith 16, 17. Ps. 21, 10. Die Inconcinnität der Bilder (Rost — Fressen des Fleisches — Feuer) zeigt, dass es sich nur um symbolische Darstellung des göttlichen Gerichts handelt. — *εθησαυρισατε*) absolut, wie Ps. 39, 7: ihr habt Schätze gesammelt in Tagen, wie es die in der Prophetie (Num. 24, 14. Deut. 4, 30) verheissenen letzten Tage sind (Bem. das Fehlen des Art.), wo also das Gericht naht. — **v. 4.** *ιδου*) wie 3, 4. Zu *των αμησαντων* vgl. Lev 25, 11, zu *αφυστερημενος* (III, 2, a) vgl.

Nehem. 9, 20. Sir. 14, 14: Der i
um Rache (vgl. Gen. 4, 10 und
der Schnitter (vgl. Exod. 2, 23)
baoths (nach Ps. 18, 7. Jes. 5,
v. 5. *ετρυφησατε*) vgl. Jes.
εσπαταλησατε (Ezech. 16, 49),
keit. Das *επι της γης* steht
Himmel, der die Klagen wider
eure Herzen, d. h. ihnen volle
der Weide mästet, und zwar z
eben so sicher bestimmt war,
(Jerem. 12, 3). — **v. 6.** *κατεδ*
Bem. die durch das Asyndeton
ja gemordet den Gerechten (Sap
dient. — *ουκ αντιτασσεται*)
des Gerechten nach Matth. 5, 3
seine Verfolger herabzieht, und b
dabei zu verharren (v. 7).

v. 7. *μακροθυμησατε*) w
die *αδελφοι* die christlichen B
(ungläubigen) Reichen, weil der
(*ουν*), gelassen dulden und dal
des (erhöhten) Herrn (2, 1) d. i.
vgl. Ps. 60, 7, zu dem christl.
1 Thess. 2, 19. — *ιδου*) vgl. v. 4
Landmann wartet auf die köstli
duldet ihretwegen

παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν. 9 μὴ στενάζετε, ἀδελφοί, κατ' ἀλλήλων, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν. 10 ὑπόδειγμα λάβετε, ἀδελφοί, τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας τοὺς προφήτας, οἳ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου. 11 ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας· τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε, καὶ τὸ τέλος κυρίου εἴδετε, ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστιν κύριος καὶ οἰκτίρμων. 12 πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε, μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον, ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε.

1, 15. — v. 9. στεναζετε) mit κατ αλλ. verbunden, wie Hiob 31, 38 mit επ εμοι, ist ein anklagendes Seufzen über die Glaubensgenossen, die man beschuldigt, das Missverhältniss zu den Ungläubigen veranlasst zu haben (vgl. zu 4, 11 f.), daher unter das Verbot von Matth. 7, 1 gestellt. Zur Wortstellung vgl. III, 1, d. — ο κριτης) kann nach v. 7 f. nur Christus sein, der vor der Thür steht, also ganz nahe ist, vgl. Matth. 24, 33, u. zum Plur. Ps. 78, 23. Prov. 5, 8. — v. 10. υποδειγμα) wie Sir. 44, 16. 2 Makk. 6, 28: Nehmt als ein Beispiel der Leidenserfahrung (κακοπαθεια, wie 2 Makk. 2, 26 f.) und der Ausdauer darin (Subst. zu μακροθυμειν v. 7 f.). — ελαλησ. εν τ. ονομ.) wie Dan. 9, 6: im Auftrage Gottes. Zur Sache vgl. Matth. 5, 12. Zu dem εν vgl. III, 2, b. — v. 11. μακαριζομεν) wie Gen. 30, 13. Hiob 29, 11. Das Part. Aor. bezeichnet ihre Bewährung in der Geduld (1, 11) als eine abgeschlossene Thatsache. — κυριου) das Ende, das Gott herbeiführte, weil er nach seiner Herzensgüte und seinem Erbarmen (πολυσπλαγχνος, απλ.; οικτιρμων, wie Exod. 34, 6. Deut. 4, 31. Ps. 144, 8) endlich das Loos des frommen Dulders wenden musste. — v. 12. muss eng zum Vorigen gehören, da ja v. 13 wieder an v. 10 anknüpft. — μη ομνυετε) c. Acc., wie gewöhnlich im Griech., vgl. auch Hos. 4, 15. Das κατεδικασατε v. 6 setzt Beschuldigungen voraus, denen gegenüber sie ihre Unschuld oder die Wahrheit ihrer Aussagen (in Glaubenssachen) betheuerten. Ueber die Schwurformeln vgl. Matth. 5, 34 f, woher auch das ausnahmslose Eidverbot entlehnt. Zu der Imperativform ητω (statt εστω) vgl. Ps. 104, 31. 1 Makk. 10, 31. 1 Kor. 16, 22. Abweichend von Matth. 5, 37 wird verlangt, dass ihr Ja ein Ja, d. h. eine hinterhaltlose, nicht auf Täuschung berechnete Bejahung sei, womit jedes Bedürfniss eidlicher Betheuerung fortfällt. Man meint dadurch menschlichem Gericht (καταδικαζειν v. 6) zu entgehen und fällt unter göttliches, das nach dem Eidverbot Christi richtet. Zu πιπτειν υπο vgl. 2 Sam. 22, 39. Ps. 18, 39.

13 Κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσευχέσθω. εὐθυμεῖ τις, ψαλλέτω. 14 ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ᾽ αὐτόν, ἀλείψαντες ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου. 15 καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ. 16 ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων.

---

v. 13—20. Der Briefschluss. — **κακοπαθει)** knüpft an κακοπαθειας v. 10 an. Der den hypothetischen Satz vertretende asyndetische Indic. (1 Kor. 7, 18. 21. 27) bedarf keines Fragezeichens. Durch den Gegensatz des ευθυμει τις (nur noch Act. 27, 22. 25) wird die Ermahnung ganz verallgemeinert, um den speziellen Fall, von dem die Nachschrift handeln soll, anknüpfen zu können. — ψαλλετω) wie Ps. 18, 50. 1 Kor. 14, 15: ist einer wohlgemuth, so singe er Loblieder. — **v. 14.** ασθενει) wie Matth. 10, 8. Mrk. 6, 56, von leiblicher Krankheit. — **προσκαλεσασθω)** vgl. Gen. 28, 1. Prov. 9, 15. 2 Makk. 4, 28: er rufe herbei (natürlich durch Andere) die Aeltesten der Gemeinde, denen er als den Würdigsten am ehesten das allein verheissungsvolle gläubige Gebet (1, 6) zutraut. — επ αυτον) wie 2, 7: über ihn. — εν τω ονοματι του κυρ.) wie v. 10, aber hier von Christo, der nach Mrk. 6, 13 den Auftrag, die Kranken mit Oel zu salben, gegeben haben muss. Zu dem fehlerhaften αυτον nach αλειψ. vgl. III, 6, b. — **v. 15.** ευχη) wie Prov. 15, 8. 29. Hiob 16, 17. Das Gebet des Glaubens (also nicht das Oelsalben oder irgend ein mit seinem Amte verbundenes χαρισμα des Aeltesten) wird den Kranken (τ. καμνοντα, απλ.) retten (vom Tode, wie Matth. 8, 25. Mark. 5, 23), und der Herr, in dessen Auftrage man ihn mit Oel gesalbt hat (v. 14), wird ihn aufrichten (vom Krankenlager, wie Mrk. 1, 31). — καν) wie Mrk. 5, 28. Hebr. 12, 20: auch wenn er einer wäre, der Sünden begangen hat, d. h. der seine Krankheit durch früheres Sündenleben sich zugezogen, wird ihm vergeben werden (vgl. Matth. 12, 32). — **v. 16.** εξομολογεισθε) wie Mark. 1, 5. Wo also (ουν) Erkrankte sich von ihrer Sündenlast bedrückt fühlen, da sollen sie einander die Sünden bekennen (worin das Verlangen nach Sündenvergebung liegt) und für einander beten, um so geheilt zu werden (ιαθητε, vgl. Gen. 20, 17. Exod. 15, 26), wobei als selbstverständlich vorausgesetzt wird, dass die Krankheit nicht geheilt werden kann, wenn nicht zuvor ihre Ursache (durch Sündenvergebung) gehoben (vgl. Matth. 9, 2). Ordentlicher Weise kann und soll jeder dem Anderen den Dienst leisten, der v. 14 von den Aeltesten begehrt wurde. Zu προσευχεσθε vgl. III, 1, a. — **πολυ ισχυει)** vgl. Phil. 4, 13, zu δεησις vgl. Ps. 22, 25. 2 Chron. 6, 19. Dan. 9, 3. — ενεργουμενη) wenn es in Wirksamkeit tritt, hinsichtlich seiner Wirksamkeit, also gegen den klassischen Gebrauch medial gebraucht, wie

τως ἰαθῆτε. πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη. 17 Ἠλίας
θρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν, καὶ προσευχῇ προσηύξατο τοῦ
) βρέξαι, καὶ οὐκ ἔβρεξεν ἐπὶ τῆς γῆς ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ
ῆνας ἕξ, 18 καὶ πάλιν προσηύξατο, καὶ ὁ οὐρανὸς ὑετὸν
ωκεν καὶ ἡ γῆ ἐβλάστησεν τὸν καρπὸν αὐτῆς.

19 ἀδελφοί μου, ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀλη-
ίας καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν, 20 γινώσκετε, ὅτι ὁ ἐπιστρέψας
ιαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου
ιτοῦ καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.

ΠΕΤΡΟΥ Α.

I, 1 Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς παρεπιδή-
ιις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ

Esr. 2, 20 und stets bei Paulus. — **v. 17.** ανθρωπος) Weil er ein
ensch, wie wir, und von gleicher Beschaffenheit mit uns (ομοιοπαθης,
e Sap. 7, 3. 4 Makk. 12, 13), ist sein Beispiel durchaus maassgebend. —
οσευχη προσηυξατο) Verstärkung des Verbalbegriffs, wie Gen. 2,
. Exod. 21, 17. Der Genit. des Inf. zur Bezeichnung der Absicht ist in
n LXX sehr häufig, vgl. Win § 44, 4, b. Dass er gebetet habe, damit
nicht regne (βρεξαι, wie Apok. 11, 6, im A. T.: regnen lassen), ist
s 1 Reg. 17, 1 erschlossen; die $3\frac{1}{2}$ Jahre sind gegen 1 Reg. 18, 1 nach
m Schema von Dan. 7, 25. 12, 7 (vgl. Apok. 11, 3) bestimmt. — **v. 18.**
ch 1 Reg. 18, 42. Zur Wortstellung vgl. II, 7, b. — εβλαστησεν)
ansitiv, wie Gen. 1, 11. —

v. 19 f. Das Schlusswort, an die Fürbitte für den sündigenden
uder (v. 16) anknüpfend, bringt mit dem Hinweis auf den Segen wahr-
ft bessernder Thätigkeit (im Gegensatz zu dem 3, 13—18 bekämpften
schen Bekehrungseifer) die Rechtfertigung des Briefes und den Aus-
uck seiner Wünsche für die Leser. — πλανηθη) Aor. pass. im me-
ılen Sinne, wie 4, 10. Gemeint ist ein Abirren von der Wahrheit des
angeliums (1, 18), sofern dasselbe die Erfüllung des göttlichen Willens
dert (1, 21 f.). — επιστρεψη) wie Sir. 18, 13. Sap. 16, 7. — **v. 20.**
νωσκετε) auf αδελφοι v. 19 bezüglich. Vgl. III, 6, a. — ο επιστρε-
ας) nachdrückliche Wiederholung: der ihn wirklich bekehrt hat, sodass
aus der Verirrung seines Weges, d. h. seiner Lebensweise, heraus-
kommen. Zu πλανη vgl. Sap 1, 12, zu οδος Ezech. 33, 9, zum Ge-
nken Ezech. 33, 11, zu σωσει ψυχ. 1, 21, zu εκ θανατου 1, 15. —
του) sc. des Sünders, vgl. III, 6, a. — καλυψει) wie Ps. 84, 3, d. h.
wird machen, dass in Folge seiner Bekehrung eine Menge von Sünden,
e er begangen, vergeben wird.

38, 13). — *διασπορας*) Genit
1, 1, hier mit dem Gen. der L
Juden zerstreut leben, vgl. Jo
Verbaladjektiv *εκλεκτοις* an: i
(*προγνωσις*, wie Judith 11, 19)
wie Jak. 1, 27. 3, 9, doch ohne
lichen Liebe, nach welcher er Isr
und darum auch vorausgewusst
Glauben gelangen werden. — *εν*
4, bezeichnet den Weiheakt, in
gesondert sind, d. h. die Taufe,
wird, sofern in ihr durch die Mit
geeignet werden. — *εις*), wie *και*
zeichnet als Zweck der Erwählun
zum Eigenthum Geweihten ziemt,
Christi, wodurch die Gottgeweih
unfähig macht, Gottes Eigenthum z
vgl. Num. 19, 9. 19. Hebr. 12, 24. K
wodurch die Erwählten zugleich al
werden, vgl. Mark. 14, 24. 1 Kor. 11
(in den LXX für חן), die den Erwä
ρηνη, in den LXX für שלום), das
gemehrt werden soll (*πληθυνθει*
stellung von der Mehrung der göt

v. 3—12. Einleitung des
Gen. 9, 26. Dan. 3, 28. Hier heisst
Jesu Christi, weil es sich um etw
des Sohnes (Ps. 2, 7) zur messianis
vollzogen hat. — *αναγεννησας*
1, 18; doch ...

ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν, 4 εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον, τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς 5 τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ. 6 ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε, ὀλίγον ἄρτι, εἰ δέον, λυπη-

---

der in *ημας* eingeschlossene Verf. durch die Thatsache selbst erfuhr, erfuhren die Leser durch ihre Verkündigung (vgl. Jak. 1, 18: *λογω αληϑ.*). Bem. das Fehlen des Art. vor *αναστ.*, wie v. 1 vor *διασπ.*, v. 2 vor *προγνωσ.*, *αγιασμ.*, *ραντισμ.* — **v. 4.** *εις κληρονομιαν*) abhängig von dem durch die drei Präpositionen bestimmten Begriff des *αναγεννησας*, sofern in ihrer Wiedergeburt zur Hoffnung die nothwendige Bereitung für das ihnen bestimmte Besitzthum (vgl. Hebr. 9, 15) liegt, das im Gegensatz zu dem Israel einst verheissenen Besitzthum seiner Art nach als ein unvergängliches (*αφϑαρτον*, Gegensatz von 1, 18. 23; doch hier zu Jes. 24, 3), unbeflecktes (*αμιαντον*, vgl. Jak. 1, 27; doch hier besonders Jerem. 2, 7), unverwelkliches (*αμαραντος*, vgl. Sap. 6, 13; doch hier direkt im Gegensatz zu Jes. 40, 6 ff. Jak. 1, 11) bezeichnet wird. Zur Sache vgl. Jak. 2, 5. — *τετηρημενην*) vgl. Joh. 12, 7. Wie sie für die *κληρον.* wiedergeboren sind, so ist diese im Himmel aufbewahrt für sie, daher ist dieser ihre eigentliche Heimath, und sie fühlen sich auf Erden als Fremdlinge (v. 1). — **v. 5.** *τους — φρουρουμενους*) um die *κληρονομια* ganz unverlierbar für sie zu machen, werden sie in der schirmenden und schützenden Hut göttlicher Macht bewahrt vor den Feinden, die sie ihnen entreissen wollen (vgl. 5, 8). — *δια πιστεως*) Ohne Vertrauen auf diese göttliche Macht kann man so wenig geschützt werden, wie nach Jak. 1, 6 f. ohne *πιστις* das Erbetene erlangen. — *εις σωτηριαν*) An die Stelle des positiven Begriffs der *κληρονομια* tritt der negative der Errettung vom Verderben, in welches die Feinde, vor denen sie in Gottes Macht behütet werden, sie stürzen wollen. Bem. die drei Präpositionen bei *φρουρ.* (*εν — δια — εις*), wie v. 2. 3. — *ετοιμην*) Wie die *κληρονομια*, so ist auch ihr Correlat, die *σωτηρια*, bereits vorhanden, weil ja die für jene Wiedergeborenen schon dadurch von dem Verderben errettet sind; sie braucht nur noch offenbar zu werden durch ihre thatsächliche Verwirklichung, wozu sie bereits völlig in Bereitschaft ist. Eintreten kann dieselbe aber erst zur Endzeit. Der *εσχατος καιρος* ist nach 1, 20 nur der Endpunkt des bereits angebrochenen *εσχατον των χρονων*. Bem. das Fehlen des Art. bei *δυναμις*, *πιστεως*, *σωτηριαν*, *καιρω* und dazu v. 3.

v. 6—9. Zweiter Gedankenkreis. — *εν ω*) fasst das v. 3—5 indirekt als Grund des Lobpreises v. 3 Bezeichnete zusammen, um nun direkt zu sagen, wie sie auf Grund dessen jubelnde Freude erfüllt (*αγαλλιασϑε*, wie Apok. 19, 7. Matth. 5, 12). — *ολιγον*) von der Zeitdauer, wie 5, 10, genommen, passt weder zu dem *αρτι* (vgl. Matth. 3, 15), das

vgl. III, 4, a) weist darauf hin,
eingetreten, sondern nur, wenn
Zu εν ποικιλ. πειρασμοις vgl
της πιστεως) wie Jak. 1, 2, ka
mittel bezeichnen, da die Her
Eigenthümlichkeit eines solchen
sein kann, welche genügt, um die
deln. Es kann daher nur meton
gewandten) Prüfungsmittels, von
Vertrauens auf das trotz moment
den erhöhten Messias vermittelte)
als der (durch das Prüfungsmittel)
(ohne comparatio compendiaria) m
giebt (1, 18), verglichen werden.
46, kann nicht Apposition zu dem
mit Nachdruck voranstehendes Prä
Leidensprüfung kann sich der g
Glaubens herausstellen (erfunden w
Das artikulirte Part. nach dem a
die Geltung eines motivirenden R
wird der erprobte Glaube verglich
talle ist, das wohl die Eigenthüml
gehen, vergänglich zu sein (απολ
gering ist. um mit dem Glauben ver
sich zur Vergleichung darbietet (δ
währt wird. Vorausgesetzt ist da
logie der Feuerprobe des Goldes mi
17, 3). — εις επαινον) präpos. N
Die segensreiche Absicht der Leiden

μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ, 9 *κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν ψυχῶν.* 10 *περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεύνησαν προφῆται οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες,* 11 *ἐρευνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς*

Dass sie ihn, ohne ihn gesehen zu haben (bem. die objective Negation zur Bezeichnung des thatsächlichen Verhältnisses), lieben, macht die von ihm zu erwartende Belobung (und damit die sie herbeiführende Trübsal) zum Gegenstande hoher Freude. — *εις ον*) gehört zu *πιστευοντες*, sofern sie auf ihn als den, der sie zur *κληρονομια* v. 4 führt, ihr Vertrauen setzen. Der Gedanke daran, dass dies erst bei seiner *αποκαλυψις* v. 7 geschieht, hat nachträglich die Reflexion darauf herbeigeführt, dass sie ihr Vertrauen auf ihn setzen, obwohl sie ihn für jetzt (v. 6) nicht sehen. Bem. die subj. Neg. und im Gegensatz dazu das nun eine Art Anakoluthie bildende *δε* (wohl aber, vgl. v. 7). — *αγαλλιασθε*) vgl. IV, 2, a, rein präsentisch wie v. 6 und ganz parallel mit *αγαπατε*, nur ausdrücklich nach dem Kontext durch das Vertrauen auf den wiedererscheinenden Messias motivirt und dadurch gesteigert, dass der Jubel als der einer (wegen ihrer Grösse) unaussprechlichen (*ανεκλαλ.*, *απλ.*) und schon vom Glanze himmlischer Herrlichkeit (v. 7) verklärten Freude bezeichnet wird. — **v. 9.** *κομιζομενοι*) vgl. 2 Makk. 8, 33, erläutert, wiefern durch jenes *πιστευοντες* ihre Freude motivirt ist und kann darum nur rein zeitlos sie als solche bezeichnen, die (nicht etwa auch getäuscht werden können mit ihrem Vertrauen, sondern wegen der ihrer nach v. 7 wartenden Belobung) sicher und gewiss das Ziel, worauf dies Vertrauen (nämlich das v. 8 erwähnte, daher das *υμων* auch sachlich ganz unpassend, vgl. III, 7, b) sich richtet, davontragen, nämlich Errettung der Seelen (vgl. Mark. 8, 35. Jak. 1, 21). Erst durch diese Begründung der Freude, aus der nach dem Zusammenhang mit v. 7 folgt, dass die Trübsale nur dazu dienen, die Bedingung derselben unbedingt sicher zu stellen, schliesst sich der Gedankenkreis ab.

v. 10—12. Dritter Gedankenkreis. — *περι ης σωτηριας*) Die Wiederholung des Subst. deutet an, dass ein Neues beginnt, das über diese *εν καιρ. εσχατ.* zu offenbarende (v. 5) Errettung ausgesagt werden soll. — *εξεζητησαν κ. εξηρευνησαν*) vgl. 1 Makk. 9, 26. Prov. 2, 4, doch hier mit *περι* (in Betreff), wie 1 Makk. 3, 48. Zu der alexandrin. Schreibweise, wie Apok. 2, 23, hier und v. 11 vgl. III, 2, a. 3, a, zur Sache Dan. 9, 2 f. 22 ff. — *οι — προφητευσαντες*) nach dem artikellosen *προφ.*, wie v. 7, sofern Propheten, welche in Betreff der für die Leser bestimmten Gnade (*χαρις*, im Sinne göttlichen Hulderweises, wie Jak. 2, 6, zu *εις υμας* vgl. v. 4) weissagten, auch von der nach v. 5 dazu gehörigen *σωτηρια* wissen mussten. — **v. 11.** *ερευνωντες*) imperfektisch, nimmt den Grundbegriff in den beiden Hauptverbis v. 10 auf,

um hinzuzufügen, wora
tete, nämlich auf die
seiner chronologischen (ε
gewissen Zeichen erkenn
33, 12. Ps. 24, 14, geht
liegende Kundmachung,
welche Zeit sie sich bezo
weil die für Christum bes
welcher ihn später in alle
wenn er in den Propheten v
ευρομενον) απλ. Das O
Objekt des εδηλου, nämlicl
folgenden Verherrlichungen
mit der Zeit derselben au
v. 12. *οις απεκαλυφθη*
Zu *διακονειν τι*, etwas
αυτα) geht auf die ihnen
weissagten (v. 10) *παθηματι*
ward, dass sie damit nicht
Verf. folgt), wohl aber (*δε*
ward ihnen natürlich nur of
erleben würden; das *υμι*
ihnen Geweissagte in der Ge
worden ist (*α νυν ανηγγελ*
Grund heiligen Geistes (*εν*
Himmel gesandt, also mit a
zeugt, dass es für sie und
Gegenwart

13 Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν νήφοντες, τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ. 14 ὡς τέκνα ὑπακοῆς, μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις, 15 ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ

---

welcher so herrlich ist, dass selbst Engel hineinzuschauen begehren, und also gewiss nicht bloss ein erster vorbereitender Anfang davon.

1, 13—2, 10. Erster Haupttheil des Briefes. *διο*) wie Jak. 1, 21, fasst v. 3—12 zusammen: darum, weil ihr zu einer Hoffnung wiedergeboren seid (v. 3—5), deren Freude durch keine Trübsal aufgehoben werden kann (v. 6—9), da die Nähe ihrer Erfüllung durch die begonnene Verheissungserfüllung verbürgt ist (v. 10—12). — *αναζωσαμενοι τ. οσφ.*) wie Prov. 31, 17, bildlich gewandt (vgl. Luk. 12, 35) durch den Gen. epexeg. *τ. διανοιας* (Deut. 6, 5. Jerem. 31, 33), bezeichnet das geistige Sichaufraffen aus aller Muthlosigkeit, welches für die folgende Ermahnung die Voraussetzung bildet und zu der geistlichen Nüchternheit (*νηφοντες*, wie 1 Thess. 5, 6. 8) führt, die ohne schwärmerische Exaltation mit klarer Besonnenheit erwägt, wozu das v. 3—12 Erwogene veranlasst. — *τελειως*) vgl. 2 Makk. 12, 42. 3 Makk. 3, 26, gehört zu *ελπισατε* und bezeichnet eine Hoffnung, die sich durch keine Trübsal überwinden lässt. — *επι*) wie Jud. 20, 36. Ps. 4, 6, kann nur bezeichnen, worauf sie ihre Hoffnung setzen (gründen) sollen, und das ist nach v. 10 f. der geweissagte Hulderweis, der in den *παθηματα και δοξαι* Christi ihnen bereits entgegengebracht und somit gleichsam als vollzogen constatirt wird (*φερομενη*, wie Hebr. 9, 16) in der Offenbarung Jesu Christi. Mit offenbarer Anspielung an v. 7 wird die Verkündigung des Evangeliums (v. 12) als der Beginn dessen bezeichnet, mit dessen Vollendung das Hoffnungsziel, die *σωτηρια*, erreicht wird. — **v. 14.** *ως*) wie Jak. 2, 9. 12, ein Lieblingsausdruck unseres Briefes: wie es sich ziemt für *τεκνα* (d. i. Gotteskinder, wie sie es durch die *χαρις* v. 13 geworden sind) *υπακοης* (gen. qualit.). Zur Sache vgl. v. 2. — *μη συσχηματιζομενοι*) vgl. Röm. 12, 2 und bem. das dem Imperativ vorausgeschickte Part., wie v. 13. Ein den Begierden des natürlichen Menschen gleichgestalteter, durch sie bestimmter habitus ist ein sündhafter, vgl. Jak. 1, 14 f. — *εν τ. αγνοια υμ.*) bestimmt das rein zeitliche *προτερον* näher als die Zeit, wo sie den Willen des Vaters nicht nur nicht thaten, sondern nicht einmal recht kannten. So wenig ein Wandel in den Begierden (Eph. 2, 3), so wenig widerspricht der Vorwurf der Unkenntniss über den sündhaften Charakter dieser Begierden dem judenchristlichen Charakter der Leser (1, 1), da die äusserliche Befolgung des Gesetzes, welche Jesus in der Bergpredigt bekämpft (vgl. Matth. 5, 28), sicher in der Diaspora draussen meist das Einzige war, was den Wandel der Juden von dem der Heiden unterschied. — **v. 15.** *κατα*) Mit leichter var. struct. tritt an die Stelle

ἀναστροφῇ γενήθητε, 16 διότι γέγραπται ὅτι ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος. 17 καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε, 18 εἰδότες ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστρο-

---

der positiven Aussage, wem sich gleichgestaltend sie die folgende Ermahnung erfüllen sollen, die einfache Bezeichnung dessen, der für sie normgebend ist, weil ja die Ausgestaltung des Lebens nach dieser Norm der Inhalt der Aufforderung selbst ist. — τον — αγιον) substantivisch, wie 1 Joh. 2, 20, näher bestimmt durch das zwischen Art. u. Subst. eingeschaltete Part. (vgl. την φερομ. υμιν χαρ. v. 13). welches motivirt, wiefern er normgebend ist. Die Berufung, in ATlicher Weise reiner Wechselbegriff der Erwählung (1, 1), ist hier als Berufung zur Kindschaft gedacht, mit welcher die Pflicht gegeben, sich dem Vater gleichzugestalten (Matth. 5, 45), und welche dann freilich auch die κληρονομια v. 4 in Aussicht stellt. Hat sie der Heilige zu seinen Kindern berufen, so müssen auch sie heilig werden (also den in der Taufe gesetzten αγιασμος 1, 2 mehr und mehr realisiren) in jedem Wandel (Jak. 3, 13), d. h. in jeder sittlichen Lebensbethätigung. Bem. das nachdrückliche Voranstehen des εν — αναστρ. und das παση. — v. 16. διοτι) wie Jak. 4, 3, vgl. II, 6, b. — γεγραπται) nämlich Lev. 11, 44. Zu dem ausgefallenen οτι recit. vgl. III, 7, b, zu dem zweiten οτι II, 2, a, zu dem fehlerhaften ειμι III, 3, a. — v. 17. ει) nicht hypothetisch, sondern assertorisch: wenn ihr doch, wie es thatsächlich der Fall ist, daher entsprechend dem ως v. 14. Zum Ausdruck vgl. Hiob 5, 8, zur Sache Matth. 6, 9. Der Berufung zur Kindschaft (v. 15) entspricht die Anrufung Gottes als Vater, der Heiligkeit Gottes sein unparteiisches Richten, das nicht seine Kinder nach anderer Norm beurtheilt als Andere. Zu απροσωποληπτως (απλ.) vgl. Jak. 2, 1. 9, zu dem collectiven εργον Apok. 22, 12. Jak. 1, 4. — εν φοβω) in Furcht vor ihm als dem Richter, steht als das neue Moment betont voran, da αναστραφητε nur den Verbalbegriff des v. 15 aufnimmt. — τον — χρονον) Acc. der Zeitdauer. Die Beschränkung der Aufforderung auf die Zeit ihrer Beisassenschaft (Esr. 8, 35. Sap. 9, 10, vgl. zur Sache 1, 1) setzt voraus, dass eine Zeit kommt, wo sie keine Verdammniss mehr zu befürchten haben, weil sie zur σωτηρια v. 5 gelangt sind. — v. 18. ειδοτες) vgl. Jak. 3. 1. Dass sie aus der Knechtschaft, die ihnen einen heiligen Wandel unmöglich machte, befreit sind, also jene Pflicht erfüllen können (vgl. zur Sache Jak. 1, 25. 2, 12), und zwar um einen hohen Preis, erhöht ihre Verantwortlichkeit, und das Bewusstsein davon muss ihre Furcht (v. 17) steigern. Der Begriff der Erlösung (Jerem. 15, 21. 31, 11) wird hier ausdrücklich zu dem der Loskaufung bestimmt durch die Reflexion auf die vergänglichen Dinge (φθαρτοις, vgl. Sap. 14, 8), wie Gold (v. 7) oder Silber, durch dergleichen man sonst

φῆς πατροπαραδότου, 19 ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ, 20 προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς 21 τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν

---

wohl aus Knechtschaft losgekauft wird. Was sie (wie in Knechtschaft) gebunden hielt, wird ausdrücklich nicht bezeichnet als ein Wandel in heidnischer Unsittlichkeit oder gar in Götzendienst, sondern als ein eitler (*ματαιας*, vgl. Jak. 1, 26), d. h. das Ziel der Gottwohlgefälligkeit nicht erreichender Wandel, was immerhin ein Streben nach derselben voraussetzt, also mit dem *εν τ. αγν. υμ.* v. 14 übereinstimmt. — *πατροπαραδοτου*) *απλ.*, erklärt die knechtende Gewalt, welche dieser Wandel über sie ausübte, und erinnert an die im Judenthum insbesondere herrschende Macht der *πατρικαι παραδοσεις* Gal. 1, 14. Bem. auch den Gegensatz zu ihrem jetzigen, dem Vater gleichgestalteten Wandel (v. 15. 16). — **v. 19.** *τιμιω αιματι*) Blut, das auf die Hingabe eines Lebens in den gewaltsamen Tod hinweist, ist schon an sich ein theurerer Preis, wie Gold u. Silber, wird aber hier noch als besonders werthvoll (vgl. Jak. 5, 7) bezeichnet, weil es sich um die Hingabe eines werthvollen Lebens handelt. — *ως*) vgl. v. 14, motivirt das *τιμιω*: wie es das Blut eines fehllosen und fleckenlosen Lammes ist. Da *αμωμος* (Apok. 14, 5), mit *ασπιλος* (Jak. 1, 27) verbunden, nur in sittlichem Sinne genommen werden kann, der auf ein Lamm im eigentlichen Sinne keine Anwendung leidet, kann nur an einen unschuldig und geduldig Leidenden gedacht werden, wie er Jes. 53, 7 geschildert ist, weshalb als näher bestimmende Apposition *χριστου* hinzugefügt werden musste. — **v. 20.** *προεγνωσμενου μεν*) vgl. Sap. 6, 14. 8, 8. 18, 6. Act. 26, 5: welcher (von Gott) vorausgekannt ist, nämlich als das Lamm, durch dessen Blut sie erlöst werden sollten. Das Part. perf., wie der stehende Sprachgebrauch, schliesst jeden Gedanken an den Akt der göttlichen Vorherbestimmung aus. Wie das *μεν* zeigt, dass die Aussage nur als Gegensatz zum folgenden gebildet ist, so ist auch das *προ καταβολης κοσμου* (vgl. Joh. 17, 24. Apok. 13, 8. 17, 8), das zugleich andeutet, dass es sich um ein Vorhererkennen Gottes handelt, nur hervorgerufen durch die Zeitbestimmung im Gegensatz. — *φανερωθεντος δε*) motivirt das *ειδοτες* v. 8 und geht also auf die Kundmachung seiner Erlöserqualität, wie sie erfolgen musste *επ εσχατου* (Jes. 41, 23. Num. 24, 14. Deut. 4, 30) *των χρονων*, d. h. zur Endzeit, wo das Ziel der mit der *καταβολη κοσμου* begonnenen Weltentwicklung erreicht ist und also der in Betreff des Messias gefasste Heilsrath Gottes verwirklicht werden muss. — *δι υμας*) geht, wie das *υμιν* v. 12 auf die, welche die Endzeit erleben, die mit der Sendung Christi und dem Beginn seines Heilswerks angebrochen ist. — **v. 21.** *τους — πιστους*) vgl. III, 5, a und das mit drei Präp. verbundene Verbaladjektiv *εκλεκτοι* v. 1 f., kann wegen des *δι αυτου* und *εις θεον* die *υμεις* nicht als solche (vgl. v. 5) bezeichnen, die zum Glauben

gottvertrauend geworden
rufen hat (v. 15. 17), ih
artikulirte Partizip (v. 7.
sind, indem Gott nämlich
die Verleihung göttlichei
dessen Blut sie erlöst sinc
υμ. κτλ.) Die Erhöhung (
zu vollenden, hat zur Fol
v. 15. 17 die Ermahnung :
Gott ist, der ihnen zur l
v. 8 f.). Die Rückkehr zu d
fahrenen Heil ihre Heilsho
dankenkreis ab, und zeigt
sind (v. 3) eine lebendig wi
bestimmende ist.

v. 22. beginnt asyndet
grundlegenden Ermahnungsr
ten der Kinder zum Vater
untereinander reiht. — *τας*
Das Part. Perf. bezeichnet
gewonnenen Zustand als di
und entspricht also dem *α*
dortigen *υπαχοης*. Soll es
(Jak. 3, 12) Bruderliebe (vgl.
einander kommen, so müssei
haftenden selbstischen Wese
solchem heiligen, dem Wesen
weiht sein. — *της αληθ.*)
Wahrheit fordert immer zue

ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος. 24 *διότι πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν·* 25 *τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα. τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς.* II, 1 *ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑπόκρισιν καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλιάς,*

---

also, die den Zustand des *ηγνικεναι* begründet hat, und darum die letzte Voraussetzung der Ermahnung. — *δια*) die Präposition wechselt, weil nun ohne Bild gesagt wird, wodurch jener Zustand bewirkt ist, nämlich durch ein Gotteswort, das durch *ζωντος* (wie v. 3) als ein lebendig wirksames, d. h. zu jener Wirkung fähiges bezeichnet wird. — *και μενοντος*) nachgebracht, weil es auf diese Eigenschaft ankommt, wenn das Gotteswort eine *σπορα αφθ.* sein und das dadurch erzeugte Leben in einem *εκτενως αγαπαν* sich zeigen soll. — **v. 24.** *διοτι*) wie v. 16, begründet diese Beschaffenheit durch Jes. 40, 6 ff., das im Wesentlichen nach den LXX (aber mit einer grossen Auslassung) angeführt wird, doch ohne Citationsformel, sodass das Schriftwort als solches den Lesern bekannt ist (vgl. Jak. 1, 11). — **v. 25.** *τουτο*) Subj. Dies Wort, von dem die Schrift das *μενειν* aussagt, ist (nach der Vorstellung, dass alle Prophetie direkt auf die messianische Zeit geht) das Wort (bem. die Wiederaufnahme des *ρημα*), das als frohe Botschaft gelangt ist (vgl. v. 12) an euch (*εις*, vgl. Mrk. 13, 10. 14, 9). Dieses Evangelium, durch das sie wiedergeboren sind (vgl. Jak. 1, 18), ist also ein lebendiges und bleibendes Gotteswort. — **2, 1.** *αποθεμενοι*) vgl. Jak. 1, 21. Das *ουν* nimmt nach dem Schriftbeweis v. 24 f. die Ermahnung v. 22 f. wieder auf, um zunächst näher auszuführen, was geschehen ist, um den Zustand des *αγνισμος* bei ihnen herbeizuführen. — *κακιαν*) wie Jak. 1, 21: böswillige Gesinnung, durch das *πασαν — παντα* eng verbunden mit *δολον* (Gen. 27, 35. Jerem. 5, 27), weil im hinterlistigen Betrug jene Gesinnung sich versteckt und hier im Gegensatz zu *ανυποκρ.* v. 22 an die verschiedenen Formen der Heuchelei gedacht ist. Der Plur. wird bei *φθονοι* festgehalten (vgl. Gal. 5, 21), um alle Regungen von Neid und Missgunst (Sap. 6, 24. 1 Makk. 8, 16) zu umfassen, aus denen lieblose Gesinnung kommt, und vollends alle mannigfachen Arten von Verleumdung (*καταλαλιαι*, wie Sap. 1, 11 und im Plur., wie 2 Kor. 12, 20), die daraus hervorgehen (bem. die Steigerung durch *πασ.* beim Plur.). — *ως*) wie 1, 14, knüpft an *αναγεγεννημενοι* 1, 23 an; wenn aber ihre Bezeichnung als kleine Kinder (*βρεφη*, vgl. Luk. 18, 15) um des folgenden Bildes wegen gewählt war, so kann sie *αρτιγεννητα* (*απλ.*) nur als kürzlich bekehrte bezeichnen, da dies Moment nicht dazu beiträgt, das instinktive Begehren nach Nahrung, in dem das tert. comp. liegt, zu steigern. Die Nahrung, durch welche das eben erst geborene Leben ernährt werden soll, wird, dem Bilde entsprechend, als Milch bezeichnet, die aber nur lauter (*αδο-*

2 ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν, 3 εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος. 4 πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον, παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτόν, ἔντιμον. 5 καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς

λον, απλ.), unverfälscht ist, wenn sie aus dem Worte stammt, aus dem sie geboren sind (1, 23), und dessen Inhalt nach 1, 22 die Wahrheit ist. Das λογικος im Sinne von Röm. 12, 1 wäre hier ganz unpassend. — επιποθησατε) wie Jak. 4, 5, von dem heftigen Begehren danach, damit auf Grund (in Kraft) dieser Nahrung ihr neues Leben wachse, und so sie zur Erfüllung der 1, 22 geforderten Christenpflicht dauernd befähigt werden. Der Gegensatz gegen das Begehren nach Schädigung des Nächsten mit den unlauteren, v. 1 aufgezählten Mitteln ist unverkennbar. — εις σωτηριαν) markirt, wie davon die definitive Errettung (1, 5. 9) abhängt. — v. 3. ει) vgl. III, 3, a, ganz wie 1, 17, von dem zweifellosen Thatbestande, der vorausgesetzt wird. — εγευσασθε) Anspielung an Ps. 34, 9, aber hier, wo και ιδετε fehlt, und im Anschluss an γαλα v. 2 nothwendig im eigentlichen Sinne, weshalb χρηστος, wie Jerem. 24, 3 ff. Luk. 5, 39, süss, wohlschmeckend bedeutet. Der im Worte verkündete Herr ist die Lebensnahrung, sofern sein vorbildliches Leben (2, 21 ff.), sein sündentilgender Tod (2, 24) und der Blick auf sein bevorstehendes Gericht (4, 5) ein sündloses Leben wirkt. — v. 4. προς ον προσερχομενοι) Umsetzung des Bildes in die Sache, wie 1, 23. Das Geniessen der im Worte dargebotenen Lebensnahrung besteht eben darin, dass man an den in ihm verkündigten Christus herantritt und ihn auf sich wirken lässt. Da durch diese gemeinsame Beziehung zu Christo auch die Einzelnen miteinander verbunden werden, wird bei der Darstellung des Erfolges jenes προσερχεσθαι (der Sache nach also des αυξηθηναι v. 2) auf die Gemeinschaft als solche reflektirt, und dies führt zu einem neuen Bilde. — λιθον ζωντα) Apposition zu ον. Gemeint ist der Eckstein aus Jes. 28, 16, aber absichtlich erst allgemein bezeichnet als ein Stein (aus dem durch das Hinzukommen anderer Steine ein Gebäude wird), und zwar ein lebendiger, sofern nur die Verbindung einer lebendigen Person mit anderen lebendigen Personen den im Folgenden geschilderten Erfolg haben kann. — υπο ανθρ. μεν αποδεδ.) Schon hier schwebt dem Apostel Ps. 118, 22 vor, aber hier wird daraus absichtlich nur der allgemeine Gedanke entnommen, dass seine Verwerfung von Menschen (nämlich Seitens der jüdischen Hierarchie) vom προσερχεσθαι abhalten könnte (was natürlich seine Bedeutung nur für jüdische Leser hat), wenn er nicht bei Gott (in seinem Urtheil, vgl. Jak. 1, 27) εκλεκτος, εντιμος (aus Jes. 28, 16) wäre. — v. 5. και αυτοι, stellt sie nicht anderen Personen, sondern Christo an die Seite als solche, welche (ως, wie 1, 14. 2, 2) in dem Sinne, wie er (wodurch alle Eindeutungen in das λιθον ζωντα v. 4 ausgeschlossen werden), leben-

ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 6 διότι περιέχει ἐν γραφῇ· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον ἐκλεκτόν, ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ. 7 ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν· ἀπιστοῦσιν δὲ λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες — οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας — καὶ λίθος προσκόμματος

---

dige Steine sind. — *οικοδομεισθε*) vgl. II, 6, b, beschreibt den Erfolg des *προσερχεσθαι*: sie werden, weil aus der Zusammenfügung von Stein zu Stein eben ein Gebäude entsteht, zu einem solchen erbaut, das aber, weil aus lebendigen Steinen bestehend, ein geistiges, d. h. durch geistige Verbindung der Einzelnen mit Christo entstandenes, genannt wird. — *εις ιερατευμα*) vgl. I, 1, f. Erst dadurch, dass dies Haus für eine Priesterschaft (vgl. Exod. 19, 6) bestimmt ist, wird es als ein Tempel qualifizirt, aber nicht sofern Gott in ihm wohnt, sondern sofern in ihm Gott gedient wird. — *αγιον*) der Priesterschaft, die zum Dienste Gottes bestimmt ist, eignet als solcher die *αγιοτης*, und dass die Realisirung derselben die Bestimmung der Gemeinde ist, folgt aus 1, 15. — *ανενεγκαι*) Inf. des Zwecks. Die Priesterschaft bedarf eines Tempels, um ihren Opferdienst vollziehen zu können. Ihre Opfer sind im Gegensatz zu den Thieropfern des alten Bundes als äusseren Leistungen geistige, d. h. in der rechten geistigen Verfassung (Gesinnung) dargebrachte und darum Gott wohlgefällige (*ευπροσδεκτους*, wie Röm. 15, 16). Gemeint sind wohl vorzugsweise die Erweisungen der Liebe (1, 22), vgl. Hebr. 13, 16. — *δια ιησ. χρ.*) gehört zu *ανενεγκαι*, weil so erst der Gedanke abgeschlossen wird, dass dies der letzte Erfolg des *προσερχ. προς αυτον* ist, dass die Gemeinde zu einem Tempel wird, in dem sie Gott als eine seiner würdige Priesterschaft mit rechten Opfern dient. — **v. 6.** *διοτι*) wie 1, 16. — *περιεχει*) vgl. Jos. Ant. 11, 4. 7. Das Subj. fehlt, weil es aus *εν γραφη* (in einer Schriftstelle, vgl. Mark. 12, 10) sich von selbst ergänzt, und das Objekt bildet das Citat aus Jes. 28, 16. — *λιθον εκλεκτον*) vgl. III, 6, a. — **v. 7.** *υμιν ουν*) Das Schriftwort setzt voraus, dass das Gebäude in Zion (also aus Israeliten) erbaut wird; aber aus seinem 2. Theil folgt, dass nur sie als die Gläubigen aus Israel daran Theil nehmen. — *η τιμη*) nämlich zu werden, was sie nach v. 5 durch den Anschluss an Christum zu werden hofften, in welchem Vertrauen sie nach dem Schriftwort nicht zu Schanden werden. — *απιστουσιν*) vgl. III, 2, a, wie Sap. 1, 2. 10, 7, hier im Gegensatz zu dem absoluten *πιστευουσιν* vom Unglauben an Christus als den Eckstein. — *λιθος ον*) vgl. III, 1, a, wörtlich nach Ps. 118, 22, das schon v. 4 anklingt. Die Ungläubigen gehören also mit zu den *οικοδομουντες* des Psalmworts. — *ουτος — γωνιας*) aus dem Schriftwort mit aufgenommen, aber natürlich als Parenthese. Dass er troz des Unglaubens solcher, die ihn nicht dafür halten, zum Eckstein geworden ist, darin liegt schon ihre Verurtheilung. — *και λιθος κτλ.*) nach Jes. 8, 14 (Ur-

καὶ πέτρα σκανδάλου, 8 οἳ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν. 9 ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς, 10 οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες.

---

11 Ἀγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται

---

text): und darum für sie, die an ihn als den Eckstein nicht glauben, zum Stein des Anstossens und Fels des Stolperns (σκανδαλου, wie Lev. 19, 14) d. h. des Verderbens. Vgl. Luk. 20, 17 f. — **v. 8.** οι) knüpft an απιστουσιν an, um durch προσκοπτουσιν das λιθ. προσκ. zu erklären und näher zu bestimmen als motivirt durch ihren Ungehorsam gegen das Wort der evangel. Verkündigung (τω λογω, vgl. Mrk. 2, 2. 4, 14), das als ein Gotteswort (1, 23) Glauben fordert und trozdem von ihnen, als es ihnen angeboten ward, verworfen ist. — εις ο) nämlich το προσκοπτειν. Dass die τω λογω απειθουντες dazu auch (von Gott) bestimmt sind (ετεθησαν, vgl. 1 Thess. 5, 9, doch hier mit Anspielung auf das Schriftwort v. 6, in dessen zweitem Gliede dies indirekt liegt), zeigt, dass das προσκ. richtig motivirt war. Gemeint ist der ungläubig gebliebene Theil Israels, vgl. Röm. 9, 32. — **v. 9.** υμεις δε) bezeichnet im Gegensatz dazu das gläubig gewordene Israel, an dem nun das Ideal des ATlichen Gottesvolkes realisirt wird (Explikation des τιμη v. 7), sodass die gläubigen Israeliten allein noch ein γενος εκλεκτον (Jes. 43, 20) bilden, das nach Exod. 19, 6 eine königliche (d. h. Jahve als ihrem König dienende) Priesterschaft (v. 5), eine heilige Nation geworden. — λαος εις περιποιησιν) nach Mal. 3, 17, doch hier in Reminiscenz an Jes. 43, 21, wonach es die Aufgabe seines Eigenthumsvolkes ist, seine herrlichen Eigenschaften (in alle Welt) hinauszuverkündigen (εξαγγειλ., vgl. Ps. 9, 15). — του — καλεσαντος) vgl. 1, 15. Finsterniss und Licht, Bild von Elend und Heil, wie Ps. 111, 4. Jes. 58, 10. 59, 9, zu θαυμαστον vgl. Deut. 28, 59. Ps. 41, 5. — **v. 10.** οι) schildert diese herrliche Umwandlung nach Hos. 2, 25, wonach sie einst ου λαος waren (in welchem Sinne, bestimmt sich durch den Gegensatz), nun aber λαος θεου sind; einst die nicht in Gnaden Stehenden, jetzt aber Begnadigte. Als die Gläubigen aus Isr. gehörten sie einst zu dem von Jeh. um seiner Sünden willen verstossenen Volke (ganz im Sinne des Propheten), sind jetzt aber Gottes Volk im vollsten Sinne geworden, von dem die ungläubig Gebliebenen ausgeschlossen bleiben.

2, 11 f. Einleitung des zweiten Hauptttheils (2, 11—4, 6). — αγαπητοι) vgl. Jak. 1, 16. 19. 25. — ως) wie 1, 14. 2, 2. In dieser vorausgeschickten Näherbestimmung liegt zugleich das zu απεχεσθαι (vgl. III, 4. b; c. gen., wie Jerem. 7, 10) gehörige υμας. Als solche, welche

κατα τῆς ψυχῆς, 12 τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς.

13 *ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ, ὡς ὑπερέχοντι, 14 εἴτε ἡγεμόσιν, ὡς δι' αὐτοῦ*

---

auf der Erde nur Beisassen und Fremdlinge sind (vgl. 1, 1. 17), sollen sie sich der aus dem (der Erde speziell angehörigen) Fleische stammenden Begierden (*σαρκικων*, gebildet wie *λογικον* 2, 2) enthalten, sofern dieselben (*αιτινες*, wie Jak. 4, 14) zu Felde liegen (*στρατευονται*, wie Jak. 4, 1) wider die für die himmlische *κληρονομια* (1, 4) bestimmte Seele, welche sie ins Verderben (Gegensatz von 1, 9) stürzen wollen. — **v. 12.** *την αναστρ. υμ.*) vgl. 1, 15. 18. Der Nom. *εχοντες* löst sich anakoluthisch von *απεχ.* los (Win. § 63, 2, a), um selbstständiger hervorzutreten. Ihre Fremdlingschaft auf der Erde fordert positiv, dass sie denen, unter welchen sie gastweise wohnen, nicht nur keinen Anstoss geben, sondern Segen bringen. Darum sollen sie ihren Wandel unter den Heiden (zu denen sie also nicht gehören, wie die Röm. 1, 13. 11, 13. Eph. 3, 1. 4, 17 Angeredeten) führen (*εχοντες*, Gegensatz zu *απεχεσθαι*) als einen trefflichen, wohlgefälligen (vgl. Jak. 3, 13). — *εν ω*) allgemeine Bezeichnung dessen, auf Grund wovon die Heiden die Leser gegenwärtig verleumden (*καταλαλ.* c. gen., wie Jak. 4, 11) als Uebelthäter, wird mit dem Wechsel der Präp. (wie 1, 23) aufgenommen durch *εκ των καλων εργων*, weil die *εργα* eben als *καλα* wohl zum *δοξαζειν* Anlass geben, aber nicht zum *καταλαλ.*, das jene nur darauf gründen, indem sie dieselben als ein *κακοποιειν* (Mrk. 3, 4. 3 Joh. 11) verlästern. Daraus folgt, dass das *ως κακοποιων* nicht im kriminellen, sondern im allgemein sittlichen Sinne (Prov. 12, 4. 24, 19) zu nehmen ist. — *εποπτευοντες*) vgl. III, 2, a; nur noch 3, 2, und hier objektlos: bei genauem Zusehen, wodurch sie dieselben eben als *καλα* erkennen. — *δοξασωσιν τ. θεον*) vgl. Matth. 5, 16. — *εν ημερα επισκοπης*) vgl. Sir. 18, 19. Sap. 3, 7. Luk. 19, 44, von dem Tage gnädiger Heimsuchung, wo Gott ihnen die Augen öffnet. Zu dem artikellosen Ausdruck vgl. 1, 2. 3.

2, 13—17. Anwendung von v. 12 auf die obrigkeitliche Ordnung. — *υποταγητε*) wie Jak. 4, 7. — *παση*) deutet an, dass dies der allgemeine Gesichtspunkt ist, unter den auch 12, 18 ff. 3, 1 ff. fallen. Durch das nachdrücklich vorangestellte *ανθρωπινη* (Jak. 3, 7) wird das sonst von Gottgeschaffenem (Judith 16, 14. Apok. 3, 14) gebrauchte *κτισει* hier als eine von Menschen begründete Ordnung bezeichnet, der man trozdem um Gottes willen (*τον κυριον*, wie Jak. 1, 7. 4, 15) d. h., weil er es verlangt, sich unterwerfen soll. — *βασιλει*) vom römischen Kaiser, wie Apok. 17, 10. 12. Die ausdrückliche Motivirung durch *ως υπερεχοντι* (Sap. 6, 6) zeigt, dass nur ein erstes Beispiel solcher menschlichen Ordnung genannt, die einen Kaiser zum Oberhaupt schlechthin macht. — **v. 14.** *ηγεμοσιν*)

vgl. Jerem. 39, 13, hier
wie Ezech. 16, 38. 23, 45.
abhängig. Auch hier ste
wie der Gegensatz (αγα
ουτως εστιν) wie Matt
v. 13: so verhält es sich n
fordert derselbe. — φιμοι
22, 34, kann, da ein υμας
wonach man mit Gutesth
zum Schweigen bringen so
v. 12; zu αφρονων vgl. P
16. Sap. 13, 1. — **v. 16.** ω
lediglich erläuterten v. 13 f.
ohne äusseren Zwang in v
hervorgerufen durch die B
verbinden mit εχοντες τη
als solche, welche ihre Frei
als επικαλυμμα (Exod. 2
der bösen Gesinnung (2, 1),
δουλοι) vgl. III, 2, b, im w
bedingt den Willen Gottes
bezieht sich auf die einzel
Stellung und Bedeutung zuk
licher Gesinnung, wie 1 Mal
der (christlichen) Brüder. D
die abschliessende und umfa
nur, wie Mrk. 12, 17, mi
christlichen Bruderpflicht un
gestellt

ταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς. 19 τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως. 20 ποῖον γὰρ κλέος, εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ. 21 εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ, 22 ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὑρέθη δόλος

θεον φοβ. v. 17, während das *παντι* (in aller d. h. durch kein Verhalten der Herren beschränkter Gottesfurcht) die folgende Unterscheidung der gütigen und milden (Jak. 3, 17) von den verkehrten (*σκολιοις*, vgl. Deut. 32, 5. Prov. 16, 28) vorbereitet. — **v. 19.** *τουτο*) vorausweisend auf den Satz mit *ει*, der die Stelle des Subj. vertritt. — *χαρις*) metonymisch für: Gegenstand (göttlichen) Wohlgefallens, wie Prov. 10. 32 (vgl. Matth. 11, 26). — *συνειδησιν θεου*) gen. obj., wie Hebr. 10, 2: wegen des sein Verhalten begleitenden Bewusstseins von Gott (der die Unterordnung unter jede menschliche Ordnung fordert v. 13), entspricht dem *εν παντι φοβω* v. 18. — *υποφερει*) wie Ps. 54, 13. 68, 8. Mich. 7, 9, vom geduldigen Tragen, das trozige Auflehnung ausschliesst. — *λυπας*) im Sinne des *λυπεισθαι* 1, 6: durch die Behandlung der Herrn ihnen erregte Trübsale. — **v. 20.** begründet die Klausel des *πασχ. αδικως* v. 19. Zu *ποιον* vgl. Jak. 4, 14, zu *κλεος* (hier Wechselbegriff von *χαρις*) vgl. Hiob 28, 22. 30, 8. In der Frage liegt, dass es kein Ruhm ist, wenn sie sündigend und (dafür) Schläge leidend (*κολαφιζ.*, wie Mark. 14, 65) geduldig ausharren werden (vgl. Jak. 5, 11), scil. in Folge seiner Ermahnung. — *αγαθοποιουντες*) im Gegensatz zu *αμαρτανοντες*, kann nur wie v. 15 von pflichtmässigem Handeln stehen. Der Parallelismus fordert nicht, dass sie gerade für das *αγαθοποιειν* leiden, da nur das *πασχ. αδικ.* umschrieben wird. — *παρα θεω*) wie 2, 4, erläutert das *χαρις* v. 19. — **v. 21.** *εις τουτο γαρ*) begründet die Gottwohlgefälligkeit eines geduldigen Ertragens unverschuldeten Leidens dadurch, dass sie (in und mit ihrer Berufung 1, 15. 2, 9) dazu berufen sind. — *και Χριστος*) Das tert. comp. liegt nicht bloss in dem *επαθεν*, sondern zugleich in dem *υπερ υμων*, sofern ein zum Besten Anderer erduldetes Leiden nothwendig ein nicht selbst verschuldetes und freiwilliges (geduldig getragenes) ist. Dass dies sein Leiden vorbildlich war, beweist, dass ein gleiches zum Christenberuf gehört. — *υπολιμπανων*) *απλ.* Die Hinterlassung einer Vorschrift (durch seinen Wandel) schliesst die Absicht ein, dass wir seinen Fusstapfen nachfolgen sollen. Zu *υπογραμμον* vgl. 2 Makk. 2, 28, mit *επιπορευεσθαι* verbunden, wie hier mit *επακολουθ.* (Jos. 6, 8. Prov. 7, 22. Hiob 31, 7), zu *ιχνεσιν* Deut. 11, 24 u. metaph., wie hier, Sir. 21, 6. — **v. 22.** schildert die Unschuld seines Leidens nach Jes. 53, 9, wie **v. 23** seine Geduld in freier Ausmalung von Jes. 53, 7 (*ουκ ανοιγει το στομα*

αυτου). Bem. die Steigerung v
σχειν, vom *ουκ αντελοιδ.* (*απλ*
παρεδιδου δε) ohne Objekt,
gänzt als das *λοιδορεισθαι και*
er vielmehr dem gerechten Ric
parallel mit den beiden *ος* v.
Leiden nicht nur ein unschuldig
bildliches (v. 21) war, da es die
gefälligen (und daher dem Verh
neuern. Der Nerv des Gedankens
— *τ. αμαρ. ημ. αυτος ανηνε*
durch Jes. 53 bestimmten v. 22 f.
er trug die Strafe für unsere Sün
(in den gewaltsamen Tod dahing
Tod die gottgeordnete Strafe der
absichtliche Bezeichnung des Kre
nur der Gottverfluchte hängt (De
mittelst einer Prägnanz, entwed
μενος) 3, 20. Act. 8, 40. Mark.
stellung des Tragens die des Hin
hier völlig unanwendbaren Opfert
ταις αμαρτιαις) entspricht jed
ganz gleich ist, ob man *απογεν*
worden, oder direkt im Sinne vo
den von Christo so schwer gebüss
zu thun haben, dann aber lebt e
Gerechtigkeit (Jak. 3, 18). — *ου*
hervor, wie dieser ...

III, 1 ὁμοίως γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται, 2 ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἁγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν. 3 ὧν ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος, 4 ἀλλ' ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὅ ἐστιν ἐνώπιον

3, 1—7. Vom ehelichen Verhältniss. — *ομοιως*) wie Jak. 2, 25, auf 2, 18 zurückweisend und daher, wie dort, die Ermahnung im Part. anknüpfend. Zu dem fehlerhaften Art. vgl. III, 3, a. In dem v. 5 wiederkehrenden *ιδιοις* (Jak. 1, 14) liegt die Motivirung der Unterordnung. Zu *και ει* vgl. IV, 3, c. — *απειθ. τ. λογ.*) setzt, wie 2, 8, voraus, dass sie das Wort gehört haben. — *των γυν.*) absichtlich statt des Pron., dem *ιδιοις ανδρ.* entsprechend, weil hervorgehoben wird, wie die Weiber in diesem Fall ohne ihr Wort durch ihren Wandel sie gewinnen werden (vgl. Matth. 18, 15) für den Glauben. Die Gewissheit dieses Erfolges betont der Ind. fut. nach *ινα*. — **v. 2.** *εποπτευσαντες*) Zum Wort und Gedanken vgl. 2, 12. — *εν φοβω*) im Sinne von 1, 17, wie schon das der Forderung 1, 21 entsprechende *αγνη* zeigt, wenn auch der auf Gottesfurcht gegründete lautere Wandel (Jak. 3, 17) sich beim Weibe besonders in seiner Keuschheit zeigt. — **v. 3.** *ων*) scil. *ο κοσμος*: ihr Schmuck soll sein — nicht (Bem. die vorausgeschickte negative Bestimmung, wie 1, 14. 18. 23) der von aussen her (angelegte), der durch die eitle Geschäftigkeit, mit der er beschafft wird, sich charakterisirt, theils durch (künstliches) Flechten von Haaren, theils durch Umlegen von Goldschmuck oder Anlegen von Kleidern. Zu *κοσμος* vgl. Jes. 61, 10. Sir. 32, 7. — **v. 4.** *της καρδιας*) gen. app., sofern das Herz, das der Herzenskündiger allein kennt, eben der vor Anderen verborgene Mensch ist im Gegensatz zu dem äusseren, der in der v. 3 beschriebenen Weise geschmückt wird. — *εν τω αφθαρτω*) ist nicht durch *κοσμω* zu ergänzen, da ja ihr Schmuck eben der innere Mensch selbst sein soll, aber im Gegensatz zu den vergänglichen Schmuckgegenständen, in die man den äusseren Menschen kleidet (v. 3), gleichsam eingehüllt in das Unvergängliche, das allein wahren dauernden Werth hat (1, 4. 23). — *του — πνευματος*) wie Jak. 2, 26. 4, 5, gen. app. Der Geist, der allein das *αφθαρτον* im Menschen ist, empfängt seinen Werth durch seine sittlichen Eigenschaften. — *πραεως*) vgl. III, 4, c, geht auf die Sanftmuth, die sich nicht zum Zorne reizen lässt (Jak. 1, 21. 3, 13), wie *ησυχιου* (Jes. 66, 2) darauf, dass man sich überhaupt nicht aus seiner Ruhe bringen lässt, auch nicht im Worte, das etwaige Unbill erwidert. — *ο εστιν*) geht auf *πνευματος*. Ein solcher Geist ist zwar nicht, wie jene Schmuckgegenstände, vor Menschen, aber vor Gott (*ενωπιον τ. θεου*, wie Jak. 4, 10) kostbar (*πολυτελες*, vgl.

Bundes, welche die Forderung
weichend von 1, 13 (doch vgl. 1,
Sinne, motivirt, wie sie (eben we
solchem sanften und stillen Geist
ATlicher Frömmigkeit ist densell
τασσομεναι κτλ.) kehrt zu v. 1
diesem Punkt vorbildlich waren:
καλουσα) Anspielung auf Gen.
Beispiel der Sara insbesondere fü
aber *τεκνα* nur im metaphoris
werden kann, ist damit jede Be
Abstammung ausgeschlossen, wäh
hohes Lob war, ihrer Stammmutt
sie dann aber auch verpflichtet, i
nachzufolgen. Die folgenden Part
ihr wesensähnlich geworden sind;
jetzt ihr ständiges Verhalten ist:
(2, 15. 20) und keinerlei Schreckn
gation. Das *μη φοβουμεναι* ist der C
10, 28). — *πτοησιν*) wie Prov.
Moment, dass sie sich durch keine
von ihren Männern auszugehen brau
kehrt zu dem *ελπιζ. εις θεον* v. 5
kreis ab. — **v. 7.** *οι ανδρες*) wi
wie v. 1 das Part. an, das in a
hervorhebt, wie dort die der Fr
ermahnt werden, erklärt sich dara
auch aus dem *τινες* v. 1 folgt) bekel
der (heidnischen) Obrigkeit (2, 13

νέμοντες τιμὴν ὡς καὶ συνκληρονόμοις χάριτος ζωῆς, εἰς τὸ μὴ ἐνκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν.

8 Τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὔσπλαγχνοι, ταπεινόφρονες, 9 μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας, τοὐναντίον δὲ εὐλογοῦντες, ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε. 10 ο

2, 11. 17) ergänze σκευει. — *απονεμοντες*) vgl. Deut. 4, 19. 3 Makk. 3, 16, dem συνοικ. asyndetisch coordinirt, weil es nicht sowohl als zweites hinzukommt, als vielmehr die Kehrseite davon bildet. Zu *τιμην* vgl. 2, 17. — *ως και συγκληρονομοις*) vgl. III, 4, a. Das και geht darauf, dass, wie sie von der einen Seite das schwächere Gefäss, so doch auch als Mitbesitzer desselben Heils ihnen ganz gleich stehen, weshalb die Männer ihnen dem entsprechend Ehre zuertheilen sollen. — *χαριτος ζωης*) gen. appos., bezeichnet eine im (wahren, ewigen) Leben (vgl. Jak. 1, 12) bestehende Gabe der göttlichen Huld (1, 10. 13). Zu dem artikellosen Ausdruck vgl. 1. 2. 3. 5. zu *εις* mit artikul. Inf., das nun von απονεμ. τιμ. abhängt, vgl. Jak. 1, 18, zu *ενκοπτεσθαι* Röm. 15, 22. Gemeint können nur ihre gemeinsamen Gebete sein, da jede Anzweiflung ihrer religiösen Gleichstellung nur dringender zum Gebete der Männer (für die Weiber) treiben, aber dasselbe nicht verhindern würde.

3, 8—4, 6. Vom Verhalten gegen die feindselige Umgebung überhaupt. — **v. 8** bildet mit einer Ermahnung zum Verhalten der Christen gegeneinander, welche sehr natürlich an die Ermahnung zum Verhalten der gläubigen Ehemänner gegen die gläubigen Ehefrauen anknüpft, den Uebergang von dem Verhalten in den einzelnen Ordnungen der sie umgebenden Welt zu dem Verhalten gegen diese selbst. Die Adj. reihen sich den Part. 2, 18. 3, 1. 7 ganz gleichmässig an. Bem. die απλ. *το τελος* (zuletzt), *ομοφρονες* und *συμπαθεις*, welche die Einheit der Gesinnung und des Mitgefühls für einander ausdrücken. Zu *φιλαδελφοι* (2 Makk. 15, 14. 4 Makk. 13, 20) vgl. 1, 22. Schon mit *ευσπλαγχνοι* (nur noch Eph. 4, 32) löst sich die Rede von der speziellen Beziehung auf das christliche Bruderverhältniss los, und die Demuth (*ταπεινοφρ.* vgl. Prov. 29, 23) ist ebenso die Voraussetzung der Barmherzigkeit, wie der Bruderliebe, leitet aber zugleich zu den Erweisungen der Sanftmuth (v. 9) über, die nur ihr Correlat ist. — **v. 9.** *αποδιδ. κτλ.*) vgl. 1 Thess. 5, 15. Rom. 12, 17; zur Sache 2, 23. Zu *λοιδοριαν* vgl. Prov. 10, 18. Das *τουναντιον* (3 Makk. 3, 22) steht hier adverb., wie το τελος v. 8. — *ευλογουντες*) Gegensatz zu λοιδορ., vgl. 1 Kor. 4, 12 Zur Sache vgl. Luk. 6, 28. — *εις τουτο εκληθ.*) rückwärts weisend, wie 2, 21. — *ευλογιαν*) von thatsächlicher Segnung Gottes, wie Deut. 11, 26. 33, 13. Sir. 11, 20, aber mit absichtlichem Anklang an ευλογουντες, um die Aequivalenz der Vergeltung auszudrücken, nach welcher der Leistung ein genau entsprechender Lohn zugetheilt wird (*κληρονομ.*, wie Prov. 13, 22. Sir. 4, 13). — **v. 10 ff.** begründet die Ermahnung v. 9 unter der Voraussetzung, dass

ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογία
περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος.

die Worte den Lesern als Schrif
Abweichungen nach LXX) beka
wem es gute Tage bringt. Zu de
χειλη und dem richtigen *δε* (viel
absichtlich weggelassen, weil es
verheissung handelt, zumal sich
thuende gerichtete Antlitz Gottes
schliesst an die Begründung eine
anderes Schriftwort: Jes. 50, 9), in
Euch in Wahrheit schädigen könne
Zu *ζηλωται* (2 Makk. 4, 2) vgl.
sondern, wenn selbst der Fall eint
ει c. Opt. ausdrücklich als ein n
bezeichnet wird), so zeigt doch M
wird, dass dies kein wirklicher Sch
ραχθητε) fast wörtlich aus Jes.
keit, das sich auf die Verheissun
mahnung von der Furcht vor ihn
wollen v. 13), welche dasselbe stör
28. — **v. 15.** *κυριον* — *αγιασα*
anderes von Jahve handelndes S
übertragen wird. Das artikellose
propr. kann nur prädikativisch ge
mit Nachdruck, dass man Christum
(heilig hält), wenn man ihn als

16 συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ αναστροφήν.

17 κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιοῦντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας, 18 ὅτι καὶ Χριστὸς απαξ περὶ

Rechenschaft fordert (*αιτειν* mit doppeltem Acc., vgl. Kühner § 411, 6, a), bezeichnet wird, setzt voraus, dass die Hoffnung der Christen (vgl. 1, 3), und damit, was sie von Anderen unterscheidet (*της εν υμιν ελπιδος*), ihnen als eine völlig unbegründete und darum als Thorheit vorgeworfen wird. Dies kann aber nur von Juden geschehen, welche die Hoffnung auf die messianische Heilsvollendung verwerfen, weil sie Jesum nicht als den zum Messias erhöhten Herrn anerkennen wollen. Der Gedanke an heidnische Obrigkeit ist durch *παντι*, wie durch die Bezeichnung der Hoffnung als rein innerlicher (*εν υμιν*) ausgeschlossen. — *αλλα*) in einschränkendem Sinne, bezeichnet, dass nicht jede Bereitschaft zur *απολογια* eine solche Heiligung Christi ist, sondern nur die, welche verbunden ist mit Sanftmuth (Gegensatz leidenschaftlichen Eiferns für die Wahrheit, wie Jak. 3, 13 f. 16, womit vollends jeder Gedanke an prozessualische Vorgänge ausgeschlossen ist) und Furcht (wobei nach v. 14 nur die Furcht vor Christo gemeint sein kann, der über die Art, wie sie seine Sache vertreten, Rechenschaft fordern wird). — **v. 16.** *συνειδ. εχοντες αγαθ.*) parallel dem *μετα πρ. κ. φ.* v. 15 und daher dem *ετοιμοι* subordinirt, da die Hoffnung allerdings eine unbegründete ist, wenn man nicht mit gutem Gewissen sich bewusst ist, den dieser Hoffnung entsprechenden Wandel (1, 13—17) geführt zu haben. — *ινα εν ω καταλαλεισθε*) vgl. III, 7, a. Die Rückkehr zu dem Ausgang der Ermahnungsreihe (2, 12) markirt den Abschluss derselben. Zu *καταισχυνθωσιν* vgl. 2, 6. In dieser Beschämung liegt der stärkste Antrieb zur Umkehr. Zu *επηρεαζοντες* vgl. Luk. 6, 28. — *εν Χριστω*) in ihm begründet, sofern der Wandel nach seinen (als des Herren v. 15) Forderungen geführt wird.

v. 17 leitet den lehrhaften Nachtrag zu der 2, 11 f. eingeleiteten Ermahnungsreihe (v. 18—22) ein. — *κρειττον γαρ*) wie Exod. 14. 12. Jud. 8, 2 im Sinne von: heilsamer, zuträglicher, begründet den v. 16 ins Auge gefassten Endzweck ihres Gutesthuns (2, 15. 3, 6) und tritt dem Einwande entgegen, dass dasselbe doch vergeblich ist, wenn es nicht vor Leiden zu schützen vermag. — *ει θελοι κτλ.*) entspricht dem *ει πασχ.* v. 14 und hebt hervor, dass der Eintritt des Leidens überhaupt nicht von unserem Verhalten, sondern von dem Willen Gottes abhängt. — *η κακοποιουντας*) wie 2 Sam. 24, 17. Prov. 6, 18, in welchem Fall das Leiden nur als Strafe gesandt sein kann. — **v. 18.** *οτι και Χριστος*) wie 2, 21, doch nicht um die Vorbildlichkeit seines Leidens hervorzuheben, sondern um die heilsame Wirkung des Leidens eines *αγαθοποιων* an ihm klarzustellen. Dann aber kann das *απαξ περι αμαρτιων* nicht die

6. c. III, 7. c). Vielmeh
willen (d. h. um sie
Todesleiden speziell hin
schilderten umfassendere
καιος (= *αγαθοποιων*)
die *επηρεας*. v. 16 ware
θεω) setzt die vorherig
die mit seinem einmalig
druck an das Nahen der
setzt (Exod. 40, 12 f), da a
sollen (2, 5. 9). — *θανατ*
zu *προσαγαγη*, da er diese
ausüben kann, wenn er zw
(*ζωοποιηθεις*, wie 2 Re
wird die Vereinbarkeit dies
die Sphäre bezeichnen, wor
tödtet nur ist hinsichtlich
(Bem. das artikellose *σαρκ*
anderen, welche geistiger A
welche freilich in ihrer Tre
behrte, aber dasselbe durch
der Auferstehung) wieder er
ματι, und hebt hervor, dass
belebt wurde, um das *προσσ*
den Geistern predigte. Dass
Leibe bekleidet) war, als er
die Seelen der Verstorbene
πνευματα genannt werden.
(*εν πνευματι*), also selbst
ihnen

20 *ἀπειθήσασίν ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τουτέστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος·* 21 *ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως*

αδικων (v. 18), also auch zum Besten von Sündern, wie es diese (auf das Endgericht aufbewahrten) Geister waren. — **v. 20.** *απειθησασιν*), wie 2, 8. 3, 1. Das artikellose Partizip kann weder Apposition zu *τοις — πνευμασιν* sein, noch eine bestimmte Kategorie derselben bezeichnen, sondern nur motiviren, weshalb sie einer Heilsbotschaft bedurften: weil sie nämlich einst ungehorsam waren, als die Langmuth (Jerem. 15, 15. Prov. 25, 15) Gottes (vergeblich auf ihre Umkehr) wartete (vgl. Röm. 8, 25). Das *εν ημεραις Νωε* (vgl. zu dem artikellosen Ausdruck 1, 2. 3. 5) erinnert an die Zeit des grossen Fluthgerichts, welches ein Typus des Endgerichts war (Matth. 24, 37 f.), und an dessen drohende Nähe die Herrichtung (*κατασκευαζομενης*, wie Num. 21, 27. 1 Makk. 15, 3) einer Arche (*κιβωτου*, vgl. Gen. 6, 14 ff.), beständig zur Busse mahnend, erinnerte (doch. vgl. noch zu 2 Petr. 2, 5). Die Erwähnung der wenigen durch sie Geretteten erinnert daran, wie es jene ganze Generation war, die im Fluthgericht umkam ihres Ungehorsams wegen, und der Christus nun in seiner Predigt das Heil anbot. — *εις ην*) scil. *γενομενοι*, prägnante Construction, wie 2, 24. Zu *ολιγοι* vgl. III, 3, a, zu *ψυχαι* im Sinne von Individuen vgl. Gen. 46, 15. Exod. 1, 5, zu dem verstärkenden Comp. *διεσωθησαν* vgl. Gen. 19, 19. Jes. 37, 38. — *δι υδατος*) mittelst Wassers, das die jene acht Seelen bergende Arche trug und vor dem Untergange bewahrte, vgl. Gen. 7, 17 f. — **v. 21.** *ο και υμας*) vgl. III, 3, b, zeigt unzweifelhaft, dass Wasser es war, was jene rettete und nun auch die Leser rettet, und zwar gegenbildlich (*αντιτυπον*, adj.), sofern wie die Sündfluth der Typus des Endgerichts, auch das in ihr rettende Wasser der Typus eines Wassers ist, das vor dem ewigen Verderben im Endgericht rettet (vgl. Act. 2, 38, 40). Das Praes. *σωζει* steht zeitlos, weil es sich nur um die Bezeichnung seiner Wirkung als solcher handelt. — *βαπτισμα*) nämlich eine Taufe, ein Untertauchen im Wasser, dessen rettende Kraft aber durch die nähere Charakterisirung ihres Wesens erläutert wird, da sie eben nicht ist (Bem. das Voranstehen der Negation, wie 1, 18. 23. 3, 3), wie sonst ein Untertauchen im Wasser, ein Akt, in welchem man Fleischesschmutz ablegt. Bem. das nachdrücklich voranstehende *σαρκος*, ganz im Sinne von v. 18; zu *ρυπου* vgl. Jes. 4, 4. Hiob 14, 4 und Jak. 2, 2 (*ρυπαρος*). Im Gegensatz dazu kann *συνειδησεως αγαθ.* nur das von dem Bewusstsein der Schuldbefleckung (vgl. *ρυπαρια* Jak. 1, 21) gereinigte und darum gute Gewissen sein, wie es nachher durch den guten Wandel in Christo bewahrt wird (v. 16), und als Gen. obj. zu *επερωτημα* (Dan. 4, 14) gehören, das, von *επερωταν*

satz zu *αποθεσις* konnte nur
wenn er ins Taufwasser hinabste
ritus liegt, dass die Taufe wirkli
wie das gewöhnliche Untertauche
betene gute Gewissen beschafft. –
zu *σωζει*, sofern nur der Auferstа
reinigten im Endgericht erretten
letzte und segensreichste Folge d
Reinigung zu bewirken, getödte
gemacht ist (v. 18), damit er auf
v. 22 erklärt, wiefern die Aufer
sofern erst der Auferstandene zur
gelangt ist. Zu *εν δεξια θεου* (III,
ουρ.) Gegensatz des *πορευθ.* v. 19
Thronsitz Folge der Auferstehung
die ihn zur Errettung befähigt, v
lischen Mächte in all ihren Ordnun
zeigt, dass jenes Sitzen zur Recht
sondern Theilnahme an seiner Wel

4, 1—7. Abschliessende Rüc
mahnungsreihe (2, 11) in Anknüp
Gedanken von 3, 18 wieder auf, un
hebung des *σαρκι* im Gegensatz z
machung und Erhöhung (3, 21 f.).
die Voraussetzung, dass der Gläubi
muss und so auch sich (gegen alle
απλ.) mit derselben Erwägung, die
mit der Erwägung der Segensfru
bestimmung fordert troz des fehlen

2 εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεου τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον. 3 ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι, πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις, 4 ἐν ᾧ ξενίζονται, μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν,

---

συνην v. 14 leidet, aber nicht wie sie Christus intendirte, wenn er als δικαιος litt (v. 18). — πεπαυται αμαρτιας) vgl. Exod. 9, 28. Jos. 7, 26, nur hier rein passivisch, wie es der Vorstellung des Leidens entspricht, wodurch er ein für allemal abgebracht ist vom Sündigen (Bem. das Perf.), d. h. von dem, was die ihm das Leiden bereitende Welt charakterisirt und was ihm dadurch ein für allemal verleidet sein muss. — **v. 2.** εις το) wie 3, 7, Zweck dieses πεπανσθαι. Er soll nicht mehr Menschenbegierden, sondern göttlichem Willen leben (βιωσαι, wie Prov. 7, 2. Sap. 12, 23. Sir. 40, 28; mit Dat., wie ζην 2, 24), woraus erhellt, dass es eben το θελημα του θεου (3, 17) ist, das ihm dies Leiden sendet. Das τον επιλοιπον (Lev. 27, 18) εν σαρκι χρονον hebt wie 1, 17 hervor, dass es sich nur noch um die kurze Zeit handelt, wo er überhaupt σαρκι leiden kann. — **v. 3** begründet das μηκετι ανθρ. επιθυμιαις, das ja nicht auf die eigenen fleischlichen Begierden geht, wie 2, 11, sondern auf die Begierden, wie sie die Menschen ihrer Umgebung haben und wie sie darum so leicht die Norm auch ihres Lebens werden. — αρκετος) scil. εστι, ohne ημιν (III, 5, a), vgl. Matth. 6, 34. 10, 25. Die schlechthin (auf immer) vergangene Zeit (Bem. das Part. Perf.) ist die Zeit ihres vorchristlichen Lebens, die nicht in dem ανθρ. επιθ. βιουν wiederkehren soll; dieselbe wird durch den Inf. expletivus (Buttm. p. 223) charakterisirt als die Zeit, wo sie den Willen (βουλημα, wie 2 Makk. 15, 5) der Heiden ausgeübt haben (vgl. Röm. 1, 27. 2, 9). Dann aber können sie in jener Zeit nicht selbst Heiden gewesen sein, sondern nur Juden, die den Willen Gottes (v. 2) kannten oder doch kennen sollten und trozdem sich heidnischem Lasterleben hingaben. Zu πορευεσθαι εν vgl. 1 Reg. 8, 61. Ezech. 5, 6, zu den Pluralen 2, 1, zu ασελγειαις Sap. 14, 26, zu οινοφλυγια (απλ.) das Stammverbum Deut. 21, 20, zu κωμοις 2 Makk. 6, 4, zu ποτοις Gen. 19, 3. Jud. 14, 10. — ειδωλολατρειαις) steht schon wegen des Plur. von irgend welchen Betheiligungen an götzendienerischen Greueln (vgl. 1 Kor. 10, 14 u. zur Sache Röm. 2, 22), die als αθεμιτοι (2 Makk. 6, 5. 7, 1, vgl. Act. 10, 28) nur bei ehemaligen Juden bezeichnet werden konnten. — **v. 4.** εν ω) wie 1, 6, geht auf ihren früheren Wandel, auf Grund dessen die Heiden befremdet werden (ξενιζονται, vgl. 2 Makk. 9, 6), weil ihr (jetzt) nicht mitlauft in denselben Schlamm (αναχυσις, απλ.) der Lüderlichkeit (ασωτιας, vgl. Prov. 28, 7. 2 Makk. 6, 4). — βλασφημουντες) vgl. Jak. 2, 7: wenn sie lästern. Aus diesem Lästern, das

βλασφημοῦντες, 5 *οἳ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.* 6 *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσιν μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσιν δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.*

---

zu den Verleumdungen 2, 12. 3, 16 greift, ersieht man ihr Befremden. Diese Erfahrung (an den erst jüngst Bekehrten, vgl. 2, 2) war also noch neu, und den Stachel, den sie in ihrem Gewissen zurückliess, suchen sie durch Lästern und Verleumden loszuwerden. — **v. 5.** *αποδωσ. λογον*) Das Korrelat des *αιτ. λογον* 3, 15. Auch der Verf. (vgl. 2, 23) überlässt das *βλασφημειν* (zur Aburtheilung) dem erhöhten Christus (3, 22), der in Bereitschaft ist (vgl. Dan. 3, 15), zu richten Lebendige und Todte. Damit kann beim unmittelbaren Bevorstehen (1, 5) dieses Gerichts nicht auf das etwa noch eintretende Sterben einiger Gläubigen oder einiger Lästerer reflecktirt, sondern nur das allgemeine Endgericht (Act. 10, 42) bezeichnet sein im Unterschiede von dem vorbildlichen Fluthgericht (3, 20), von dem die Getauften errettet werden, wie dort Noah mit den Seinen (3, 21). — **v. 6.** *εις τουτο*) weist, wie 2, 21. 3, 9, rückwärts auf das, was das unmittelbare Bevorstehen des Gerichts über Lebende und Todte ermöglicht, sofern nämlich auch Todten das Evangelium verkündet ist (*ευηγγελισθη* passivisch, wie 1, 25). Es erhellt daraus, dass die Predigt an die Todten ein allgemein anerkanntes Postulat des christlichen Glaubens war, der Heil und Verderben von dem Verhalten zum Evangelium abhängig machte, und dass 3, 19 die Predigt an die Generation des Fluthgerichts speziell nur erwähnt war, um von der Errettung in ihm zu der Errettung im gegenbildlichen Endgericht überzuleiten. — *κριθωσιν*) Das *μεν* markirt, wie 1, 20. 2, 4. 3, 18, dass die Absicht des *ευηγγ.* auf das in dem Satz mit *δε* Bezeichnete ging, was eintreten sollte, obwohl sie (im leiblichen Tode) nach allgemeiner Menschenweise (nicht wie Einzelne, die in besonderen Gerichten umkamen) am Fleisch (*σαρκι*, wie 3, 18) gerichtet wurden. Die Fassung als eigentliches Praeteritum (= *κριθεντες*), obwohl nach Joh. 12, 7 zulässig, ist nicht nothwendig, da die göttliche Absicht, welche auch für Todte eine Predigt des Evangeliums ordnete, natürlich auch bestimmte, was ihr vorher eintretender Tod für eine Bedeutung haben sollte. Jede Beziehung auf eine Verkündigung bei ihren Lebzeiten ist aber dadurch ausgeschlossen, dass für die Gläubigen der Tod kein Gericht ist, und für die Lästerer das *ζωσι* nicht bezweckt sein kann, dieser Gegensatz aber überhaupt für das *και νεκρους* v. 5 keine Bedeutung hat. Das durch *πνευματι* näher bestimmte Leben ist, wie 3, 18, das durch die Wiederbelebung in der Auferstehung zu erlangende. — *κατα θεον*) entsprechend dem *κατα ανθρ.*: nach Gottes Weise, ein ewiges, seliges Leben, wie Gott es lebt.

7 *Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν. σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχάς, 8 πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν, 9 φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ, 10 ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ, 11 εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ, εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός, ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.*

4, 7—5, 5. Dritter Haupttheil, enthaltend Ermahnungen für das innergemeindliche Leben. — *παντων δε το τελος*) betont, wie zugleich mit dem Endgericht (v. 5) das Ende aller Dinge sich genaht hat (*ηγγικεν*, wie Jak. 5, 8), und gründet (*ουν*) auf dieses Hoffnungsziel die Mahnung zu gesundem (leidenschaftslosem) Sinn und nüchterner Geistesklarheit (*νηψατε*, wie 1, 13), welche dasselbe stets im Auge behält. — *εις προσευχας*) vgl. 3, 7. Gemeint sind zur Vorbereitung auf das Ende nothwendige gemeinsame Gebete, zu denen man ohne beides nicht geschickt ist. — **v. 8.** *προ παντων*) vgl. Jak. 5, 12. Zu *την — αγαπην — εχοντες* vgl. 2, 12, zu *εκτενη* 1, 22, zur Sache Matth. 18, 21 f.) — *οτι κτλ.*) nach Prov. 10, 12, wonach Liebe auch eine Menge von Sünden zudeckt, d. h. vergiebt. Zu *καλυπτει* vgl. III, 1, c. — **v. 9.** *φιλοξενοι*) reiht sich als nächstliegende Erweisung der gebenden Liebe (vgl. Hebr. 13, 2) an die vergebende, die als ungeheuchelt (1, 22) sich erweist, wenn sie nicht murrt über die Opfer, die sie auferlegt. Zur Sache vgl. Jak. 1, 5, zu *ανευ* Exod. 21, 11. Jes. 55, 1, zu *γογγυσμου* Exod. 16, 7 ff. — **v. 10.** *εκαστος*) tritt nachdrücklich vor den Satz, in den es als Subj. gehört; denn dem entsprechend, wie ein jeder eine Gabe göttlicher Huld empfangen, sollen sie für einander damit Dienste leisten. Zur Constr. des *διακονουντες* vgl. 1, 12, nur dass *εις* c. Acc. statt des Dat. steht, wie 1, 4. 25. Zum Bilde der *οικονομοι* vgl. Matth. 25, 14 ff., zu *ποικιλης* 1, 6, zu *χαρις* im Sinne von Hulderweisung 1, 2. 10. 13. 3, 7. — **v. 11.** *ει τις — ει τις*) distribuirt den Plur. *διακονουντες*, daher nach *λαλει* (auf Grund besonderer Redegabe) zu ergänzen *λαλων*: wie es sich ziemt für einen, der nicht eigene Worte redet, sondern von Gott gegebene, daher das feierlichere *λογια θεου* (vgl. Röm. 3, 2). — *διακονει*) hier im engeren Sinne von werkthätiger Dienstleistung, erg. *διακονων*: wie es sich für einen ziemt, der den Dienst nicht aus eigener Kraft thut. Zu *ισχυος* vgl. *ισχυει* Jak. 5, 16, zu *χορηγει* Sir. 1, 8. 23. Das *ης* ist attrahirt für *ην*. — *εν πασιν*) scil. *χαρισμασιν* v. 10, damit auf Grund aller, sofern bei all ihren Bethätigungen auf Gott als Urheber zurückgewiesen wird, er durch ihre rechte Anwendung verherrlicht werde. Das *δοξαζηται* ist also zu nehmen, wie 1, 8, nicht wie 2, 12, weil nur ein solches Thun durch Jesum Christum (vgl. 2, 5) vermittelt werden

12 ἀγαπητοί, μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένῃ, ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος, 13 ἀλλὰ καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι. 14 εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης

---

kann. Die Doxologie geht, wie ihre offenbare Beziehung zu dem δοξαζηται zeigt, auf Gott, vgl. Apok. 1, 6.

v. 12—19. kehrt zur Betrachtung der Leiden (1, 6 f. 3, 14 f. 4, 1) zurück, aber unter dem Gesichtspunkte dessen, was der Gemeinde als solcher widerfährt und zwar von ihren Volksgenossen. — αγαπητοι) wie 2, 11. — πυρωσει) steht Prov. 27, 21 von der Gluth des Schmelzofens vgl. 1, 7), Amos 4, 9 von der Gluth des Sonnenbrandes (vgl. Mark. 4, 6. 17), beides gangbare Bilder der schmerzlichen Trübsal, wodurch sie befremdet werden (ξενιζεσθε, wie v. 4). Das εν υμιν deutet an, dass es sich um eine Feuersgluth handelt, welche in ihrer Mitte, d. h. von den noch unter ihnen lebenden ungläubigen Volksgenossen entzündet ist und welche die Gemeinde als solche doppelt schmerzlich empfindet. — γινομενη kann sowenig relativisch aufgelöst werden, wie das απειθησα. 3, 20, sondern heisst nach dem ει δεον 1, 6 (vgl. 3, 14, 16): wenn sie euch zur Prüfung (vgl. Jak. 1, 12) widerfährt. — ως) wie ein solches ξενιζ. eintritt, wenn etwas Fremdartiges (Sap. 16, 2 f. 19, 5) euch begegnet (συμβαιν., wie Gen. 42, 4, 3 Esr. 8, 85. Mark. 10, 32) d. h. als ob es euch begegnete. Die nachdrückliche Hervorhebung des ξενον zeigt, dass es sich um Widerfahrnisse handelt, die der Gemeinde noch neu waren. — v. 13. καθο) vgl. Lev. 9, 5; unterschieden von καθως v. 10: in dem Maasse als ihr theilnehmt an (κοινωνειν c. dat., wie Sap. 6, 24) den Leiden Christi (1, 11), freuet Euch, d. h. je mehr, desto mehr. Hat Jesus seinen Jüngern die Theilnahme an seinem Leiden (d. h. an der Feindschaft, die er von seinen ungläubigen Volksgenossen erfuhr) vorhergesagt (Matth. 10, 24 f.), so kann ihre darin sich beweisende Jüngerschaft ihnen nur Gegenstand der Freude sein. — ινα) setzt voraus, dass die jubelnde Freude 1, 8, vgl. Matth. 5, 12) bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit, die, wie 1, 11, den Leiden gegenübersteht und bei seiner Wiederkunft (1, 7) eintritt, davon abhängt, ob man sich hier der Theilnahme an seinen Leiden gefreut, sich also als sein Jünger bewährt hat (vgl. προς πειρασμον v. 12). Das και setzt die zukünftige Freude nach dem Grundsatz der äquivalenten Vergeltung 3, 9) mit der gegenwärtigen in Parallele. — v. 14. ει ονειδιζεσθε — μακαριοι) vgl. Matth. 5, 11. Gemeint ist ein Geschmähtwerden (wie es auch Christus erfuhr, vgl. Mark. 15, 32. Rom. 15, 3 nach Ps. 69, 10) auf Grund des Namens Christi, den sie tragen (Jak. 2, 7), wie es sie von Seiten ihrer ungläubigen Volksgenossen als Glieder der Gemeinde trifft. — το — πνευμα) vgl. III, 6, c. Da της δοξης Gen. qual., του θεου Gen. der Angehörigkeit ist, konnten nicht beide Gen. durch

καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται. 15 *μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος·* 16 *εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ.* 17 *ὅτι ὁ καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρῖμα*

και verbunden, sondern es musste der Art. wiederholt werden. Dem Geiste eignet die (göttliche) Herrlichkeit, sofern er der Geist Gottes ist. Haben sie also in diesem Geiste schon gewissermassen an dieser Herrlichkeit Antheil (vgl. das *δεδοξασμενη* 1, 8), so hebt doch diese immer mit *τιμη* verbundene *δοξα* (1, 7) zugleich die ihnen widerfahrende Schmach auf und ermöglicht also ihr Seligsein beim *ονειδιζεσθαι*. Zu *αναπαυεται* vgl. Jes. 11, 2 und zur Sache Matth. 10, 19 f.; zu der in *εφ υμας* liegenden Prägnanz 2, 24. 3, 20, zu dem unechten Zusatz I, 1, e. — **v. 15.** *γαρ*) nämlich, erläutert, wiefern er nur von einem Geschmähtwerden *εν ονοματι χρ.* v. 14 und überhaupt nur von einem Leiden, wie es Christus trug (v. 13), redet, indem er hervorhebt, dass der Fall, wo einer um Uebelthuns willen leidet (vgl. 2, 20. 3, 17), unter ihnen nicht vorkommen darf. Daraus zu schliessen, dass die Leiden, die sie trafen, gerichtliche (kriminelle) Verurtheilungen waren, ist gegen Wortsinn und Zusammenhang. Schon die Antiklimax vom Mörder und Dieb zum *κακοποιος* im allgemein sittlichen Sinne (2, 12. 3, 17) zeigt, dass so wenig selbstverständlich jene groben Sünden, so wenig überhaupt ein *κακοποιειν* bei ihnen vorkommen darf, oder auch nur das mit einem neuen *ως* eingeführte *απλ. αλλοτριοεπισκοπος* (IV, 2, a), das offenbar das Einzige ist, das der Verf. vorkommend denkt und das, obwohl bei ihm an gerichtliche Verurtheilung erst recht nicht zu denken ist, absichtlich jenen Uebelthaten gleichgestellt wird, weil es ihnen mit Recht Schimpf und Schande zuzöge. Es ist wohl damit ein Aufseher Anderer, die ihn nichts angehen, d. h. ein unbesonnener Besserungs- und Bekehrungseifer, wie im Jakobusbrief, gemeint. — **v. 16.** *ει δε ως Χριστιανος*) scil. *τις πασχει* v. 15, das auf das *ονειδιζεσθε* v. 14 zurückweist, kann auch hier nichts Anderes bedeuten, wie aus dem *μη αισχυνεσθω* (Gen. 2, 25. Prov. 20, 4) erhellt, schliesst also wieder Verurtheilungen um des Christennamens willen (vgl. Act. 11, 26) schlechthin aus. — *δοξαζετω*) er soll es nicht nur selbst sich zur Ehre rechnen, sondern Gott Ehre machen (vgl. v. 11) in diesem Namen, sofern er durch die guten Werke, die er als Christ thut, Anlass giebt, den zu preisen (2, 12), der ihn in die Gemeinschaft der *Χριστιανοι* berufen hat. — **v. 17.** *ο καιρος*) vgl. II, 10, a, erg. *εστιν ο καιρος*. Zur Sache vgl. Ezech. 9, 6, vielleicht auch Jerem. 25, 29. — *το κριμα*) wie Apok. 20, 4. Hebr. 6, 2. Das Gericht, in dem entschieden wird, ob einer das Heil empfangen soll oder nicht, vollzieht sich damit, dass in der Leidensprüfung (v. 12) sich entscheidet, ob er sich seines Christennamens schämt (und abfällt) oder in demselben Gott verherrlicht, womit seine Bewährung und damit sein Heilsempfang (vgl. Jak. 1, 12) entschieden; daher die Er-

ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ· εἰ δὲ πρῶτον ἀπὸ ἡμῶν, τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ; 18 καὶ εἰ ὁ δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ δὲ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται; 19 ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πιστῷ κτίστῃ παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιΐᾳ.

V, 1 *πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συνπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης*

---

mahnung v. 16. Zu *του οικ. τ. θεου* von der Gemeinde, vgl. 2, 5. — *ει δε πρωτον*) scil. *το κριμα αρχεται.* Das pleonastisch klingende *πρωτον* soll hervorheben, dass wenn das Gericht von den Gläubigen anhebt, um zunächst alle Unbewährten aus ihnen (die doch voraussichtlich als bewährt erfunden werden) dem Verderben zu überantworten, dies die ganze schonungslose Strenge desselben zeigt, die sich natürlich steigern muss, je mehr es zu denen fortschreitet, bei welchen nicht zu erwarten steht, dass sie zur Errettung gelangen. — *το τελος*) kann dem *πρωτον* gegenüber und weil nothwendig eine Aussage über das Gericht folgen muss, nur im Sinne von 3, 8 genommen werden, sodass wieder *το κριμα εσται* zu ergänzen ist. Jede Reflexion auf das Ende der Gottlosen, die immer nicht aus dem Vordersatz folgt, greift dem folgenden Verse vor. — *των απειθ. — εναγγ.*) sind, wie 2, 8, die ungläubigen Juden, welche das ihnen dargebotene Evangelium im Ungehorsam zurückgewiesen haben. — **v. 18.** *και*) knüpft wörtlich an Prov. 11, 31 an, um nun erst zu sagen, dass wenn in so strengem Gericht der Gerechte kaum errettet wird, der Sünder und Gottlose sicher unter den *απολλυμενοι* erscheinen wird. Die Bezeichnung der Gläubigen und Ungläubigen ist lediglich der Schriftstelle entlehnt und darf daher nicht gepresst werden. Zu *ο δε ασεβης* vgl. III, 6, a, zu *και αμαρτωλος* II, 10, a. — **v. 19.** *ωστε*) folgernd, wie Röm. 7, 4. 1 Kor. 3, 21. 4, 5: weil die Prüfungsleiden der Gläubigen nur der Beginn des Gerichtes sind, das auf die Errettung ihrer Seelen abzielt (1, 5. 9). — *και οι πασχοντες*) auch die Leidenden, welche in ihrem Leiden einen Beweis sehen könnten, dass Gott seine Hand von ihnen abzieht; von den Anderen versteht es sich von selbst. — *κατα το θελημα τ. θ.*) im Sinne von 3, 17. — *πιστω κτιστη*), wie Judith 9, 12. 2 Makk. 1, 24, ohne *ως*, vgl. I, 1, e. Der artikellose Ausdruck deutet an, dass auch sie einen Schöpfer haben, der sie zum Heil geschaffen und nach seiner Treue (*πιστος*, wie Deut. 32, 4. Jerem. 42, 5) die damit ihnen gegebene Zusage hält. Zu *παρατιθεσθωσαν* vgl. Ps. 31, 6 und zur Sache die Bezeichnung Gottes als *επισκοπος των ψυχων* 2, 25. Der Nachdruck liegt auf *αγαθοποιια* (*απλ.*), vgl. 2, 20. 3, 17, wodurch im Gegensatz zu v. 15 das v. 16 geforderte *δοξαζειν* erfolgt.

5, 1—5. Ermahnungen für die Gemeindeleiter. — *πρεσβυτερους ουν*) leitet aus der allgemeinen Pflicht der *αγαθοποιια* 4, 19 eine spezielle Ermahnung für solche ab, welche unter ihnen das Gemeindeamt

ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός, 2 ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἑκουσίως κατὰ θεόν, μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως, 3 μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου, 4 καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον. 5 ὁμοίως νεώτεροι ὑποτάγητε πρεσβυτέροις, πάντες

---

führen. Zu dem unechten *τους* vgl. III, 1, a. — *ο συνπρεσβυτερος*) *απλ.*, weil ihm, wie ihnen in ihren Gemeinden, die Fürsorge über die gesammte Gemeinde anvertraut ist. Das damit unter einem Artikel verbundene *μαρτυς* (Act. 2, 32. 3, 15) zeigt, wiefern er, der ihnen in dieser Beziehung gleichsteht, sich ermahnend an sie wenden kann. Er kann auf Grund eigenen Erlebens die Leiden Christi (1, 11. 4, 13) bezeugen. — *ο και — κοινωνος*) wie *συγκληρ.* 3, 7, von der in Hoffnung gewissen Theilnahme. Seine Herrlichkeit, deren Offenbarung erst bevorsteht (4, 13), hat er zwar nicht gesehen; aber seine Hoffnungsgewissheit ist auch für sie eine Bürgschaft, wie seine Augenzeugenschaft für die Leiden Christi. — **v. 2.** *ποιμανατε*) wie Jerem. 3, 15. 23, 2, zu *ποιμνιον* vgl. Jerem. 31, 10. Ezech. 34, 11 f. Das absichtlich auf v. 1 zurückweisende *εν υμιν* kann nur ebenso lokal genommen werden, jeder Kreis der *πρεσβ.* umschliesst den ihm anvertrauten Theil der Gemeinde Gottes. Zu dem unechten *επισκοπουντες* vgl. III, 2, a. Dem Zwang der Pflicht (*αναγκαστως*, *απλ.*) steht entgegen das Thun aus freiem inneren Triebe (*εκουσιως*, vgl. Ps. 53, 8) nach Gottes Art (*κατα θεον*, wie 4, 6, vgl. IV, 4 b), welcher der rechte *ποιμην και επισκοπος* ist (2, 25), der schimpflichen Gewinnsucht (*αισχροκερδως*, *απλ.*) die Bereitwilligkeit zu jedem Opfer (*προθυμως*, vgl. Tob. 7, 8. 2 Makk. 11, 7). — **v. 3.** *ως*) nach dem herrschenden Sprachgebrauch des Briefes: nicht als solche, die. — *κατακυριευοντες*) vgl. Mark. 10, 42, fordert, wie das *τον ποιμνιον* im Gegensatz, bei *των κληρων* an die ihnen zugewiesenen Gemeindetheile zu denken (vgl. Act. 1, 17. 8, 21), über die sie nur eine Gewalt ausüben sollen durch ihr Vorbild (*τυποι*, wie Phil. 3, 17). — **v. 4.** *φανερωθεντος*) wie 1, 20, hier von der Kundmachung Christi als des Oberhirten (*αρχιποιμην*, *απλ.*), d. h. als des *κυριος* im absoluten Sinne, bei seiner Wiederkunft. Zu *κομιεισθε* vgl. 1, 9, zum Bilde vom (unverwelklichen) Immortellenkranz Jak. 1, 12, zu dem Gen. app. *τ. δοξης* v. 1. Der selbst der Theilnahme an ihr gewiss ist, kann auch den Weg zu ihr zeigen. — **v. 5.** *ομοιως*) wie 3, 1. 7. — *νεωτεροι*) kann dem artikellosen *πρεσβυτ.* gegenüber nur die an Jahren Jüngeren bezeichen, aber aus der Art, wie ihre Vermahnung der der Presbyter sich anschliesst, erhellt, dass sie in Unterordnung unter dieselben gewisse Gemeindedienste versahen (Act. 5, 6. 10) und dass die Presbyter auch den Jahren nach die Aeltesten und als solche beamtet waren. — *αλληλοις*) Dat. comm., gehört zu *εγκομβωσασθε* (*απλ.*, eig. sich mittelst eines Knotens befestigen). Da die Demuth (*τα-*

περιπατεῖ ζητῶν τ
πίστει, εἰδότες τὰ

πεινοφροσυνη, vgl. l
bewahren so schwer ist,
aufs Sorgsamste festgeh
gewandt Jak. 4, 6) begri

5, 6—11. Schluss
wird gefolgert aus dem
gegen Gott, wie gegen l
leidensvolle, aber eine ge
brief, und fordert willig
(Deut. 3, 24), um anzudeut
Schwäche Gott gegenüber
ihm giebt. Zu χειρα vg.
mit direkter Beziehung au
gebener Zeit (εν καιρω,
καιρ. εσχ. 1, 5. — **v. 7.** π
mahnt, die daraus erwach
nach Ps. 55, 23, vgl 4, 19.
Hand sie in die sorgenvoll
vgl. Sap. 12, 13. — **v. 8.**
σατε (Mark. 14, 38) verbun
losigkeit weder unklare Ex
ist, in welchem die Geist
die zur Abwehr des Versu
41, 11. Jerem. 51, 36, hier
Ps. 21, 14. Ezech

ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι. 10 ὁ δὲ θεὸς πάσης χάριτος, ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ. ὀλίγον παθόντας, αὐτὸς καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει. 11 αὐτῷ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.
12 Διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην

---

werden. — *τη — αδελφοτητι*) vgl. 2, 17. Der Dat. nach Analogie des Dat. comm. Das *εν τω κοσμω* (III, 2, a) drückt hier örtlich aus, was 1, 17 zeitlich. In der himmlischen *κληρονομια* 1, 4 giebt es keine Leiden und keine Anfechtungen mehr. — *επιτελεισθαι*) vgl. 1 Sam. 3, 12. Sach. 4. 9, deutet wie 4, 12 darauf hin, dass diese Leidenserfahrungen noch etwas Neues sind. ein Anfang, der, weil in der Situation der Christenheit (*εν κοσμω*) begründet, sich naturgemäss vollendet. Das Bewusstsein solcher Nothwendigkeit macht, dass der Glaube durch sie nicht erschüttert wird. — **v. 10.** *ο δε θεος*) stellt dem, was sie thun sollen, gegenüber, was Gott thun wird. Zum Gen. dabei vgl. 2 Kor. 1, 3. — *πασης χαριτος*) vgl. 4, 10, steht auch hier von jeder Art von Hulderweisungen, wie sie nachher aufgezählt werden. Ihre erste ist die Berufung zu dem wunderbaren Heil (2, 9) seiner ewigen Herrlichkeit (v. 4), die sich in Christo (vgl. III, 2, a) mittelst seiner Heilsbotschaft vollzogen hat. — *ολιγον*) vgl. 1, 6, erhält hier durch den Gegensatz zu *αιωνιον* die Bedeutung einer kurzen Zeit, wie das *παθοντας* den Gegensatz zu *δοξαν* bildet: als solche, die ihr eine kurze Zeit leidet. — *αυτος*) nachdrückliche Wiederaufnahme des Subj., dessen weitere Hulderweisungen nun rein als solche (Bem. das Fehlen des *υμας*) aufgezählt werden. Zu *καταρτισει* vgl. Ps 10, 3. 67, 10, zu *στηριξει* Jak. 5, 8. Das wesentlich gleichbedeutende *σθενωσει* (*απλ.*) zeigt, dass es sich nur um eine rhetorische Amplifikation handelt. Zu *θεμελιωσει* (IV, 4, a) in metaph. Sinne vgl. Eph. 3, 18. Kol. 1, 23. — **v. 11,** vgl. 4, 11, nur dass, den eben aufgezählten Thätigkeiten entsprechend, *το κρατος* allein gepriesen wird.

5, 12—14. Der Briefschluss. *δια σιλουανου*) vgl. 2 Kor. 1, 19. 1 Thess. 1, 1, bezeichnet den Silv. als Ueberbringer des Briefes an die Leser (*υμιν*), da sich nur daraus erklärt, warum er als der treue, zuverlässige (4, 19) Bruder bezeichnet wird, sofern er mündlich ausführlicher sagen und erläutern kann. was Petr. mit Wenigem (Bem. die absichtliche Korrespondenz der beiden *δια*) geschrieben. — *ως λογιζομαι*) wie Röm. 3, 28. 8, 18, das Urtheil über Silv. nicht abschwächend, sondern ihrer (selbstverständlichen) Bestätigung anheimstellend. — *παρακαλων*) charakterisirt den Brief aufs bestimmteste als Ermahnungsschreiben. — *επιμαρτυρων*) im Act. *απλ.*, durch mein Zeugniss (v. 1) bestätigend. — *ταυτην*) auf den Relativsatz vorausweisend: dass das eine wahre Hulderweisung Gottes (vgl. 1, 13) sei. — *εις ην εστηκατε*) vgl. IV, 2, a: in

εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε. **13** ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου. **14** ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης. εἰρήνη ὑμῖν πᾶσιν τοῖς ἐν Χριστῷ.

ΠΕΤΡΟΥ Β.

I. 1 Συμεὼν Πέτρος δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ

---

welcher ihr (auf Grund der evangelischen Verkündigung, die an euch gekommen, vgl. 1, 12. 25) euren Standpunkt genommen habt. Vgl. zu der Prägnanz des εις 2, 24. 3, 20. Bem. die durch den ganzen Brief hingehende Verschlingung der Ermahnung mit dem Zeugniss für die Heilsthatsachen der παθηματα κ. δοξαι Christi (1, 11), die ihnen durch Nichtapostel verkündigt waren (1. 12). — **v. 13.** εν βαβυλωνι) vgl. Matth. 1, 11. Die typisch-apokalyptische Beziehung auf Rom ist in dem schlichten Gruss ausgeschlossen. — συνεκλεκτη) scil. εκκλησια, vgl. 1, 1. — ο υιος μου) im geistlichen Sinne, vgl. Act. 12, 12. — **v. 14.** εν φιληματι αγαπης) vom christlichen Brudergruss, bei Paulus φιλημα αγιον (Röm. 16, 16). — ειρηνη υμιν) Der gewöhnliche jüdische Gruss, vgl. Luk. 10, 5. Joh. 20, 19. — τοις εν χριστω) sc. αναστρεφουσιν, vgl. 3, 16.

1, 1 f. συμεων) vgl. Act. 15, 14. Die hebräische Namensform deutet auf die Nationalität des Verf. hin, während er unter dem Namen Petrus auch heidenchristlichen Kreisen bekannt ist. Als jener Simon ist er einst in den Dienst Jesu Christi berufen worden (δουλος, wie Jak. 1. 1), während er diesen Namen in seiner apostolischen Wirksamkeit führte. — τοις — λαχουσιν) wie 1 Sam. 14, 47, c. Acc., wie 3 Makk. 6, 1, von dem, was einem ohne Zuthun (durch göttliche Gnade) zufällt. Vgl. Act. 1, 17. Die πιστις ist hier als ein hohes Gut gedacht, wie Jud. 3, 20, was sie eben als Zuversicht auf die Heilsvollendung ist. — ισοτιμον) απλ.. doch vgl. πολυτιμος 1 Petr. 1, 7, von gleichem Werth für sie, wie die unsrige (ημιν comp. compend. für τη πιστει ημων, wie Matth. 5, 20), geht auf die Judenchristen, zu denen der Verf. nach seinem Namen Symeon gehört, und charakterisirt die Leser als Heidenchristen, welche im Glauben derselben Heilsvollendung gewiss sind, wie die Juden kraft der messianischen Verheissung. Aehnlich Act. 11, 17. — εν δικαιοσυνη) auf Grund von Gerechtigkeit, welche keinen Unterschied der Person macht, sondern beiden eine gleichwerthige Zuversicht zugetheilt hat. Vgl. Act. 10, 34 f. 15, 9. — του — Χριστου) gehört zusammen. Während Christus als der Begründer der Heilsvollendung, deren Gewissheit den Lesern zugefallen, σωτηρ schlechthin heisst (Act. 5, 31. 1 Petr. 1, 10 f.),

ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. 2 *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

3 *Ὡς τὰ πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ,* 4 *δι' ὧν τὰ τίμια καὶ μέ-*

---

weist *του θεου* auf die ihm eignende göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit hin, kraft welcher er dieselbe Errettung Heiden wie Juden vermittelt. — **v. 2.** *εν επιγνωσει*) zu dem Eingangsgruss 1 Petr. 1, 2 hinzugefügt, bezeichnet als die Voraussetzung, auf welche die Erfüllung des Wunsches sich gründet, die Erkenntniss (vgl. Hos. 4, 1. 6. 6, 6, ohne wesentlichen Unterschied von *γνωσις*, vgl. 3, 18) Gottes, die durch den Zusatz *και ιησου του κυριου ημ.* (vgl. III, 6, c) näher bestimmt wird als die durch Jesum, in dem wir jetzt unsern (erhöhten) Herrn verehren, vermittelte, weil erst seine Erhöhung uns die Gewissheit dessen gewährleistet, was Jesus in seinen Erdentagen uns von seiner Huld und dem durch ihn bereiteten Heil verkündet hat.

v. 3—11. Grundlegende Ermahnung. — *ως*) wie 1 Petr. 1, 14 2, 2 u. oft der Ermahnung vorausgeschickt, hier mit Gen. abs. (vgl 1 Petr. 4, 12), um die dem Bewusstsein der Leser gegenwärtige Sachlage zu bezeichnen, welche die Ermahnung v. 5 voraussetzt: wie es sich ziemt Angesichts der Thatsache, dass seine göttliche Macht uns das Alles gegeben hat. Der Art. vor *παντα* (IV, 4, b) weist auf die uns zugetheilte *πιστις* v. 1 hin mit Allem, was uns mit derselben von Huld und Heil gegeben ist, wenn diese uns nach v. 2 gemehrt werden soll. — *αυτου*) geht auf *τ. κυριου ημων* v. 2. Wie Christus v. 1 *θεος* genannt wird, weil seine Gerechtigkeit keine andere als die göttliche ist, so ist hier seine Macht die göttliche (vgl. 1 Petr. 1, 5), welche uns in und mit dem durch den Glauben gegebenen Heilsstande alles zum Leben und zur Frömmigkeit Nothwendige geschenkt hat. Bem. die durch die getrennte Wortstellung noch gehobene Näherbestimmung des *τα παντα.* Zu *τα προς* c. Acc. vgl. Jud. 17, 10. Act. 28, 10. Luk. 19, 42. — *ζωην*) ist nicht das ewige Leben, wie Jak. 1. 12. 1 Petr. 3, 7, sondern das durch die Wiedergeburt (Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 3. 23) erzeugte wahre geistliche Leben, dessen Hauptcharakterzug die *ευσεβεια* ist (vgl. Prov. 13, 11. Jes. 11, 2, nach der Näherbestimmung Prov. 1, 7. Jes. 33, 6 wesentlich gleich *φοβος θεου* 1 Petr. 1, 17. 2, 17). Zu *δεδωρημενης* vgl. Gen. 30, 20. Prov. 4, 2. — *δια τ. επιγνωσεως*) blickt auf v. 2 zurück, wonach Christus (wenn er als unser Herr erkannt) uns die Erkentniss Gottes (als dessen, der uns berufen hat) vermittelt. Wie darin alle Motive des wahren Lebens liegen, zeigt 1 Petr. 1, 15. — *ιδια δοξη και αρετη*) vgl. IV, 2, b. Zu der ihm eigenthümlichen (*ιδιος*, wie Jak. 1, 14. Jud. 6) *δοξα* vgl. 1 Petr. 4, 11. 5, 10. Jud. 25, zu *αρετη* 1 Petr. 2, 9 u. speziell Habak. 3, 3. Sach. 6, 13. — **v. 4.**

γιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς, 5 καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδὴν πᾶσαν παρεισ-

---

δι ων) kann nur auf *δοξη και αρετη* bezogen werden, da der Satz lediglich erläutert, wie Gott in der Berufung (vgl. 1 Petr. 5, 10) uns die werthvollen und grössten Verheissungen geschenkt hat. Sie heissen *τα τιμια* (1 Petr. 1, 19) mit Bezug auf die *ισοτιμος πιστις* v. 1, die dergleichen voraussetzt, und *μεγιστα*, weil eben nicht an irgend welche Heilsverheissungen, sondern an die Verheissungen der Endvollendung gedacht ist (*επαγγελματα*, nur noch 3, 13). Zur Wortstellung, welche durch die Trennung der Adj. von ihrem Subj. den Nachdruck derselben hebt, vgl. III, 1, b. Was Christus nach v. 3 uns geschenkt hat, ist also wesentlich vermittelt durch die durch ihn uns gegebene Erkenntniss des mit der Berufung uns gewordenen Gottesgeschenks. — *δια τουτων*) geht auf *επαγγελματα*, sofern die uns gegebenen Verheissungen das stärkste Motiv der Lebenserneuerung sind. — *γενησθε*) Da der Gedanke, dass das uns von Christo Geschenkte auf *ζωη κ. ευσεβ.* abzielt, schon v. 3 hinsichtlich der Christen überhaupt ausgedrückt war, so wird ihm hier, wo von dem durch Gott Geschenkten dasselbe ausgesagt wird, die applikative Wendung auf die Leser gegeben, die dadurch Theilnehmer (*κοινωνοι*, wie 1 Petr. 5, 1) an göttlicher Natur werden sollen, womit nach 1 Petr. 1, 15 f. die göttliche *αγιοτης* gemeint ist. Bem. die gesperrte und dadurch doppelt stark betonte Stellung des *θειας*. — *αποφυγοντες*) nur in 2 Petr., geht, wie schon der Gen. statt des Acc. (2, 18. 20) zeigt, nicht auf das, was sie gethan haben, sondern was ihnen in der Berufung (zum ewigen Heil) widerfahren ist: nachdem ihr entronnen seid dem in der (irdischen) Welt (*εν τω κοσμω*, III, 3, b, vgl. 1 Petr. 5, 9) herrschenden Verderben. Der Begriff der *φθορα* vereinigt absichtlich die Begriffe der allem Irdischen eignenden Vergänglichkeit (vgl. 1 Petr. 1, 18. 23) und des ewigen Verderbens (Gal. 6, 8), dem man durch die Berufung zur ewigen Herrlichkeit entrinnt (vgl. das *φθειρεσθαι* Jud. 10), wie das *εν επιθυμια* zeigt, welches besagt, dass auf Grund sündhafter Begierde, wie sie ihr charakteristisch ist, die *φθορα* in ihr herrscht. Vgl. 1 Petr. 1, 15, wo auch die früheren Begierden dem heiligen Wandel entgegenstehen. — **v. 5.** *και αυτο τουτο δε*) Zum *δε* des Nachsatzes vgl. 1 Petr. 4, 18. Es hebt absichtsvoll im Gegensatz dazu, dass uns Alles Nothwendige geschenkt ist (v. 3), hervor, wie wir damit nicht von aller Mitthätigkeit dispensirt sind, die ja auch in dem *ινα γενησθε* noch nicht ausgedrückt war, sondern eben deswegen (vgl. Phil. 1, 6) auch jeden nur möglichen Eifer (*πασαν σπουδην*, wie Jud. 3) herzubringen müssen (*παρεισενεγκαντες*, *απλ.*). Wie hier das *παρα* —, so hebt die Praep. in *επιχορηγησατε* (vgl. 2 Kor. 9, 10) hervor, dass es sich um die Beisteuer handelt, die wir unsrerseits zu dem *χορηγειν* Gottes (1 Petr. 4, 11), also dem doppelten und doch einigen *δω-*

ενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν, 6 *ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσέβειαν,* 7 *ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην.* 8 *ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν·* 9 *ᾧ γὰρ μὴ πάρεστιν*

ρεισθαι v. 3 f. herzubringen sollen. — *εν τη πιστει υμων*) bezeichnet das, in dessen Besitz sie sich bereits befinden (v. 1) auf Grund der in ihrer durch Christum ihnen kundgewordenen Berufung geschenkten Verheissungen (v. 3. 4). In diesem ihrem Gläubigsein sollen sie darreichen die Bewährung desselben in mannhafter Standhaftigkeit (*αρετη*, im Sinne von 4 Makk. 9, 18. 12, 14. 17, 12), wie in dieser verständige Einsicht, Besonnenheit (*γνωσις*, wie 1 Petr. 3, 7), welche die Tapferkeit vor Ungestüm bewahrt. — **v. 6.** *εγκρατεια*) vgl. Sir. 18, 29. 4 Makk. 5, 33. Die Einsicht darf nicht sein ohne die Energie der Selbstbeherrschung gegenüber den eigenen Begierden und Leidenschaften, wie diese nicht ohne Ausdauer in den äusseren Leidensanfechtungen (Jak. 1, 3 f.). Alle diese sittlichen Eigenschaften sind nicht, was sie sein sollen, ohne die *ευσεβεια*, die nach v. 3 das Charakteristikum des Christenlebens ist. — **v. 7.** *φιλαδελφια*) wie 1 Petr. 1, 22, die Beweisung des Christenlebens in der engeren Gemeinschaft, der gegenüber *αγαπη* die Nächstenliebe überhaupt sein muss. — **v. 8.** *υμιν υπαρχοντα*) vgl. 1 Sam. 9, 7. Esth. 8, 1: wenn dies (scil. die v. 5—7 genannten Tugenden) bei euch vorhanden ist und sich mehrt (*πλεοναζοντα*, wie Prov. 15, 6. 3 Esr. 8, 74 u. oft bei Paulus, entspricht dem *σπουδ. πασαν*). — *αργους*) wie Matth. 20, 3. Träge ist, wer nicht thätig sein will, *ακαρπος* (Jud. v. 12), wer nicht dazu fähig ist. Da kein *υμας* dabei steht, kann dies nur Objekt zu *καθιστησι* sein: Das Vorhandensein und Wachsthum jener Tugenden stellt nicht Träge noch Unfruchtbare in die Erkenntniss Christi (als dessen, der sie des Heilsstandes gewiss macht, vgl. v. 2. 3) d. h. solche, in denen dieselbe nicht wirken kann, was sie soll. Der Sache nach kann dies doch immer nur bezeichnen: es beweist, dass sie nicht solche waren, als sie in die Erkenntniss versetzt wurden. Das *εις* könnte zu den Adj. nur gehören, wenn sie Prädikatsaccusativ wären. — **v. 9.** *ω γαρ*) Dass einer im entgegengesetzten Falle (Bem. die subj. Neg.) blind (d. h. unfähig, geistig zu sehen, zu erkennen, vgl. Matth. 15, 14) ist, beweist natürlich nicht das *αργους ουδε ακαρπους*, sondern das *καθιστησιν εις επιγν.*, da ein Blinder überhaupt nicht in der Erkenntniss steht. Dasselbe gilt aber, wie der Verf. sich gleichsam corrigirend sagt, von dem Kurzsichtigen, der mit den Augen blinzelt (*μυωπαζων*, *απλ.*), und von dem, der vergessen hat, was er einst gewusst (*ληθην λαβων*, vgl. Jos. Antt. 2, 6. 10). Er unterscheidet die drei Fälle nicht durch *η—η*, weil sie, je nach ver-

ταῦτα, τυφλός ἐστιν, μυωπάζων, λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν. 10 διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί, σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι· ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε· 11 οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ὑμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

12 Διὸ μελλήσω ἀεὶ ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν περὶ τούτων.

---

schiedenen Seiten der Erkenntniss Christi, auch zusammen statthaben können. — *καθαρισμου τ. αμαρτιων*) vgl. III, 6, c, kann nach Exod. 29, 36. Hiob 7, 21. Hbr. 1, 3, wegen des Plur. und des *παλαι* (Jud. 4) nur die Reinigung von der durch die ehemals (d. h. im vorchristlichen Zustande) begangenen Sünden bewirkten Schuldbefleckung bezeichnen, wie sie auf Grund der Besprengung mit dem Blute Christi in der Taufe (1 Petr. 1, 2. 3, 21) erfolgt ist, und, wenn sie noch *εν επιγνωσει* wäre, nothwendig die Tugenden v. 5—7 wirken müsste. — **v. 10.** *διο*) wie 1 Petr. 1, 13, macht von der Gesammtermahnung v. 3—9 die Anwendung auf die jetzt erst direkt angeredeten Leser; daher ist das *μαλλον* zu ergänzen: mehr als ihr bisher gethan (vgl. das *σπουδ. πασαν* v. 5, woran das *σπουδασατε* anknüpft). Zu dem fehlerhaften *ινα δια τ. καλων εργων* vgl. II, 10, a. — *βεβαιαν*) im Sinne von unverbrüchlich, wie Röm. 4, 16. Hebr. 9, 17. Die auf die Berufung (vgl. Hebr. 3, 1) folgende Erwählung (vgl. Apok. 17, 14) ist nur ein Correlatbegriff derselben, sofern mit jener (vgl v. 3) zugleich gegeben ist, dass sie aus der Menge der Verlorengehenden zur Heilserlangung ausersehen sind (vgl. Jak. 2, 5. 1 Petr. 1, 1). Es folgt daraus, dass diese (geschichtliche) Berufung und Erwählung nicht unwiderruflich ist (vgl. Apok. 3, 5). — *ταυτα*) kann nicht auf die Tugenden v. 5—7 gehen, wozu das *ποιουντες* nicht passt, sondern nur auf Alles, was zu dem *βεβ. ποιεισθαι* gehört, wie allerdings nach dem *διο* auch das *επιχορηγησαι* v. 5. — *ου μη*) wie 1 Petr. 2, 6. — *πταισητε*) nicht, wie Jak. 2, 10. 3, 2, von sittlichen Fehltritten, sondern von dem Straucheln auf dem Wege zum Heil, in Folge dessen man sein Ziel nicht erreicht. Vgl. das *προσκοπτειν* 1 Petr. 2, 8. — **v. 11.** *ουτως*) weist auf das *ταυτα ποιουντ.* zurück, wie 1 Petr. 3, 5. Das *πλουσιως* (vgl. 1 Tim. 6, 17) entspricht der Vorstellung der göttlichen Gabe, die, dem *επιχορηγ.* v. 5 entsprechend, um die Aequivalenz der Vergeltung hervorzuheben (vgl. 1 Petr. 3, 9), als eine reichliche Darreichung von Allem vorgestellt wird, was zu dem Eingehen (*η εισοδος*, wie Gen. 30, 27. 1 Sam. 16, 4. Sap. 7, 6) in das Reich der Vollendung nöthig ist. Zum Reiche Christi vgl. Matth. 13, 41. 16, 28. 20, 21, zur Sache 1 Petr. 1, 5. 5, 10. Jak. 2, 5. Als der König des Reiches heisst Christus unser Herr, der uns durch die Aufnahme in dasselbe vom Verderben errettet (*σωτηρος*, wie 1, 1).

V. 12—21. Motivirung des Schreibens. — *διο*) wie v. 10. Zu dem durch *μελλησω* umschriebenen Fut. vgl. Matth. 24, 6. Wegen der

καίπερ εἰδότας καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ. 13 *δίκαιον δὲ ἡγοῦμαι, ἐφ᾽ ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι, διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει,* 14 *εἰδὼς ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέν μοι.* 15 *σπουδάσω δὲ καὶ ἑκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι.* 16 *οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν*

---

entscheidenden Bedeutung (v. 11) des v. 10 (*ταυτα*) Geforderten wird allezeit (*αει*, wie 1 Petr. 3, 15) der Fall eintreten, dass er sie in Betreff desselben erinnert (*υπομιμν.*, wie Jud. 5), obwohl sie (*καιπερ*, wie Hebr. 5, 8. 7, 5) Bescheid wissen (vgl. zu dem objektlosen *ειδοτας* Jak. 1, 19) und gefestigt sind (1 Petr. 5, 10) in der Wahrheit (1 Petr. 1, 22), die, weil sie ihnen nicht erst verkündigt zu werden braucht, durch *παρουση* (v. 9) näher bestimmt wird. Der Nachdruck liegt auf dem Partizipialsatz, sofern selbst ihr gefestigter Christenstand ihn nie abhalten würde, sie an diese Dinge zu erinnern. — **v. 13.** stellt der scheinbaren Ueberflüssigkeit solcher Erinnerung mit *δε* gegenüber, dass er dieselbe für seine Pflicht achtet (*ηγουμαι*, wie Jak. 1, 2). Der Satz mit *εφ οσον* (Matth. 9, 15) nimmt das *αει* aus v. 12 auf. Das Bild von *σκηνωμα* (Deut. 33, 18. Jud. 7, 8) entspricht der Vorstellung von dem irdischen Leben als einer Pilgrimschaft 1 Petr. 1, 1. 2, 11. Das verstärkende Comp. *διερειγειν* (2 Makk. 7, 21. 15, 10) bezeichnet, dass er sie auf Grund eines Erinnerns, wie er es v. 12 in Aussicht nahm, zu lebendigerem Eifer (vgl. das *μαλλον* v. 10) erwecken will. — **v. 14.** *ειδως*) wie 1 Petr. 1, 18. 5, 9. — *ταχινη*) vgl. Jes. 59, 7. Hab. 1, 6. Sir. 11, 22. Sap. 13, 2 bezeichnet die Ablegung (*αποθεσις*, wie 1 Petr. 3, 21) seines Zeltes (v. 13) als schnell herbeikommend und geht also auf seinen nahen Tod. der ihn veranlasst, das kurze *εφ οσον* noch zu benutzen. — *καθως και*) zeigt, dass ihm die Nähe seines Todes schon wegen seines Alters gewiss ist, dass sie aber auch dem entspricht, was ihm Christus kundgethan (1 Petr. 1, 11). Die Weissagung eines gewaltsamen Todes im Alter (Joh. 21, 18 f.) ergab, dass er nicht einmal das natürliche Maass menschlichen Lebens erschöpfen werde, also um so sichrer seinem baldigen Ende entgegensehen könne. — **v. 15.** *σπουδασω δε και*) Zu dem, was er allezeit zu thun für seine Pflicht hält (v. 12 f.), tritt aber noch ein besonders eifriges Bestreben (v. 10), dem sofort der zu schreibende Brief dienen soll (Bem. das Fut.). Bem. den absichtlichen Wechsel des *αει* v. 12 mit *εκαστοτε* (*απλ.*). Zu *εχειν* (häufiger *ουκ εχ.*) c. inf. vgl. Matth. 18, 25. Eph. 4, 28. Was ihnen nach seinem Heimgange (*εξοδος*, wie Sap. 3, 2. 7, 6) allezeit dazu dienen soll, ein Gedächtniss (*μνημην*, wie Ps. 97, 12. Koh. 1, 11, 2, 16) dieser Dinge (*τουτων*, wie v. 12) zu beschaffen (also sein Erinnern zu ersetzen), kann nur dieser Brief sein, wenn er von ihnen aufbewahrt wird. — **v. 16 ff.** begründet dies Bestreben dadurch, dass er

ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν, ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος. 17 *λαβὼν γὰρ παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιᾶσδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης· ὁ υἱός*

---

in der Lage ist, für die Macht Christi, von der v. 3 ausging, und die Wiederkunft, welche v. 11 voraussetzt, das Zeugniss seiner Augenzeugenschaft einzusetzen. — *ου — εξακολουθησαντες*) vgl. Am. 2, 4. Jes. 56, 11. Hiob 31, 9. Es wird, wie 1 Petr. so oft (1, 18. 23. 3, 21), die Negation, hier die Ablehnung eines Vorwurfs vorausgeschickt, die von den Spöttern 3, 3 f. zu erwarten war, dass sie nämlich klug ersonnenen (*σοφιζεσθαι*, in den LXX. Prov. 8, 33. Koh. 7, 24. Sir. 38, 24 nur von Personen) Erdichtungen (wie es die *μυθοι* der Pastoralbriefe waren, auf die aber hier keine Anspielung stattfindet) gefolgt seien, wenn sie an diese Dinge glaubten. — *εγνωρισαμεν υμιν*) Da der Plur. im Gegensatz zu den Singularen v. 12—15 den Apostel mit den andern Augenzeugen zusammenfasst und das Verb. nur das Kundmachen von etwas zuvor Unbekanntem bezeichnen kann (vgl. Esr. 4, 14. 5, 10. Dan. 2, 5), bezieht sich das *υμιν* nur individualisirend auf die Leser als Vertreter der Empfänger der Heilsbotschaft, ohne dass ihnen speziell jene drei Apostel die (gottgleiche) Macht und Wiederkunft Christi verkündigt haben dürfen. — Zu *εποπται* vgl. das *εποπτευειν* 1 Petr. 2, 12. 3, 2, zu *μεγαλειοτης* Luk. 9, 43. Da es sich um Augenzeugenschaft seiner göttlichen Majestät handelt, kann nur die Erscheinung derselben in der Verklärung Jesu auf dem Berge gemeint sein, die schon Mark 9, 2 f. offenbar als Unterpfand seiner Wiederkunft in Herrlichkeit (8, 38) erscheint. — **v. 17** begründet nicht seine Augenzeugenschaft, die doch nur sein Selbstzeugniss beweisen kann und von der im Folgenden nicht mehr die Rede ist, sondern, wiefern er auf Grund der (in der Vision auf dem Berge) geschauten Herrlichkeit Jesu seine göttliche Macht und Wiederkunft, d. h. seine Gottessohnschaft verkündigen konnte: Gott selbst hat ihn für seinen Sohn erklärt. Schon das *παρα θεου πατρος* (vgl. 1 Petr. 1, 2, aber hier natürlich mit Bezug auf Christum) zeigt, dass es sich um die Bezeugung seiner Sohnschaft durch den Vater selbst handelt, das *τιμην* vor *δοξαν* (vgl. 1 Tim. 1, 17) macht es unmöglich, an die ihm bei der Verklärung zu Theil gewordene *δοξα* zu denken; es kann nur heissen, dass er die Ehre, als Gottessohn gepriesen zu werden, vom Vater selbst empfing, als eine Stimme ihm entgegengebracht ward (*ενεχθεισης*, vgl. 1 Petr. 1, 13), wie die im Folgenden angeführte. Dies *τοιασδε* erhebt es über allen Zweifel, dass der Satz nur Erläuterung des *λαβων τιμ. κ. δοξ.* ist. — *υπο — δοξης*) ist nicht Bezeichnung Gottes selbst, dessen Stimme es ja war, die von der Lichtwolke als der Erscheinung der majestätischen (*μεγαλοπρεπης*, wie 2 Makk. 8, 15, vgl. Deut. 33, 26, hier mit Beziehung auf die in der Verklärung erscheinende *μεγαλειοτης* Christi v. 16) Herrlichkeit Gottes ihm entgegengebracht ward. — *ο υιος μου*) vgl. III, 7, b. Bem. das

μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν, εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα. 18 *καὶ ταύτην τὴν φωνὴν ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθεῖσαν σὺν αὐτῷ ὄντες ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει,* 19 *καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν,* 20 *τοῦτο πρῶτον γινώ-*

---

dem Kontext entsprechende Voranstehen des Praed. gegen Mark. 9, 7. — *εις ον εγω ευδ.*) selbständiger Zusatz aus Jes. 42, 1, wie das *εις* statt *εν* und das *εγω* zeigt. — **v. 18.** *και*) schliesst sich anakoluthisch an, als wäre bereits ein Hauptsatz (*ελαβεν*) vorausgegangen, weil durch die eingeschaltete Gottesstimme der Beginn der Construktion (*λαβων*) aus dem Auge gerückt war. — *ημεις ηκουσαμεν*) betont neben der Augenzeugenschaft v. 16 die Ohrenzeugenschaft, schliesst aber eben damit aus, dass v. 17 f. jene begründen will. — *εξ ουρανου*) vgl. II, 10, a, bestätigt, dass nicht Gott selbst in der Lichtwolke gedacht ist, die nur die Gottesstimme vom Himmel her zu ihm bringt. — *συν αυτω οντες*) wie Mark. 2, 26. — *εν τω αγιω ορει*) vgl. III, 6, a, weil der Berg durch die Erscheinung der göttlichen *δοξα* ihm zum Heiligthum geweiht, wie die Stiftshütte Exod. 40, 34 f. — **v. 19.** *εχομεν*) vgl. 1 Petr. 2, 12. 4, 8. Den Augenzeugen der Verklärung ist das prophetische (vgl. Röm. 16, 26) Wort des AT. durch das, was sie erlebten, noch fester und zuverlässiger (vgl. v. 10) geworden, sofern die Erfüllung aller Verheissungen (1, 4) durch den zu göttlicher Macht erhöhten und wiederkommenden Christus ein neues Unterpfand bekommen hat. — *καλως ποιειτε*) vgl. Jak. 2, 8. 19, hier gut griech. c. part. (*προσεχοντες*, vgl. Prov. 1, 24. Cant. 8, 13). Indirect liegt in dem Lobe ihres Achthabens auf das Weissagungswort die Ermahnung damit fortzufahren, die er um somehr geben kann, als er zu den Augenzeugen gehört, denen dies Wort zuverlässiger geworden. — *ως*) vgl. v. 3 motivirend, wie so oft in 1 Petr.: wie es sich ziemt einem Wort gegenüber, das eine Leuchte ist, scheinend (vgl. Joh. 5, 35) an einem trüben Ort (*αυχμηρω*, *απλ.*). Das Bild entspricht der Vorstellung, wonach die gegenwärtige Weltzeit Nacht ist und erst mit der Parusie der helle Tag der Heilszeit anbricht (Röm. 13, 12). — *εως ου*) c. Conj. ohne *αν*, wie Matth. 14, 22. 17, 9, hängt. im Bilde fortfahrend, von *προσεχοντες* ab, das fortdauern soll, bis Tag angebrochen sein wird (*διαυγαση*, *απλ.*). — *εν τ. καρδ. υμ.*) gehört ausschliesslich zu *ανατειλη* (Jak. 1, 11). Das Aufgehen des Morgensterns in ihren Herzen ist Bild der vollen Erkenntniss des Heils, die mit der Vollendung der Weissagungserfüllung (bei der Parusie) anbricht und das Achthaben auf das Weissagungswort, das nur wie eine Leuchte das Dunkel der Gegenwart erhellte, unnöthig macht. — **v. 20.** *γινωσκοντες*) vgl. Jak. 1, 3, schliesst sich eng an *προσεχοντες* an, da das Achthaben ein rechtes nur sein kann, wenn man von dem Weissagungswort nicht erwartet, was es nicht zu

leisten vermag, inde
Das τουτο weist vor
vgl. Matth. 6, 33, zu
φης Apok. 22, 7. 10, z
ιδιας dabei (v. 3) kan
weissagung sich selber
Achthaben auf sie, sie
sich selbst giebt, da j
ihrer Erfüllung eintritt (
negativen Gliedes, wie
des ποτε III, 6. c. Eine
würde ja eine bestimm
will, und, indem sie dies
werden. — φερομενοι)
die nicht kraft eigenen
sondern von heiligem G
Gott ihnen zu reden gab
als Menschen (daher das
unbekannte Deutung in i
ganze Ausführung, dass
volle Deutung erhält (v.
liche Erfüllung auf dem
warum der Verf., der die
er nach v. 12 ff. beständig

2, 1—9. Weissagun
wie Mark. 1, 4 vom geschich
6. 13. 26, 7) im Volke. So
erwähnten Prophet

σεις ἀπωλείας, καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι, ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν, 2 καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις, δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται, 3 καὶ ἐν πλεονεξίᾳ πλαστοῖς λόγοις

---

dividualisirend (vgl. 1, 16) die Leser als Vertreter der Christengemeinde, der gegenbildlich widerfahren muss (vgl. 1 Petr. 3, 21), was dem Volk der Propheten widerfuhr. Das *ψευδοδιδασκαλοι* (*απλ.*) bezeichnet solche, die Lügen lehren, da die andersartige Bedeutung des Comp. *ψευδοπροφ.* nur mit dem Wesen der Prophetie zusammenhängt. — *οιτινες*) wie 1 Petr. 2, 11, motivirend, weshalb sie Lügenlehrer genannt werden. Daher können die *αιρεσεις* nicht Spaltungen (Gal. 5, 20) oder Sekten (Act. 5, 17), sondern nur selbsterwählte (und darum lügenhafte) Lehrweisen sein, die sie neben der allein richtigen einführen werden (*παρεισαγειν*, wie *παρεισφερειν* 1, 5), und die durch *απωλειας* als dem (ewigen) Verderben (Matth. 7, 13. Hebr. 10, 39) verfallen charakterisirt werden. — *και τον αγορασαντα*) markirt den Höhepunkt des Frevels dieser *αιρεσεις* dadurch, dass sie mit Einführung derselben sogar den Herrn, der sie erkauft hat, verleugnen. Zu *αγοραζειν* vgl. Apok. 5, 9. 14, 3 f., zur Sache 1 Petr. 1, 19, zur Wortstellung 1 Petr. 1, 13. 15, zu *τ. δεσποτην αρν.* Jud. 4. Ihre libertinistischen Lehren verleugnen thatsächlich die Autorität des Herrn, der sie losgekauft hat, damit sie nicht mehr der Sünde geknechtet sein sollen. Die offenbare Anspielung auf die Jud. 4 gezeichnete Erscheinung zeigt, dass der Verf. in ihr Anlass findet, die weitere Entwicklung derselben zu einer förmlichen Irrlehre zu weissagen. — *επαγοντες*) wie Jes. 26, 21. Ezech. 6, 3, und c. dat. wie Sir. 1, 27, Erläuterung des *απωλειας*, daher Näherbestimmung des ganzen Satzes, wonach sie Lehren einführen, die sogar Christum verleugnen, indem sie (dadurch) sich ein Verderben herbeiführen, das sie schnell ereilen wird (*ταχ.*, wie 1, 14). — **v. 2.** *και*) knüpft ein zweites wesentliches Moment der Weissagung an, wonach sie grossen Erfolg haben werden. Zu *εξακολουθ.* vgl. 1, 16, zu *τ. ασελγειαις* 1 Petr. 4, 3. Damit ist angedeutet, dass nicht sowohl ihre Lehren als die Licenz zu Zügellosigkeiten, welche dieselben gewähren, zur Nachfolge reizen wird. — *δι ους — βλασφημ.*) vgl. Jes. 52, 5, geht natürlich auf die *πολλοι*. Der *οδος* (Jak. 5, 20. Jud. 11) *τ. αληθ.* ist die Lebensweise, welche die Wahrheit (1, 12) vorschreibt und die um ihres Wandels willen als Lasterweg geschmäht wird, hier mit Recht, wie 1 Petr. 4, 4 mit Unrecht. — **v. 3** fügt hinzu, wie dieser Erfolg durch den gewinnsüchtigen (*εν πλεονεξια*, vgl. Ps. 119, 36. Jerem. 22, 17) Eifer herbeigeführt wird, mit dem sie durch erdichtete Worte (*πλαστοις*, *απλ.*) die Gläubigen (*υμας*, wie *εν υμιν* v. 1) zum Gegenstande eines gewinnbringenden Geschäfts (vgl. Jak. 4, 13) machen. — *οις*) geht auf das Subj. des Satzes, Dat. incommodi, wie 1 Petr. 5, 9. — *το κριμα*) vgl. Jud. 4. Gemeint ist auch hier, dass von Alters

ὑμᾶς ἐμπορεύσονται, οἷς τὸ κρῖμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ, καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει. 4 *εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειροῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους,* 5 *καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν, κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας,* 6 *καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας καταστροφῇ κατέκρινεν, ὑπόδειγμα μελλόντων*

---

her (*εκπαλαι*, nur noch 3, 5) die Schrift nicht müssig ist (*αργει*, Verb. zu *αργος* 1, 8), sie wegen ihres Treibens zu verurtheilen (nämlich in ihrem Urtheil über die Pseudopropheten v. 1), freilich wohl zugleich mit Androhung ihrer Strafe. — *νυσταζει*) vgl. Jes. 5, 27. Prov 24, 33, eigentl. einnicken: es ist immer wach, um eilig über sie zu kommen, sobald es Zeit ist (v. 1). — **v. 4 ff** begründet diese Gerichtsdrohung durch Beispiele göttlicher Strafgerechtigkeit. Auch hier, wie Jud. 6, hebt das artikellose *αγγελων* hervor, dass Gott selbst Wesen, wie es die Engel sind (vgl. 1 Petr. 1, 12. 3, 22), weil sie gesündigt hatten (1 Petr. 2, 20), nicht verschonte (*εφεισατο*, vgl. Gen. 22, 12. Deut. 33, 3 und besonders Sir. 16, 8). Zu dem *ει*, das den vorliegenden Fall nicht hypothetisch macht (bem. die obj. Neg.) vgl. 1 Petr. 2, 3. — *σειροις ζοφου*) vgl. I, 1, a. II, 6, a, gehört zu *παρεδωκεν* (vgl. Jes. 53, 6). Gemeint sind die mit ewiger Finsterniss bedeckten Erdhöhlen des Tartarus, in welchen sie gebunden wurden (vgl. Hen. 10, 4. 12 f. 54, 5. 88, 13); daher das *ταρταρωσας* (Verb. zu *ταρταρος* Hiob 41, 23): nachdem er sie in den Tartarus versetzt. Zu dem aus *αγγ.* zu entnehmenden Acc. gehört das *εις κρισιν τηρουμενους* (II, 6, a): als solche, die für ein Gericht aufbewahrt werden (vgl. Jud. 6). — **v. 5,** noch von *ει* abhängig. Auch hier hebt das artikellose *αρχαιου* (1 Reg. 4, 30 und besonders Sir. 16, 7) *κοσμου* hervor, dass es nichts Geringeres als der ganze alte Weltbestand war, den er nicht verschonte. Vgl. die Hervorhebung, dass Noah als Achter, also mit nur 7 Andern, bewahrt wurde, weil er ein Prediger der Gerechtigkeit war, als Gott eine Wasserfluth über eine Welt voll Gottloser führte, und dazu 1 Petr. 3, 20, wo in dem *απειθησ.* vielleicht schon an die Predigt des Noah (*κηρυξ*, Subst. zu *κηρυσσειν* 3, 19) gedacht ist. Zu *εφυλαξεν* vgl. Jud. 24, zu *κατακλυσμον επαξας* Gen. 6, 17, zu *ασεβων* Jud. 4. 15. — **v. 6.** *και*) noch von *ει* abhängig. — *πολεις*) artikellos, weil durch die Gen. App. zum Nom. prop. erhoben. Zur Sache vgl. Jud. 7, zu *τεφρωσας* (*απλ.*) das Subst. Sap. 2, 3, zu *καταστροφη* Gen. 19, 29, zu *κατακριν.* c. dat. Mark. 10, 33. Nachdem er sie mit Feuer und Schwefel eingeäschert (Gen. 19, 24 f.), verurtheilte er sie zu völliger Vernichtung (Verwandlung in das todte Meer), indem er sie hierdurch erst zu einem (immer noch vor Augen liegenden) Vorbild (*υποδειγμα*, vgl. Jak. 5, 10) ihres Schicksals für die setzte, die in Zukunft gottlos leben würden (*ασεβειν*, wie Jud. 15). Die drei Gerichtsbeispiele sind also

ἀσεβέσιν τεθεικώς, 7 καὶ δίκαιον Λὼτ καταπονούμενον ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς ἐρύσατο· 8 βλέμματι γὰρ καὶ ἀκοῇ ὁ δίκαιος ἐγκατοικῶν ἐν αὐτοῖς ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ψυχὴν δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις ἐβασάνιζεν. 9 οἶδεν κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν.

Typen für das Verderben, wie die Pseudopropheten für das Auftreten der Lügenlehrer. Durch den Anschluss an Jud. 7 ist also hier schon der Gedanke zum Ausdruck gekommen, der als Nachsatz zu den drei parallelen Vordersätzen folgen sollte, daher derselbe von jetzt an anakoluthisch fallen gelassen wird. — **v. 7.** *δικαιον*) wie 1 Petr. 3, 18. Als ein Gerechter, der von dem Wandel der Gottlosen gequält wird, wird Lot gerettet, wie Noah v. 5 als der Gerechtigkeit Prediger Zu *καταπονεισθαι* vgl. 2 Makk. 8, 2. 3 Makk. 2, 2 und zur Sache als Beispiel Gen. 19, 4 ff., zu *αθεσμων* 3 Makk. 5, 12. 6, 26 und das *αθεμιτος* 1 Petr. 4, 3, zu *της των — εν — αναστρ.* 1, 4 und 1 Petr. 3, 2. 16, zu *ερυσατο* (III, 7, a), das auf die Errettung aus dem Untergange Sodoms geht, Sap. 10, 6. Gen. 48, 16. Jes. 44, 6. — **v. 8** begründet das *καταπον.* — *βλεμματι*) *απλ.* mittelst Sehens (ihrer *ασελγ.*) und Hörens (ihrer frevelhaften Reden, die sie als *αθεσμοι* führten). Zu *ακοη* vgl. Exod. 15, 26. Deut. 11, 13. Der Verf. betrachtet das Wohnen des Gerechten (*ο δικαιος*, vgl. IV, 3, b) unter ihnen (*εγκατοικειν, απλ.*) als ein freiwilliges, wahrscheinlich ihre Besserung durch Wort und Beispiel bezweckendes (vgl. den *κηρ. δικ.* v. 5), da er selbst dadurch seiner Seele stete Qual auferlegte. Zu *ημερ. εξ ημερ.* vgl. das ähnliche *εξ ημ. εις ημ.* Jerem. 52, 34; zu *ψυχην δικ.* 1 Petr. 2, 11; zu den *ανομοις εργ.* der Sodomiten Gen. 19, 15. Das *βασανιζειν* steht von Seelenqual nur hier, doch vgl. Mark. 5, 7. — **v. 9.** *οιδεν*) wie Matth. 7, 11: Jahve (*κυριος*, wie Jud. 5), weiss Mittel und Wege, versteht, Fromme (*ευσεβεις*, vgl. Jes. 26, 7. 32, 8), wie den *δικ. κηρ.* v. 5 und den *δικαιος* v. 7 f., aus versucherischer Lage (*πειρασμου*, vgl. II, 1, a, wie Jak. 1, 12. 1 Petr. 4, 12) zu erretten (*ρυεσθαι*, hier im Sinne von Matth. 6, 13). Hier erst tritt die Absicht der Erwähnung Noahs und Lots hervor. Wie diese als die wahren Propheten dem gottlosen Geschlecht ihrer Tage gegenüberstehen, so sind sie zugleich ein tröstliches Vorbild, wie die Frommen aus der ihnen durch das Auftreten der zukünftigen Lügenlehrer erwachsenden Versuchung (v. 1 f.) gerettet werden. — *αδικους*) wie 1 Petr. 3, 18. Zu *εις ημεραν κρισ.* vgl. Jud. 6 und zu dem artikellosen Ausdruck 1 Petr. 1, 2. 5; zu *κολαζομενους* Sap. 11, 16. 2 Makk. 6, 14: Als solche, die (an ihm) gestraft werden, werden sie für den Gerichtstag aufbewahrt. Direkt ist dies nur von den sündigenden Engeln gesagt (v. 4), aber von den Noachiten und Sodomiten versteht es sich von selbst, dass sie durch ihren irdischen Untergang erst *κατ ανθρ.* gerichtet sind (1 Petr. 4, 6) und für die am

10 *μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος καταφρονοῦντας. τολμηταὶ αὐθάδεις δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες,* 11 *ὅπου ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες οὐ φέρουσιν κατ᾽ αὐτῶν παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν·* 12 *οὗτοι δέ, ὡς ἄλογα ζῶα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν, ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦν-*

Endgericht ihrer wartende Bestrafung aufbewahrt werden. Bem. die Hindeutung auf die den Lügenlehrern (v. 2 ff.) troz ihrer momentanen Erfolge aufgesparte Strafe.

v. 10—16. Schilderung gegenwärtiger Gottloser. — *μαλιστα δε*) wie Gal. 6, 10. Phil. 4, 12, scil.: weiss Gott auf die Bestrafung am Endgericht zu bewahren die, in welchen Fleisch die Begierde entzündet, sich in Unzucht damit zu beflecken, und die ihm darum nachgehen. Das *οπισω σαρκος* aus Jud. 7 ist mit dem *πορευεσθαι εν επιθυμ.* aus 1 Petr. 4, 3 verbunden, nur dass hier der Sing. steht (vgl. III, 5, b), weil ein Gen. obj. (wie Sir. 6, 36) folgt. Zu *μιασμου* vgl. Sap. 14, 26 und *σαρκα μιαιν.* Jud. 8. — *κυριοτητος καταφρονουντες* vgl. Jerem. 2, 36. Hos. 6, 7, Nachbildung von Jud. 8. Gemeint ist hier die Herrschaft des *κυριος* v. 9, der ihnen solches Sündenleben verbietet. — *τολμηται*) *απλ.*, Subst. zu dem *τολμαν* Jud. 9, verbunden mit dem Adj. *αυθαδεις* (Gen. 49, 7), bildet das Subj., das nicht genannt, sondern charakterisirt wird, weil sie nur als anmaassende Waghälse nicht (vor ihrer Rache) zittern (*τρεμουσιν*, wie 1 Sam. 15, 32. Dan. 6, 26), wenn sie (überirdische) Majestäten lästern. Vgl. zur Sache Jud. 8 und zu dem Anschluss des Part. 1 Petr. 4, 4. — **v. 11.** *οπου*) von einer Situation, in welcher (vgl. 4 Makk. 2, 14. 6, 34. 1 Kor. 3, 3) Engel, welche an Vermögen (*ισχυι*, wie 1 Petr. 4, 11) und Kraft (1, 3. 16, vgl. die *δυναμεις* 1 Petr. 3, 22) grösser sind (als jene *δοξαι*), also die Rache derselben nicht zu fürchten haben, nicht anbringen wider sie (*φερουσιν*, vgl. 1, 17 f. 21) ein bei Gott (*παρα θεω*, in seinem Urtheil, wie 1 Petr. 2, 4) lästerliches Urtheil. Zu *βλασφημον* vgl. Act. 6, 11. Apok. 13, 5. Nur verständlich als Anspielung auf die Jud. 9 angezogene Ueberlieferung. — **v. 12.** *ουτοι δε*) im Gegensatz zu den *αγγελοι*, wie Jud. 10, woher auch das Bild der *ζωα αλογα*, das dahin näher ausgeführt wird, dass sie als rein sinnliche Wesen geboren sind (*γεγεννημενα*, III, 1, b), um gefangen (*εις αλωσιν.*, *απλ.*) und verzehrt zu werden. Das aus dem *φυσικως* Jud. 10 gemachte *φυσικα* (*απλ.*) bezeichnet die unvernünftigen Thiere nur positiv, als reine Naturwesen im Gegensatz zu geistigen. Das *εις φθοραν* geht auf ihr Verderben, wenn sie geschlachtet werden, und diese Bestimmung entspricht eben ihrem Wesen als *φυσικα*. — *εν οις*) Attraktion für *ταυτα εν οις*. Zu *αγνοειν* (vgl. d. *αγνοια* 1 Petr. 1, 14) mit *εν* vgl. Sir. 5, 15. Gemeint sind, obwohl neutrisch ausgedrückt, weil es nur darauf ankommt, dass sie lästern, wovon sie nichts verstehen (vgl. Jud. 10), natürlich die

τες, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται, 13 ἀδικούμενοι μισθὸν ἀδικίας. ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν, σπίλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν, συνευωχούμενοι ὑμῖν, 14 ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας, δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους, καρδίαν

δοξαι v. 10. Diese Unwissenheit in Dingen, die jeder kennt, ist das erste tert. comp., wie das zweite (das offenbar als natürliche Folge des ersten betrachtet wird) ausdrücklich als solches dadurch hervorgehoben wird, dass sie in ihrem Verderben (vgl. das *εις φθοραν*) auch zu Grunde gehen. Das *φθαρησονται* geht also auf das ewige Verderben (vgl. 1 Kor. 3, 17) und bildet mit dem leiblichen Verderben der Thiere ein Wortspiel (vgl. Jud. 10 und die *φθορα* 1, 4). — **v. 13.** *αδικουμενοι*) vgl. III, 4, b, gehört zu *φθαρησονται*, sofern sie durch dasselbe um Lohn, wie ihn Ungerechtigkeit sucht (vgl. Act. 1, 18), betrogen werden. Da sie v. 10 unter die *αδικοι* subsumirt werden, erklärt sich die Bezeichnung ihres Treibens als *αδικια* (Jak. 3, 6) und, da sie durch dasselbe einen Gewinn suchen, der als *μισθος* (Jud. 11) bezeichnet wird, das sinnige Wortspiel, wie ihre *αδικια* damit vergolten wird, dass sie durch ihren Untergang um diesen *μισθος* gebracht werden. Vgl. das *αδικειν τινα τι* Act. 25, 10. Gal. 4, 12. Philem. 18. — *ηδονην ηγουμενοι*) neu anhebend, führt aus, wiefern sie um diesen Lohn betrogen werden, und bezeichnet daher zunächst, dass sie ihr Treiben für Befriedigung ihrer sinnlichen Lüste (Jak. 4, 1. 3) achten (vgl. 1, 13), also in der Wollust den Lohn ihrer *αδικια* suchen. — *την εν ημερα τρυφην*) vgl. Prov. 19, 10. Luk. 7, 25, bezeichnet zunächst noch ohne Andeutung von etwas Unsittlichem das Wohlleben, das seiner Natur nach nur dauert, so lange es Tag ist (vgl. Joh. 9, 4), also die Lebenszeit über, der das *φθαρησονται* v. 12 ein Ende macht. Es folgt erst die Schilderung ihrer *αδικια* bei dieser *τρυφη*. — *σπιλοι — συνευωχουμενοι*) nimmt das *σπιλ. συνευωχ.* Jud. 12 auf, nur statt *σπιλαδες* das gewöhnliche *σπιλοι* setzend und nach 1 Petr. 1, 19 mit dem synonymen *και μωμοι* (Sir. 11, 31. 20, 23) verbindend, die Beziehung auf die *αγαπαι* durch Hinzufügung des *υμιν* abstreifend und durch *εντρυφωντες εν* (Jes. 55, 2. 57, 4) mit einem Wortspiel bezeichnend, worin die *αδικια* bei ihrer *τρυφη* besteht. Als Schmutz- und Schandflecken entweihen sie eure Gastmähler, indem sie bei denselben in ihren Betrügereien (vgl. den Plur. von *ασελγεια* v. 2) schwelgen. — **v. 14** schildert, wie sie die, mit welchen sie schmausen, betrügen, indem sie die Gastfreundschaft derselben zur Befriedigung ihrer Wollust und Habsucht missbrauchen. — *μεστοι*) vgl. Jak. 3, 8, bezeichnet, dass ihre Augen nichts Anderes mehr zu erblicken vermögen, als eine Ehebrecherin (Jak. 4, 4), zu der sie des Nächsten Weib machen wollen, und so nicht aufhören (*ακαταπαυστους*, vgl. IV, 2, a) mit Sündigen (vgl. *πεπαυται αμαρτιας*, 1 Petr. 4, 1) im Sinne von Matth. 5, 28. Von der thatsächlichen Ver-

... noch 3, 16, vgl. das στη
widerstehen. Auch hier verl
der Unzucht und der Habgi
ausbeuten, weil ihr Herz dar
Da die Part. dieses Verses n
Anderer ein Wohlleben zu ve
Ungerechtigkeit suchen, den
καταρας τεκνα, wie sie un
göttlichen Fluch für diese
Copula zu ergänzen; zu *κατα*
κατ. Eph. 2, 3. — v. 15. *κα*
im Sinne des Imperf. — *ευϑ*
geraden Weg, wie ihn nur Go
zeigt, verlassend, sind sie in d
Hieraus erhellt klar, dass von
die Rede ist und nicht von
εξακολ. vgl. 1, 16. 2, 2, zu
III, 4, a. Der Weg Bileams i
μισϑος αδικιας ging (vgl. Deu
ihrer Handlungsweise (v. 13 f.)
21, 4. 23, 2, beginnt einen selb
eigenthümliche *παρανομια* (I
verglichen wird, durch die Z
dafür zu Theil ward. Zur Sac
Exod. 20, 17. Jud. 1, 14. Dass
bar mit Menschenstimme rede
Eselin die Zurechtweisung ert
sinnige Thorheit (*παραφρονι*
gottwidrigen Weg einschlug,
vgl. Gen. 23, 6. Ps. 30, 10 ...

ἐλαυνόμεναι, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται. 18 *ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους,* 19 *ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι, αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς· ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ δεδούλωται.* 20 *εἰ γὰρ ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου*

Quellbrunnen (Joh. 4, 6), wie durch die vom Sturmwind (Hiob 21, 18. Mark. 4, 37) fortgetrieben werdenden (Jak. 3, 4) leeren Nebelwolken, die so wenig Regen bringen können, wie jene erquickenden Trank spenden (vgl. Jes. 58, 11), solche abzubilden, die nicht leisten, was sie versprechen und denen darum mit den Worten aus Jud. 13 (*οις — τετηρ.*) ihre Strafe gedroht wird. — **v. 18.** *υπερογκα*) Die prahlerischen Worte aus Jud. v. 16, die durch den Gen. qual. *ματαιοτητος* (Koh. 1, 2, vgl. *ματαιος* 1 Petr. 1, 18) als innerlich hohl, leer charakterisirt werden, bestimmen sich hier nach den Bildern in v. 17 näher zu hochtrabenden Verheissungen, die nicht halten, was sie versprechen. Zu *φθεγγομενοι* (ertönen lassend) vgl. v. 16, zu *δελεαζουσιν* v. 14. Das *εν* bezeichnet den Anknüpfungspunkt, den ihr Köder in fleischlichen Begierden (vgl. *επιθυμ. σαρκικαι* 1 Petr. 2, 11) findet, der dat. instr. *ασελγειαις* (2, 2) den Köder, den sie ihnen vorhalten. Gerade dass sie troz ihrer pomphaften Versprechungen doch eigentlich auf die gemeine Sinnenlust, der sie Befriedigung verheissen, spekuliren, zeigt die Nichtigkeit jener Versprechungen. — *τ. αποφευγοντας*) vgl. 1, 1, a, bezeichnet die ihrer Verführung Ausgesetzten als die, welche kaum (*ολιγως*, *απλ.* vgl. III, 5, a vom Maass, wie *ολιγον* 1 Petr. 1, 6: ein wenig erst) im Entfliehen begriffen sind vor denen, die in Irrwahn (Jud. 11) wandeln (*αναστρ. εν*, wie 1 Petr. 1, 17), also als eben Bekehrte, die sich noch lange nicht ganz von der Gemeinschaft heidnischen Lebens losgesagt haben. — **v. 19.** *ελευθεριαν*) wie 1 Petr. 2, 16. Freiheit ist es also, was ihnen die hochtönenden Worte v. 18 versprechen (Jak. 1, 12, vgl. die *επαγγελματα* 1, 4), während sie doch selbst (*αυτοι*, wie 1 Petr. 1, 15. 2, 5) Knechte des Verderbens sind, dem sie mit ihrem Treiben verfallen. Zu *υπαρχ.* vgl. Jak. 2, 15. — *ω γαρ τις*) Allgemeinsatz, wie 1 Petr. 2, 19, zur Begründung des *δουλ. φθορ.*, der auf demselben Wortspiel beruht, wie 1, 4. 2, 12, sofern der, welcher von den vergänglichen Dingen (Genussobjekten) besiegt wird (*ηττηται*, wie 2 Makk. 10, 24, aber mit dat. statt *υπο* c. gen., wegen des Gedankenspiels mit *τουτω*), dem durch sie herbeigeführten Verderben geknechtet ist und bleibt (Perf. Pass.) als sein *δουλος*, d. h. unrettbar in seiner Gewalt bleibt, also sicher von ihm dereinst ereilt wird. Zu dem fehlerhaften *και* nach *τουτω* vgl. III, 4, a. Dass die *ασεβεις* des Judasbriefes im Gesichtskreise des Verf. bereits ihr Treiben als Bethätigung der wahren Christenfreiheit rühmen, hat denselben eben auf die v. 1 ff. ausgesprochene Erwartung gebracht. — **v. 20** begründet den zuletzt ausgesprochenen Allgemeinsatz durch seine Anwendung auf den vorliegenden

αποφυγοντες) aufzulösen du
die ohnehin nur zur Charakte
τες v. 18, während von jenen
Bekehrung waren sie entflohe
σματα, wie Jerem. 32, 34. I
Jak. 1, 26, zu *τον κυριον* oh
als des Herrn und Erretters (vg
μιασμ. entflohen. — *τουτοις*)
verwickeln (*εμπλακεντες*, vg
ihrem Reiz gefesselt werden,
sofort auf die Personen bezog
sind, denen sie glücklich entro
meinte *ηττωνται* gegeben, da je
— *γεγονεν κτλ.*) nach Matth.
liess, wie das *αποφυγοντες* zeigt
ihr jetziges definitives Geknec
κρειττον) vgl. II, 6, a, ganz
heilsamer gewesen wäre (*ην*, vg
Lebensweise, welche die Gerecht
σιν) statt des Acc., von *αυτοις*
στρεψαι vgl. II, 6, a; es wird
Umkehr aus der Gebundenheit a
30, 16) handelt. Gemeint ist da
als von Gott stammend *αγια* hei
ihnen anvertraut wurde. Zu *π*
die Strafbarkeit des *υποστρεψαι*
v. 22. *συμβεβηκεν αυτοις*)
liche Asyndeton (III, 3, a). — *τ*
was das wahre Sprichwort bez
liegenden Fall

III, 1 *Ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν, ἐν αἷς διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τὴν εἰλικρινῆ διάνοιαν,* 2 *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος,* 3 *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι ἐλεύσονται ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖκται*

3, 1—7. Die Spötter der Zukunft. — *αγαπητοι*) wie 1 Petr. 2, 11. 4, 12. — *δευτεραν*) weist auf den ersten Petrusbrief zurück, sodass dieser an dieselben Gemeinden wie jener geschrieben sein will, wenn auch dieselben seither durch die Wirksamkeit des Paulus wesentlich heidenchristliche geworden sind. — *εν αις*) ungenaue Beziehung auf die im Vorigen liegende Vorstellung beider Briefe. — *διεγ. — εν υπομν.*) Dass dies der Zweck dieses Briefes ist, sagt 1, 13, vgl. mit 1, 15; aber auch der erste will nur *επιμαρτυρειν* die den Lesern bekannten Heilsthatsachen (5, 12), und das *την — διανοιαν* weist ausdrücklich auf 1 Petr. 1, 13, wo durch die Ermahnung zum *αναζωσ. τ. οσφ. τ. διαν.* dieselbe aufgeweckt wird. Das *ειλικρινη* (Sap. 7, 25. Phil. 1, 10) stellt die Gesinnung der Leser in Gegensatz zu der der Libertinisten (2, 10—22), daher das durch die gesperrte Stellung stark betonte *υμων*. — v. 2. *μνησθηναι των προειρημ. ρημ.*) Inf. der Absicht, der sein Subject aus *υμων* empfängt. Die dem Verf. vorschwebenden Worte aus Jud. 17 werden zunächst auf die ATlichen Prophetenworte bezogen, auf die 1, 19 verwies, wie 1 Petr. 1, 10f. Die Propheten heissen *αγιοι* als *υπο πν. αγ. φερομενοι* 1, 21, vgl. Luk. 1, 70. — *της των αποστ. υμ. εντ.*) weist auf die Apostel zurück, durch welche nach 2, 21 das Gebot des Herrn und Erretters (2, 20) ihnen anvertraut ist. Obwohl auch das erste Ermahnungsschreiben (1 Petr. 5, 12: *παρακαλων*) durchweg an diese *εντολη* erinnert, so zeigt doch schon die Anknüpfung an 2, 21, dass der Verf. hier vorzugsweise an diesen Brief denkt, dessen Leser nach dem gegenwärtigen Gemeindebestand (vgl zu v. 1) speziell in Paulus (vgl. 3, 15) und andern Heidenlehrern ihre Apostel sahen. — v. 3. *τουτο πρωτ. γινωσκ.*) vgl. 1, 20 und zu dem anakoluth. Part. im Nom. 1 Petr. 2, 12. Es beschreibt nicht mehr den Inhalt dieses Briefes, sondern führt einen neuen Gegenstand ein, mit dem sie vorzugsweise bekannt sein müssen, um nicht an dem Weissagungswort irre gemacht und dadurch des stärksten Motivs zur Erfüllung des Herrengebots beraubt zu werden. — *ελευσονται*) wie Matth. 24, 5. Gemeint sind die letzten Tage der nach 1 Petr. 1, 20 bereits angebrochenen Endzeit. Die Spötter aus Jud. 18 (bem. die Verstärkung durch *εν εμπαιγμονη*, *απλ.*, vgl. *εμπαιγμος* Hebr. 11, 36) werden wie dort als nach ihren eigenen Begierden wandelnd (bem. den Zusatz des unserm Verf. so geläufigen *ιδιας*) charakterisirt, weil dies die nothwendige Folge einer Verspottung der Christenhoffnung ist. Zu der Stellung des

... ganz neues Moment, wov
εστιν) wie Ps. 42, 4. Mal. 2,
Behauptung, sie sei nirgend
erwarten, kann sich natürlich
4, 7. 1 Makk. 10, 15) beziehe
Propheten (v. 2) oder des H
heissung seiner Parusie (1, 1(
die Begründung jener Behau
(jener Spötter) die Parusie mi
wie schon in dem *εκοιμηθη*
man ihren Tod nur als einen
(bei der Parusie) unmittelbar
hauptung, die sie, wenn noc
εσχαταις ημεραις aufstellen we
die ganze Generation, innerh
flossen, ohne dass sie eingetrete
ουτως weist auf den gegen
Aenderung zu erwarten, nach
der Parusie) erwartet wurde, ni
gilt, dass er überhaupt unver
102, 27) von Schöpfungsbeginn
αυτους) vgl. Lev. 5, 3. Act. 2
die solches sagen, dadurch, d
spricht, nur verborgen ist, weil
3, 10), nämlich dass es keine P
Lustleben zu fürchten haben,
Wenn schon einmal Himmel exi
schon damals ebensogut sagen
ergänzt sich aus *ησαν* ein *ην*:
war (*συνεστωσα*, vgl. Kol. 1

θεοῦ λόγῳ, 6 δι' ὧν ὁ τότε κόσμος ὕδατι κατακλυσθεὶς ἀπώλετο, 7 οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτοῦ λόγῳ τεθησαυρισμένοι εἰσίν, πυρὶ τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων.

8 ἓν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγαπητοί, ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία. 9 οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται, ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπο-

---

stimmt. — **v. 6.** *δι ων*) geht auf das Wasser der Tiefe, aus dem sie emporgetaucht, und das Wasser über der Veste, durch dessen Absonderung sie zu Bestand gekommen (vgl. Gen. 7, 11), und hebt hervor, wie gerade durch beide, von denen man es deshalb am wenigsten erwarten sollte, die damalige Welt (vgl. *ο αρχ. κοσμος* 2, 5) zu Grunde ging, als sie mit Wasser überfluthet ward (*κατακλυσθεις*, vgl. Sap. 10, 4). — **v. 7.** *νυν*) gehört mit zu *η γη*, da *ουρ. κ. γη* wie v. 5 nur den gegenwärtigen Weltbestand ausdrückt. — *τω αυτου λογω*) vgl. IV, 2, b und zu der Stellung des Pronominalgenitiv, die durch die Beziehung auf *τω του θεου λογ.* v. 5 bewirkt ist, 1 Petr. 1, 18. 5, 9. Gemeint ist Gen. 9, 11. Zu *τεθησαυρισμενοι* vgl. Jak. 5, 3: sie sind wie ein Schatz aufgespart, aber nur indem sie dem Feuer, in dem sie dereinst untergehen sollen (Jes. 66, 15 f.), aufbewahrt werden (2, 4) für einen Tag des Gerichts (2, 9) und des Verderbens (2, 1. 3) der gottlosen Menschen, zu denen ja auch die Spötter (v. 3) gehören.

3, 8—13. Die Bedenken der Gegenwart. — *εν δε*) Eines aber, und zwar, was der folgende Objektsatz sagt, auf den das *τουτο* vorausweist, möge euch, ihr Geliebten (v. 1), nicht verborgen sein (v. 8). Es lag in der Voraussetzung, welche die Spötter v. 4 geltend machen (*αφ ης — εκοιμ.*), etwas, worüber auch sie der Aufklärung bedürfen. — *παρα κυριω*) wie 2, 11, kann nur besagen, dass auf die Anschauung Gottes menschliches Zeitmaass keine Anwendung leidet, zu welchem Sinne auch allein die aus Ps. 90, 4 entlehnte zweite Vershälfte passt. Daher muss von der Einheit menschlichen Zeitmaasses ausgegangen werden. — **v. 9.** *ου βραδυνει*) vgl. Gen. 43, 10. Sir. 32, 18, mit dem Genit. verbunden nach Analogie der Verba *παυειν, υστερειν*: Gott (v. 8) ist nicht säumig hinsichtlich der Verheissung (d. h. im Sinne von v. 4: der Verheissungserfüllung). Leidet menschliches Zeitmaass auf ihn keine Anwendung (v. 8), so ist auch die scheinbar schon zu lange Zeit, in der man vergebens auf die Parusie gewartet, für ihn durchaus keine lange Zeit. — *τινες*) Selbst in der Gemeinde begannen manche schon von säumiger Verzögerung (*βραδυτης, απλ.* im Sinne des Verb.) zu reden, was den Verf. eben zu der Erwartung v. 3 veranlasst. Zu *ηγουνται* vgl. 2, 13. — *μακροθυμει*) vgl. Prov. 19, 11, hier von langmüthigem Warten auf Besserung in Bezug auf sie (*εις υμας*, II, 6, a, vgl. das *εις* 1 Petr. 4, 8 ff.), unter denen

(Jak. 1, 18) im Unters
τινας vgl. 1 Petr. 5, 8,
3, 8. Mark. 1, 4, zu χ
hier: zur Sinnesänderu
ηξει δε) vgl. Jes. 18, 6.
satz zu der scheinbare
lässt: Kommen aber wir
κυριου Joel 1, 15. 3, 4
welcher der grosse Geric
24, 43, welche andeutet,
man glaubt, kommen wir
wie die Himmel vernich
dass sie dann mit saus
24, 35), sagt das απλ. ροιζ
man die Flammen des W
ganze Himmelsgewölbe hi
es in den ουρανοι von fes
der Gluthhitze (καυσουμ
(λυθησεται, vgl. III, 2, b).
an ηξει an und fragt mit E
ob an diesem Tage, wo
der soviel vergänglichere T
(bem. das artikellose γη),
werden (Deut. 18, 10. 1 Sam.
σεται vgl. III, 2, c. — v. 1
ουτως, das gleichsam die A
det, vgl. 1, 11. Das durch die g
auf Himmel und Erde und A
sens λυομενων bezeichnet,
der Herrentag gekomm...

δεῖ ὑπάρχειν ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις, 12 *προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας, δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται.* 13 *καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ.*

---

14 *Διό, ἀγαπητοί, ταῦτα προσδοκῶντες σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὑρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ,* 15 *καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἡγεῖσθε, καθὼς καὶ ὁ*

---

1 Petr. 2, 1; zu *ευσεβεια* 1, 3, 6 f. u. zum Plur. die *ασεβειαι* Jud. 18. — **v. 12.** *προσδοκωντας*) vgl. Ps. 119, 166. 2 Makk. 7, 14. In solchem Verhalten werden sie nicht nur (müssig) erwarten, sondern, indem sie jeden Grund eines Aufschubs aufheben (vgl. v. 9), beschleunigen (*σπευδειν* trans., wie Jes. 16, 5) die Ankunft (*παρουσια* im eigentl. Sinne, wie 2 Kor. 7, 6 f. Phil. 1, 26) des Tages Gottes. Gemeint ist der grosse Gerichtstag (v. 10), um desswillen Himmel in Brand gesetzt (*πυρουμενοι*, vgl. Prov. 10, 20. Koh. 12, 11. Apok. 1, 15), aufgelöst (v. 10) und Elemente in Gluthhitze geschmolzen (vgl. Jes. 34, 4) werden. Ueber die Erde und die Gottlosen auf ihr ergeht das Gericht selbst, aber da dasselbe mit dem Weltuntergang hereinbricht, welcher die Gottlosen dahinrafft, müssen selbst *ουρανοι* und *στοιχεια* in Mitleidenschaft gezogen werden. — **v. 13** zeigt, welches Interesse sie an dem Herbeikommen und darum dem Beschleunigen dieses Weltunterganges haben. — *γην καινην*) Zur Wortstellung vgl. II, 10, a. — *κατα το επαγγελμα αυτου*) vgl. II, 6, a u. 1, 4. Gemeint ist Jes. 65, 17, wo auch v. 25 gesagt ist, dass in der neuen Welt Gerechtigkeit wohnt, was dann ein neues Motiv für die in v. 11 indirekt liegende Ermahnung bringt.

v. 14—18. Schlussermahnung. — *διο*) wie 1, 10, wird nach der Anrede (3, 1. 8) näher erläutert durch das auf v. 12 f. d. h. auf den Gerichtstag, wie auf die nene Welt gehende *ταυτα προσδοκ.* Zu *ασπ. κ. αμωμητοι* (*απλ.*, doch Deut. 32, 5: *μωμητα*) vgl. 2, 13 u. 1 Petr. 1, 19. Das auf Gott (vgl. *το επαγγ. αυτου* v. 13) gehende *αυτω* schliesst sich daran als einfacher Dat. com. an; aber wer für ihn flecken- und tadellos erfunden sein will (vgl. 1 Petr, 1, 7), der muss es auch in seinem Urtheil sein. — *εν ειρηνη*) gehört zu *ευρεθηναι* und steht von dem subjektiven Gefühl eines aller Sorge und Gefahr enthobenen Wohlseins, mit dem sie nur im Bewusstsein solcher Tadellosigkeit dem Gerichtstage entgegensehen können. — **v. 15.** *του κυρ. ημ*) kann nach dem stehenden Sprachgebrauch des Briefes nur auf Christum gehn. Wohl ist es die Langmuth Gottes (1 Petr. 3, 20), welche den Aufschub der Verheissungserfüllung zum Heile Aller beschloss (v. 9); aber Christus, der diesen Willensentschluss

nymische σωτηριαν),
treuer Benutzung der i
dies keine Ermahnung
σπουδασατε sich gestal
δοκαν motivirt ist. — λ
lich auf die an die Lese
und zwar, wenn die Le
Epheserbrief. Selbst an
bietet der auf einen b
fassende υμιν. — ημων)
des Lebens Jesu, die a
Bruder anerkennen, jede
tiner als einer im Gege
stehenden abschneiden.
gebene Weisheit (σοφια,
Briefe als kanonischer sel
στολαις) vgl. III, 1, a,
Paulus sonst noch geschri
Sammlung, die ja den Un
schriebenen Briefen aufheb
dass die Leser dieselben k
auch in ihnen dasselbe g
d. h. von den Pflichten der
tages redet. — εν αις) vgl
ητα, απλ.), das es in ihnen
Rechtfertigung allein aus de
Gesetz sein, wie sie beson
Eben wenn die Leser diese
leicht, sich auf angebliche A
von A...

πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν. 17 *ὑμεῖς οὖν, ἀγαπητοί, προγινώσκοντες φυλάσσεσθε, ἵνα μὴ τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ συναπαχθέντες ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ,* 18 *αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος.*

---

bestimmung kann hierbei nur an die Schriften des AT's gedacht sein, welche als die in der Gemeinde geltenden Autoritäten den paulinischen an die Seite gestellt werden konnten, auch ohne dass die Paulusschriften als solche bereits kanonische Geltung erlangt hatten. Da sie aber schwerlich im Sinne des Libertinismus gedeutet werden konnten, am wenigsten in ihrer Gesammtheit und nicht bloss in einzelnen Stellen, wie die Paulusbriefe, so geht dies auf die den Lesern wohlbekannte Missdeutung des AT's und jener Schriftstellen zu Gunsten eines antipaulinischen Judaismus. Dass sie damit nur sich selbst (ιδιαν) das Verderben bereiten, beweist natürlich nicht, dass es die Lügenlehrer oder die Spötter sind, von deren Verderben 2, 1. 3. 3, 7 geredet war. — **v. 17.** υμεις ουν αγαπ.) nimmt die durch die Berufung auf Paulus und die Hinweisung auf seine Missdeutung unterbrochene Ermahnung v. 14 wieder auf, weshalb das προγινωσκ. (1 Petr. 1, 20) nur darauf gehen kann, dass man (nämlich Seitens der Libertiner) ihnen mit diesen Verdrehungen seiner Worte kommen wird, die sie nun aber zu würdigen wissen werden. — φυλασσεσθε) Prov. 21, 28. Koh. 12, 12. Sir. 26, 11, natürlich vor der Irreführung durch solche Berufungen auf Paulusworte. — ινα μη) vgl. Jak. 5, 9. 12: Hier sind die αθεσμοι die Libertiner, die nach ihren Vorbildern 2, 7 charakterisirt werden als solche, welche alle Banden von sich geworfen haben. Sie sollen nicht, durch ihren Irrwahn (2, 18) mitfortgerissen (συναπαχθ., vgl. Exod. 14, 6. Gal. 2, 13), herausfallen (εκπεσητε, vgl. Sir. 34, 7) aus dem gefestigten Stande christlichen Glaubens und Lebens (στηριγμος, απλ.), in dem sie sich nach 1, 12 im Unterschiede von den αστηρικτοι (2, 14. 3, 16) befinden (vgl. das dem Verf. so geläufige, noch eben v. 16 gebrauchte ιδιον). — **v. 18.** αυξανετε) intr., wofür 1 Petr. 2, 2 das Med. steht, bildet den Gegensatz zu dem εκπιπτειν, dessen Vermeidung durch das φυλασσεσθε beabsichtigt war, daher das δε: vielmehr. Da das αυξαν. aber nothwendig einer Näherbestimmung bedarf, besagt das εν, worin sie wachsen sollen, nämlich an Gnade, deren Mehrung der Verf. auch 1, 2 anwünschte, und an Erkenntniss, wie sie auch 1, 2 als Voraussetzung solcher Mehrung erschien. — του κυριου κτλ.) vgl. 1, 11, gen. obj., daher unmöglich auf χαρις mit zu beziehen. — αυτω η δοξα) vgl. 1 Petr. 4, 11. 5, 11, doch hier auf Christum bezogen, dem sowohl jetzt die Herrlichkeit eignet, als bis auf den Tag der Ewigkeit, d. h. den Tag, der nie aufhört, weil in der Ewigkeit (vgl. Jud. 13: εις αιωνα) kein Wechsel der Tage mehr eintritt und darum sie selbst nur noch ein Tag ist. Vgl. Sir. 18, 9 und zum artikellosen Ausdruck 1 Petr. 2, 12. Zu dem fehlerhaften αμην vgl. III, 7, a.

ΙΩΑΝΝΟΥ Α.

I, 1 *Ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* 2 — *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν* —

1, 1—4. Eingang des Briefes. — *ο ην*) Die mit Nachdruck voraufgeschickten Relativsätze charakterisiren das Objekt der Verkündigung (v. 3) seinem Wesen nach als das uranfänglich (*απ αρχης*, im absoluten Sinne nur hier, sachlich gleich *εν αρχη* Joh. 1, 1) Gewesene und geschichtlich Offenbargewordene, den Ohren- und Augenzeugen, mit denen sich der Verf. zusammenschliesst, dauernd Gegenwärtige (bem. die Perfecta). — *τοις οφθ. ημ.*) bezeichnet das Sehen (und damit indirekt auch das Hören) als auf eigener unmittelbarer Wahrnehmung beruhend. — *ο εθεασαμεθα*) vgl. Joh. 1, 14, bezeichnet das verständnissvolle Betrachten des in den gottgleichen Worten und Werken vor Augen Liegenden, das durch den engsten persönlichen Gemeinschaftsverkehr (*αι χειρες ημ. εψηλαφησαν*) ermöglicht wurde; daher die Aoriste. — *περι του λογου*) gehört zu den drei letzten Relativsätzen, die in verkürzter Form v. 3 wieder aufgenommen werden, weil diese Wiederaufnahme zeigt, dass die Rede bei ihnen abgebrochen ist, und bezeichnet das Subjekt, in Betreff dessen sie das uranfängliche (gottgleiche) Wesen in persönlichem Umgange wahrgenommen haben. Gemeint ist daher der persönliche Logos (Joh. 1, 1), ohne welchen es das wahre Leben (der Gotteserkenntniss, vgl. Joh. 17, 3) nicht giebt (*της ζωης*), weil nur der Offenbarungsmittler schlechthin dasselbe mittheilen kann. — **v. 2.** *και*) knüpft in einer durch die Unterbrechung der Construktion deutlich erkennbaren Parenthese eine Erläuterung darüber an, wiefern der Logos, über den die Augenzeugen ihre Wahrnehmungen machten, als Vermittler des Lebens bezeichnet werden könne: und zwar ist das Leben (das bisher also seinem wahren Wesen nach gänzlich unbekannt war) kund gemacht worden (*εφανερωθη*, vgl. 1 Petr. 1, 20); dass es in dem Logos als dem der es zuerst besass (Joh. 1, 4), kund geworden, geht daraus hervor, dass die v. 1 genannten Augenzeugen auf Grund eigener Erfahrung davon zeugen (*μαρτυρουμεν*, vgl. Joh. 15, 27) und es verkündigen (*απαγγελλομεν*, vgl. Matth. 11, 4. Mak. 6, 30. Joh. 16, 25). Der Verf. gehört also zu den Augenzeugen, welche dem Leserkreise (*υμιν*) ständig die Botschaft von dem wahren Leben, das im Logos war und durch ihn mitgetheilt wird, verkündigen. — *την ζωην τ. αιωνιον*) Objekt zu allen drei Verbis, charakterisirt das Leben seinem wahren Wesen nach als das

3 ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. 4 καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη.

---

unvergängliche (1 Petr. 5, 10. 2 Petr. 1, 11. Jud. 21), als welches es von ihnen erkannt wurde, weil es (ητις, wie 1 Petr. 2, 11. 2 Petr. 2, 1) im Gemeinschaftsverkehr mit dem Vater geführt wurde (ην προς τον πατερα, vgl. Joh. 1, 1). Da Jesus selbst seine einzigartige Gotteserkenntniss und damit sein wahres Leben (Joh. 17, 3) auf sein uranfängliches Sein beim Vater, und sein Gottschauen in demselben zurückführte (Joh. 6, 46), ist es den Augenzeugen kundgeworden als eines, das ebenso endlos sein muss, wie es anfanglos war. Bem. das zum Anfang zurückkehrende und somit die Parenthese schliessende κ. εφανερωθη ημιν. — **v. 3.** ο εωρακ. κ. ακηκ.) nimmt nach der Parenthese den Inhalt von v. 1 nochmals auf, um das, was sie von dem wahren Wesen des Logos gesehen und durch das Hören der Verkündigung Jesu verstehen gelernt haben (bem. das Voranstehen des εωρακ. im Unterschiede von v. 1), nun als Objekt der ständigen apostolischen Verkündigung an die Leser zu bezeichnen, die damit als die Hörer derselben charakterisirt werden. — Das και vor υμιν bezeichnet, dass den Lesern durch diese Verkündigung ebenfalls zu Theil wird, was ihm und den andern Augenzeugen durch ihr Hören und Sehen kundgeworden, damit auch sie (durch den Besitz der wahren Erkenntniss in Betreff des Logos) Gemeinschaft mit den Augenzeugen haben, wie diese sie untereinander haben. — και — δε) fügt in einem selbstständigen Satz, in dem die einfache Copula zu ergänzen ist, eine nähere Erläuterung hinzu über die κοινωνια der Augenzeugen untereinander (η ημετερα), an der die Leser durch die apostolische Verkündigung Antheil empfangen und die darum ein so hohes Gut ist, weil es eine Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne Jesu Christo ist. Durch die Erkenntniss Jesu als des Christ, d. h. als des uranfänglichen Logos, in dem die volle Offenbarung Gottes gegeben, hat die Gemeinschaft der Augenzeugen (und durch ihre Verkündigung auch die Hörer derselben) die Gemeinschaft mit dem Vater, welche in der mit dem Sohne gegeben ist, empfangen (Joh. 17, 21); und diese ist das spezifische Kennzeichen des wahren Christen, als welche die Leser dadurch charakterisirt werden. — **v. 4.** ταυτα) auf den Briefinhalt vorausweisend. Das ημεις nach γραφομεν (vgl. III, 3, b) hebt die Person des Briefschreibers aus der grösseren Zahl der Verkündiger des Evangeliums (v. 3) heraus. — ινα) die Aussage über die Absicht des Briefes involvirt zugleich den Segenswunsch, sofern der ihnen gewünschte Segen durch denselben ihnen gebracht werden soll. — η χαρα ημων) vgl. III, 4, b. Die Freude des Briefschreibers an der durch seine Verkündigung bewirkten Gemeinschaft mit den Lesern (v. 3) soll durch den Brief eine vollerfüllte werden (πεπληρωμενη. vgl. Joh. 3, 29), indem derselbe jene Gemeinschaft zur vollen Verwirklichung bringt.

rolgerung zieht, geht aus vor
botschaft Christi. — και) knü
Gesagte die Voraussetzung de
vorantretende εστιν dem Zw
der Inhalt derselben gegenübe
sprechend als Verkündigung
Christo gehört haben. Zu de
zu αγγελια Jes. 28, 9. Prov.
Das απ αυτου fasst das unm
v. 3 zuletzt genannten Jesus Cl
darstellung in Wort und Werk
Dass Gott Licht, d. h. überall
strahlung sich kundgebend) ist, i
Gottesgemeinschaft (v. 3) ruht,
sich ja handelt) offenbar gewor
keinerlei Finsterniss, d. h. nicht
ist. Bem. die nachdrückliche S
zur Stellung des εν αυτω vgl.
2, 14. Die 1 Pers. Plur. setzt de
ihn zu Sagende selbst auf den
einträte, dass mit der Behaupt
νωνια v. 3) verbunden wäre ein
Joh. 8, 12. 12, 35 zeigt, im uner
in Christo erschienene Gottesoffe
Dinge und so auch unsrer Sell
ψευδομεθα) von wissentlicher
da der Widerspruch jener Beha
Wie er aber in seinem ειπειν ni
bei seinem Wandel in Finsterniss
Zustande) sein Thun nicht

αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. 8 *ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.* 9 *ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ*

---

da, wer selbst Licht ist, nicht in Finsterniss gehüllt sein kann, sodass man Gemeinschaft mit ihm haben (im nächsten ihn umgebenden Kreise sein) und doch unerleuchtet bleiben könnte. — *μετ αλληλων*) führt den Gedanken in der Umkehrung einen Schritt weiter: Dann ist nicht nur die (von jedem Christen beanspruchte) Gottesgemeinschaft keine Lüge (wie v. 6), sondern Wahrheit (sofern sie sich in dem Wandel im Licht bewährt); wir haben auch die Gemeinschaft untereinander, in welcher man jener nach v. 3 theilhaftig wird, und damit die Reinheit von der Schuldbefleckung, ohne welche es eine Gottesgemeinschaft nicht geben kann. Nur in der Christengemeinschaft reinigt das (im gewaltsamen Tode vergossene) Blut Jesu, der als der Sohn Gottes die Gemeinschaft mit dem Vater auch von dieser Seite her ermöglicht, von jeder begangenen Sünde, die, als Schuldbefleckung gedacht, unsre Gemeinschaft mit Gott hindern würde, also nicht nur von den in der vorchristlichen Zeit begangenen (2 Petr. 1, 9), sondern auch von jeder, die im Laufe des Christenlebens die Gemeinschaft mit Gott aufheben würde (1 Petr. 1, 2). — **v. 8.** *εαν ειπωμεν*) nimmt, weil asyndetisch angereiht, das *εαν ειπωμεν* v. 6 nochmals auf, um in concreto zu sagen, worin sich der unerleuchtete Wandel zunächst zeigt, dass wir nämlich behaupten, Sünde nicht zu haben (Joh. 9, 41), d. h. mit Sünde, wie sie in der Form der Schuld auch dem Christen stets noch anklebt und die stetige Reinigung v. 7 erfordert, nicht behaftet zu sein. — *πλανωμεν*) vgl. Joh. 7, 12: wir führen uns selbst auf einen (seelenverderblichen) Irrweg, sofern wir meinen, keiner Sündenvergebung mehr zu bedürfen und also unvergebene Sünden behalten; und die (objektive) Wahrheit (v. 6) ist überhaupt nicht in uns, weil sie uns zuerst unsere Sünde aufdecken würde (Joh. 3, 20). Wir sind also noch im unerleuchteten Zustande. Zur Wortstellung vgl. III, 4, b. — **v. 9.** *εαν ομολογ. τ. αμαρτ. ημ.*) vgl. Jak. 5, 16, bildet den reinen Gegensatz zu der Behauptung, Sünde nicht zu haben (v. 8), wird aber nicht als solcher eingeführt, weil der Nachsatz nicht das Gegentheil des Nachsatzes in v. 8 ausspricht, sondern den Gedanken ausführt, dass die Anerkennung unsrer Sünde im Lichte der Gottesoffenbarung (oder der Wahrheit) unsere Gemeinschaft mit Gott nicht aufhebt, weil dieselbe uns stets der Sündenvergebung gewiss macht. — *πιστος*) vgl. 1 Petr. 4, 19. Gott ist treu, sofern er die uns gegebene Verheissung der Sündenvergebung hält, und *δικαιος*, indem er den bussfertigen Sünder anders behandelt als den unbussfertigen. — *ινα*) in abgeschwächter Bedeutung, wie Matth. 8, 8, bezeichnet, dass er treu und gerecht genug ist, um die (bekannten) Sünden

(v. 7) von jedem uns noch anl
Beschaffenheit (*αδικια*, im ur
Joh. 7, 18). — **v. 10.** *ουχ. η*
bleibende Wirkung des Gesür
mit *αμαρτιαν εχειν*, wird hier
men, um mit Bezug auf das
Leugnung unserer Sünde Gott,
ein Sündehaben unsrerseits vora
Dann ist sein Wort, d. h. die du
welche ebenso unsre Sünde v
(weil überhaupt nicht in der re
vgl. Joh. 5, 38), sodass also
mit dem Christenstande, wie er
lich ist.

2, 1—6. Wie die Gottesoff
unseres Sündigens einschliesst,
Sündigen aus. Damit beginnt di
τεκνια μου) zärtliche Anrede
Ganzen jüngere Generation. —
sondern zugleich auf Alles, was
da der 1, 4 dafür angegebene Z
auch das einzelne Sündigen (ben
Widerspruch mit dem Christenst
τις αμαρτη) Da dieser Fall nac
der weiteren Ausführung des Th
desselben uns in dem geforderte
κλητος hatte sich Christus Joh
er ist es, indem er im Verkehr
thut als ein Gerechter (1 Petr. 3
nicht bedarf

ν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ υ τοῦ κόσμου. 3 *καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν όν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.* 4 *ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα όν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστὶν, καὶ τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν·* 5 *ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν ιν, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. ἐν*

Gott, dessen universelle (also auch für alle neuen Sündenfälle der sten gültige) Bedeutung dadurch veranschaulicht wird, dass er nicht n Betreff unserer (*ημετερων*, vgl. 1, 3) Sünden vollzogen ist, sondern in Betreff der ganzen sündigen Menschenwelt (*κοσμου*, vgl. Joh. . 3, 16 f.), deren Sünde durch den Tod Christi ein für alle Mal in es Augen zugedeckt ist. — **v. 3.** *και*) knüpft über die Einschaltung *εαν — τ. κοσμου*) hinweg an den Anfang von v. 1 an. — *εν τουτω ισκομεν*) wie Joh. 13, 35, vorausweisend auf den Satz mit *εαν*. daraus, dass der Verf. wieder an das Grundthema 1, 5 anknüpft, ersich die Beziehung des *αυτον* auf *θεος*. Dass er in Folge der soffenbarung in Christo dauernd ein von uns erkannter ist (bem. Perf. *εγνωκαμεν*), erkennen wir, wenn wir seine Gebote halten *ειν τ. εντολας*, wie Joh. 14, 15. 21) oder nicht sündigen (v. 1), da Erkenntniss Gottes nothwendig auch die Erkenntniss seines Willens, r sich in seinen Geboten ausdrückt, als unbedingt verpflichtend einsst. — **v. 4.** *ο λεγων*) mit *οτι* rec. (vgl. III, 3, a), wie Joh. 1, 32. , ganz parallel dem *εαν ειπωμεν* 1, 6; der geänderten Form entht aber, dass er als ein Lügner (1, 10) bezeichnet wird, weil der Satz lem christlichen Bewusstsein so selbstverständlich ist, dass, wer troz *μη τηρειν* behauptet, Gott erkannt zu haben, eine bewusste Unheit spricht. Die subjektive Negation steht, weil das Part. den Fall dass dies einer nicht thut. — *και εν τουτω κτλ.*) vgl. 1, 8. Wäre Wahrheit von ihm aufgenommen, so würde sie ihn verhindern, eine bare Lüge zu sagen. — **v. 5.** *ος δ αν*) wie Jak. 4. 4. Umkehrung Gedankens, wie 1, 7, mit Betonung des *τηρη* als Gegensatz des *μη ν* v. 4, mit Voranstellung des *αυτου*, weil auf ein persönliches Veriss zu Gott daraus geschlossen werden soll, und mit Zusammenfassung *ντολαι* in das einheitliche göttliche Offenbarungswort (1, 10), wie 14, 21. 23. Zu *αληθως* (in Wahrheit, im Gegensatz zu blossem ben) vgl. Joh. 8, 31. Wie 1, 7 wird der Gedanke nicht einfach umrt, sondern weitergeführt von der Gotteserkenntniss zu der daraus vendig fliessenden Liebe zu Gott (vgl. Joh. 5, 42), deren Vollkommen- (bem. das Perf. *τετελειωται* und zum Verb. Jak. 2, 22) an dem n seines Wortes erkannt wird, weil die Liebe sich nur ganz genug wenn sie Alles thut, was der Geliebte verlangt. — *εν τουτω*) weist, die Gedankenkette nicht zerrissen werden soll, rückwärts auf die ndung der Liebe zu Gott, die sich im Halten seines Wortes erweist. —

τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν. 6 *ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει, καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν, καὶ αὐτὸς περιπατεῖν.*

7 *Ἀγαπητοί, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν, ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς. ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε.* 8 *πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὅ*

εν αυτω εσμεν) Die eine Seite der mystischen Gemeinschaft mit Gott (1, 3. 6) ist das Wurzeln des ganzen Seins in ihm, das Leben und Weben in ihm (vgl. Joh. 10, 38), wie es die selbstverständliche Folge des wahren Erkannthabens Gottes ist (1, 3 f.), wenn dieses Erkennen selbst das wahre Leben (Joh. 17, 3), die höchste Seligkeit ist. Nur der Liebe aber ist es eigen, so im Anderen zu leben, dass man an ihrer Bewährung dies Sein in Gott erkennt. — **v. 6.** *λεγων*) kehrt, kettenartig an den letzten Begriff anknüpfend, zu v. 4 zurück. Dem dauernden Erkannthaben Gottes dort entspricht das dauernde Sein in ihm (*μενειν*, wie Joh. 15, 4) hier. Damit diese Behauptung nicht als lügenhafte erfunden werde, ist er verpflichtet (*οφειλει*, wie Joh. 13, 14), dieselbe auch zu bewähren. — *εκεινος*) geht auf den als *δικαιος* bezeichneten Christus (v. 1), der ja stets das Sein in Gott von sich aussagte (Joh. 14, 10 f. 17, 21), dessen gottwohlgefälliger Wandel also das Vorbild solcher Bewährung ist. — Zu *καθως — ουτω* (IV, 4, a) vgl. Joh. 12, 50. 14, 31, zu *και αυτος* (hier im Sinne von: auch er) v. 2.

2, 7—17. Die zweite Meditation. — *αγαπητοι*) wie 1 Petr. 2, 11. 2 Petr. 3, 1. — *εντολην*) kann, da gar kein direktes Gebot folgt, nur das aus 1, 5 abgeleitete Gebot sein, seine Sünde zu erkennen und zu meiden, das ihnen kein neues ist, weil sie es bereits besassen von Anfang (ihres Christenlebens). — *η εντ. η παλ.*) Bem. den rückweisenden Art.: das alte Gebot, das ich meine, ist jene grundlegende Heilsbotschaft 1, 5, sofern dieselbe nach dem Vorigen diese doppelte Forderung in sich schliesst. — **v. 8.** *παλιν*) Die Sache noch einmal, aber von einer anderen Seite betrachtet, schreibt er ihnen ein neues Gebot, was (d. h. welche scheinbar mit v. 7 in Widerspruch stehende Betrachtungsweise) wahr ist in ihm, sofern es erst in und mit der neuen Gottesoffenbarung in Christo in die Welt gekommen. Die durch den Kontext nicht dargebotene und doch notwendige Beziehung des *εν αυτω* auf Christum erklärt sich nur daraus, dass der Verf. an die mit 1, 5 gegebene *εντολη* denkt. — *οτι*) begründet, wiefern es auch bei ihnen (in Bezug auf sie) wahr ist, dass er ihnen ein neues Gebot schreibt, sofern das mit 1, 5 von Anfang an gegebene Gebot ein neues für sie wird in ihrer gegenwärtigen Situation, deren Charakteristik das neue Thema für die zweite Meditation bietet. — *η σκοτια*) vgl. Joh. 1, 5: der Zustand der noch unerleuchteten Welt ist im Verschwinden begriffen (*παραγεται*, das Med. im intrans. Sinne nur noch v. 17), und das wahrhaftige Licht (Joh. 1, 9) scheint schon. Es giebt also

ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. 9 ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι. 10 ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει, καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν· 11 ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.

12 γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι

---

bereits eine Stätte, welche von dem seiner Idee entsprechenden Erleuchtungsmittel wirklich erleuchtet wird, das ist die Gemeinde in ihrem Gegensatze zur Welt. — **v. 9.** *ο λεγων*) beginnt, ganz wie v. 4, die Meditation über das, was sich aus dieser Situation ergiebt: wer da behauptet, im Lichte zu sein, also dem Kreise anzugehören, in welchem das Licht bereits scheint. — *τον αδελφον αυτ.*) steht voran, weil man im Licht der vollendeten Gottesoffenbarung, die uns Gott als Vater erkennen lehrt, alle Glieder der Gemeinde als seine Brüder erkennen muss. Da nun Brüder untereinander sich lieben, so ist der, welcher seinen Bruder hasst, noch in der Finsterniss, weil er ihn noch nicht in dem Lichte als seinen Bruder erkennen gelernt hat. Zu *εως αρτι* vgl. Joh. 2, 10. 5. 17. — **v. 10.** *μενει*) führt, wie v. 5. 1, 7, in der Umkehrung den Gedanken weiter. Die Bruderliebe zeigt, dass er nicht nur der Gemeinde des Lichts angehört hat, sondern dauernd im Lichte bleibt und dass das Licht in ihm wirksam ist. Wie im leiblichen Leben das Licht den Wanderer vor dem Anstossen und Fallen bewahrt, das im Dunkeln unvermeidlich ist (Joh. 11, 9f.), so würde der Mangel des Lichtes in ihm (die Verkennung seines Verhältnisses zu den Gemeindegliedern) ihm Anlass zum Sündigen (zur Verletzung der Pflicht gegen sie) werden (*σκανδαλον*, wie Matth. 18, 7). Sein *αγαπαν τ. αδελφ.* beweist, dass das nicht der Fall. Zur Wortstellung vgl. II, 10, b. — **v. 11.** *ο δε μισων*) kehrt, ganz wie 1, 10 im Verh. zu 1, 8, nach der Umkehrung des Satzes zu v. 9 zurück, um den Gedanken in derselben Richtung fortzuführen, wie v. 9, wo in dem Bilde des *σκανδαλον* die Vorstellung des Wandels zu Grunde liegt. Wer in der Finsterniss ist, der wandelt auch in der Finsterniss, wobei er nicht bloss anstösst, sondern den Weg verliert, sodass er nicht mehr weiss, wo er hingeht (vgl. Joh. 12, 35), weil die Finsterniss seine Augen blind (zum Sehen unfähig) gemacht hat (vgl. Joh. 12, 40 nach Jes. 6, 10). Der Bruderhass zeigt, dass er gänzlich unfähig ist, den gottgewollten Weg des Christenwandels (v. 6) zu finden. Entscheidender Beweis für die richtige Fassung von *φως* und *σκοτια* 1, 5 ff. 2. 8 ff.

2, 12 ff. leitet die andere Seite der Folgerung aus dem Thema der 2. Meditation (v. 8) ein (v. **15-17**). — *γραφω*) von dem Schreiben dieses Briefes überhaupt (1, 4), aber mit spezieller Beziehung auf das, was er zunächst zu schreiben im Begriff steht (v. 15 ff.). — *τεκνια*) wie v. 1,

διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. 13 *γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς. γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν. ἔγραψα ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα.* 14 *ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς. ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν.* 15 *μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον, μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν*

Anrede aller Gemeindeglieder. — *οτι*) causal. Er schreibt an sie, weil sie zu der Gemeinde des Lichts (v. 8) gehören, was nach 1, 7 daraus erhellt, dass sie im Besitz der Sündenvergebung sind. Bem. das Perf. und vgl. zu der dorischen Form Matth. 9, 2. — *δια το ονομα αυτ.*) weil er es ist, was sein Name (*Ιησους Χριστος*, vgl. v. 1) besagt, sofern derselbe ihn als den Heilsmittler bezeichnet, welcher als *ιλασμος* v. 2 die Sündenvergebung beschafft hat. — **v. 13.** *πατερες*) die im Alter vorgerückteren Gemeindeglieder, die nach ihrer geistigen Reife bereits im dauernden Besitz der Erkenntniss (v. 3 f.) des uranfänglichen Wesens Christi (1, 1) sind, welche in vollstem Sinne sie als Glieder der Gemeinde des Lichts charakterisirt. — *νεανισκοι*) Dem thatkräftigen Jünglingsalter entspricht es, wenn ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde sich speziell darin zeigt, dass sie den Teufel (*τ. πονηρον*, wie Joh. 17, 15) überwunden haben (vgl. Joh. 16, 33). Da das Perf. auf eine Thatsache geht, welche in ihren Wirkungen fortdauert, so kann nur die prinzipielle Ausstossung des antinomistischen Libertinismus (2 Petr. 2, 19) gemeint sein, welche ihrer Energie zu verdanken war. — *εγραψα*) Schon die erste Ausführung v. 9—11 bezog sich auf sie als Glieder der Gemeinde. — *παιδια*) Dem greisen Apostel gegenüber sind alle Leser, auch die *πατερες*, der Leitung bedürftige Kindlein (1 Kor. 14, 20). Als Glieder der Gemeinde des Lichts werden sie nach 2, 3 charakterisirt, sofern es dem Christenstande eigenthümlich ist, dass man Gott als den Vater erkennt, der um Christi willen uns die Sünde vergiebt (v. 12). — **v. 14** wiederholt hinsichtlich der Väter lediglich das v. 13 Gesagte, während bei den Jünglingen ausdrücklich hervorgehoben wird, dass die Jugendkraft, die sie auszeichnet (*ισχυροι*, wie Matth. 12, 29), nur darum, weil das Wort Gottes (1, 10) in ihnen bleibt und sie zu immer neuem Widerstande stark macht, die Dauer ihres Sieges gewährleistet, dass auch ihnen also das wahrhaftige Licht scheint (v. 8). — **v. 15.** *μη αγαπατε*) Da es die Glieder der Gemeinde des Lichts (zu der nach v. 12 ff. die Leser gehören) charakterisirt, einander zu lieben (v. 9 ff.), so ist die Kehrseite davon, dass sie die sündige Menschenwelt (v. 2), in der die Finsterniss noch nicht vergangen (v. 8), nicht lieben dürfen. Das *μηδε τα εν τ. κοσμω*) fügt noch ausdrücklich die in den Weltmenschen vorhandenen Sinnesrichtungen, Bestrebungen u. s. w. hinzu, um anzudeuten, dass es sich dabei vorzugsweise um das ihnen als solchen Eigenthümliche handelt,

ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ, 16 *ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν.* 17 *καὶ ὁ κόσμος παράγεται, καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.*

18 *Παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι*

---

da die Liebe zu diesem sich so oft hinter der (scheinbar unschuldigen) Liebe zu den einzelnen Personen versteckt. — *ουκ εστιν*) Dass die Liebe zum Vater, als den die Gemeinde des Lichts Gott erkennt (v. 13), in dem nicht ist, der die Welt lieb hat, hat seine uneingeschränkte Wahrheit nur, wenn unter *κοσμος* die gottfeindliche Menschenwelt verstanden wird, da man nicht Gott und seinen Feind zugleich lieben kann. — **v. 16.** *οτι*) Die Begründung schreitet, wie v. 15, von den Personen zu allem Einzelnen (*παν*), was in ihnen ist, fort, und was nun in der Apposition ausdrücklich nicht als eine Mehrheit von „Weltdingen", sondern als die sündhaften Sinnesrichtungen bezeichnet wird. — *της σαρκος*) Der Gen. der Angehörigkeit (vgl. Joh. 8, 44) bezeichnet das (beseelte) Fleisch im eigentlichen Sinne als das Subjekt der Begierde (vgl. 2 Petr. 2, 18. 1 Petr. 2, 11), die im empirischen Menschen sich von allen gottgesetzten Schranken emanzipirt und darum gottwidrig ist, wie nach Matth. 5, 28 schon die Begierde der Augen, auch wenn dieselben sich nur an dem verbotenen Genussobjekt zu weiden begehren. Vgl. 2 Petr. 2, 14. — *η αλαζονεια*) wie Jak. 4, 16, die Prahlerei, wozu das ihm zum Lebensunterhalt gegebene Vermögen (*βιου*, wie Mark. 12, 44. Luk. 8, 43) den Menschen veranlasst (Gen. der Angehörigkeit), als wäre es Fundament und Garantie seines Lebensglücks (vgl. Luk. 12, 19). Weil diese Dinge nicht vom Vater herstammen (*ειναι εκ*, im Sinne von Joh. 4, 22. 7, 17. 22), sondern aus der (gottwidrigen) Menschenwelt, schliesst die Liebe zu ihnen die Liebe zum Vater aus (v. 15), da das Kind des Vaters neben ihm nur lieben kann, was von ihm stammt. — **v. 17.** *παραγεται*) wie v. 8, aber hier von ihrem Vergehen im Gericht, da der Gen. der Angehörigkeit *αυτου*, wie der Gegensatz des *ποιων το θελημα τ. θεου* (Joh. 4, 34. 6, 38. 9, 31) zeigt, dass die (gottwidrige) Menschenwelt gemeint ist. Zu *μενει εις τον αιωνα* vgl. 1 Petr. 1, 25 nach Jes. 40, 8. —

2, 18—3, 6. Die dritte Meditation. — *παιδια*) wie v. 13, weil er ihnen noch die Zeichen der Zeit deuten muss. Die neue Charakteristik ihres Christenstandes, welche das Thema bildet, deutet dahin, dass nicht nur die volle Gottesoffenbarung vorhanden (1, 5) und in der Gemeinde bereits wirksam ist (2, 8), sondern, dass das Ende unmittelbar bevorsteht. Wie jeder Lebenstag seine von Gott bemessene Stundenzahl hat (Joh. 11, 9), so der Tag des *αιων ουτος*. Die gegenwärtige Stunde charakterisirt sich aber als letzte (vgl. die *εσχ. ημερ.* Joh. 6, 39ff.) dadurch, dass in Gemässheit der apostolischen Verkündigung (*ηκουσατε*, wie v. 7)

Zweifel sieht der Verf. die
dem lügenhaften Vorgeben,
zu zerstören trachtet (vgl.
Irrlehrern erfüllt, da für ih
Christi das höchste Heil si
samer zerstört werden kai
οθεν) vgl. Hbr. 2, 17. 3, 1.
heit unmittelbar das Gericl
2, 8f.), so erkennt man a
nicht irgend welcher Vorläu
v. 19. *εξηλθαν*) wie Joh
gegangen, weil nur dieser
aber in Wirklichkeit gehörte
von Joh. 10, 26. 15, 19, vgl.
ουκ ησαν. — εξ ημων ησα
Zugehörigkeit, die nothwen
meinschaft zur Folge gehabt
selbstverständlich nicht mehr
1, 8. 13, 18: aber sie sollten o
also doch immer ein Nicht
getreten, beruhigt der Gedan
der vollen inneren Zugehörig
werden musste (vgl. Joh. 15, 6
den erweiterten Gedanken, e
ρωθη vorhergegangen), dass
meinde gehören, ihr wahrhaft
reiht eine Aussage über die L
für die aus v. 18 abzuleitende
29. 7. 30, 25, hier durch de

πάντες. 21 *οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν.* 22 *τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν.* 23 *πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.*

24 *ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω. ἐὰν ἐν*

Wissende. — **v. 21.** *ουκ εγραψα*) was ich von den Antichristen geschrieben (v. 18f.), weil nur solche, welche die Wahrheit kennen, verstehen können, woher er in dem Auftreten der ihr widersprechenden Lüge die Erscheinung des Antichrist sieht, und nur solche, welche wissen, dass jede Lüge nicht aus der Wahrheit stammt (sondern vom Teufel. vgl. Joh. 8, 44), woher die Antichristen, welche Lüge lehren, der Gemeinde nie wahrhaft angehört haben, welche im Besitz der Wahrheit ist. Zu *παν — ουκ* vgl. Win. § 26, 1. — **v. 22.** *ο ψευστης*) geht auf den Lügner, an den er denkt, wenn er v. 21 von *ψευδος* redete, und mit dem er keinen Andern meint als den, welcher leugnet (Joh. 18, 25. 27), dass der Mensch Jesus identisch ist mit dem (himmlischen) Christus, d. h. dem uranfänglichen Sohne Gottes. Zu der pleonast. Negation vgl. Buttm. p. 305. — *ουτος*) scil. *ο αρνουμενος κτλ.* Sofern er das Wahngebilde eines himmlischen Christus, der nicht (als fleischgewordener) mit dem Menschen Jesus identisch ist, an die Stelle des wahren *Χριστος* setzt, ist er der nach v. 18 geweissagte Antichrist, wobei es ganz gleichgültig ist, ob es einen oder viele solche Leugner (Antichristi) giebt. — *ο αρνουμενος*) Solche Leugnung kann nur von dem Antichrist ausgehen, der als der Gipfelpunkt aller gottwidrigen Bosheit, Gott selbst leugnet, wie er sich als den Vater und den Sohn offenbart hat. — **v. 23** begründet näher, wie solche Gottesleugnung in der Lüge des Antichrist nothwendig liegt. — *αρν. τ. υιον*) Das ist jeder, welcher Jesum nicht für den Christ hält, den der Verf. nach seinem einzigartigen Verhältniss zu Gott als den Sohn bezeichnet. Da sich nun nur in ihm, wenn er als solcher erkannt wird, Gott als der Vater offenbart, so hat der Leugner auch den Vater nicht (*εχει*, vom Erkenntnissbesitz, wie Joh. 16, 15), während umgekehrt, wer den Sohn bekennt (d. h. Jesum als den Sohn, vgl. Joh. 9, 22), auch in ihm den Vater findet, d. h. Gott als solchen erkennt. Mit diesem Blick auf den Gegensatz der Gläubigen zu den Antichristen schliesst die nähere Erläuterung des v. 18, weil die aus ihm abzuleitende erste Ermahnung denselben ins Auge fasst.

2, 24—27. *υμεις*) Nom. abs., der erst mit *εν υμιν* in die Struktur eingereiht wird (vgl. Joh. 17, 2). An sie, wie sie v. 20f. charakterisirt sind, kann sich der Verf. mit direkter Ermahnung wenden (vgl. v. 15 in Beziehung auf v. 12ff.). — *ο ηκουσατε απ αρχης*) vgl. v. 7. Gemeint

den Christ oder den Sohn
kann von ihnen (bem. d
Wort in ihnen bleibe als
tellektuellen und sittlichen
ob sie das im Glauben aufge
απ αρχης) Durch Voranste
Erfüllung seiner Ermahnung
seit Anfang ihres Christenle
wird. — *και υμεις*) Dem E
gemäss auch ihr Bleiben in
welchen sie, wenn er einm
recht erkannt ist, mit ihre
müssen, damit zugleich ab
haben (v. 23), sodass die du
Gottesgemeinschaft (v. 5 f.)
dem fehlerhaften *εν* vgl. II
das *ουτος* v. 22: Eben die
(*επαγγελια*, wie 2 Petr. 3,
gab, als er uns das ewige
Verflechtung der Apposition
erkenntniss in Christo gegeb
selbst das unvergängliche (Jo
sich schliessende Leben. -- v
die er nicht aussprechen wür
neten Situation solche gäbe, c
Nom. abs. wie v. 24, fügt an
Rücksicht auf sie, wie sie v.
terisirt sind, die Gestalt beko
v. 20 Gott. Eben weil sie d
haben (Joh. 14, 16) und der

πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ.

28 καὶ νῦν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῇ, σχῶμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. 29 ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δίκαιός ἐστιν, γινώσκετε ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.

16, 13, zu dem verstärkenden *και* (auch) nach der Vergleichungspartikel Matth. 6, 10, zu dem Gegensatz von *αληθες*: *και ουκ εστιν ψευδος* v. 21. — *και*) nimmt nach der Erörterung über die doppelte Voraussetzung der Ermahnung diese in der dadurch modifizirten Form auf, sofern das *καθως* (v. 6. 18) auf das durch das *χρισμα* ihnen gegebene volle und gewisse Verständniss der Verkündigung von Jesu (v. 24) geht, welche das Bleiben in dem, der in Christo offenbar geworden (v. 25), vermittelt.

2, 28—3, 2 erörtert die mit dem Gekommensein der letzten Stunde gegebene andere Seite in der v. 18 gezeichneten Situation, um daraus die zweite Ermahnung aus derselben abzuleiten (3, 3—6). — *και νυν*) in der v. 18 gegebenen Situation. Zu *τεκνια* vgl. 2, 1. Die Ermahnung des v. 27 wird wieder aufgenommen, um mit *ινα* das aus jener Situation sich ergebende neue Motiv anzuknüpfen. Daher kann nicht mit *οταν* (I, 2, a) der Zeitpunkt ins Unbestimmte gestellt werden, sondern nur mit *εαν* (vgl. Joh. 14, 3) auf den Fall reflektirt werden, dass Gott als der die noch unbekannte (3, 2) Heilsvollendung herbeiführende offenbar wird (*φανερωθη*, wie 1, 2). Zu *παρρησιαν* vgl. Sap. 5, 1. Der Gegensatz der freudigen Zuversicht ist das Sichschämen (*αισχυνθωμεν*, wie Prov. 13, 5. 1 Petr. 4, 16), woran in prägnanter Konstruktion das *απ αυτου* den Gedanken anknüpft, dass man aus Scham vor ihm sich zu verbergen trachtet bei seiner Anwesenheit (*παρουσια*, wie 1 Kor. 16, 17) in dem (wiederkehrenden) Messias (vgl. Luk. 1, 17. 76). Der Ausdruck, der auf die Parusie Christi (2 Petr. 1, 16. 3, 4) anspielt (vgl. auch 2 Petr. 3, 12), kann nach dem ganzen Kontext unmöglich direkt auf dieselbe bezogen werden. — **v. 29.** *εαν ειδητε*) Dem, was erst in der Zukunft offenbart werden soll, tritt gegenüber die Reflexion auf das, was sie nach 2, 20f. von Gott bereits wissen müssen und was die Voraussetzung der Ermahnung v. 28 ist, nämlich seine richterliche Gerechtigkeit (1, 9), aus welcher die Erkenntniss folgt (*γινωσκετε*, Ind., wie v. 3. 5. 18), dass auch (*και*, IV, 4, b, jener seiner Eigenschaft entsprechend), wer die Gerechtigkeit übt (Gen. 18, 19. Jes. 56, 1. Matth. 6, 1), aus Gott gezeugt ist. Nur durch die Zeugung aus Gott, d. h. die Gotteswirkung, welche den sich ganz in Gott Versenkenden (in ihm Bleibenden) Gott ähnlich macht, kann es kommen (vgl. das *πας*), dass des Menschen Thun der göttlichen Norm entspricht, an die er selbst sich in seinem Richten bindet und er so dereinst vor diesem besteht. Der Satz erläutert also nur, weshalb der

III, 1 *ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν. διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν.* 2 *ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἴδαμεν ὅτι, ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτόν, καθώς ἐστιν.*

---

in Gott Bleibende (und in Folge davon aus Gott Gezeugte) dem nahenden Richter mit Freudigkeit entgegen sehen kann. — **3, 1.** *ιδετε*) vgl. Joh. 4, 29, Aufforderung, sich durch (in dem *ποιειν τ. δικαιοσ.*) vor Augen liegende Thatsachen zu überzeugen, welch eine wunderbar grosse (*ποταπην*, vgl. 2 Petr. 3, 11) Liebe uns der Vater zu Theil werden liess (*δεδωκεν*, Perf. von der fortdauernden Wirkung der in dem *γεγεννηται* uns verliehenen Liebe). — *ινα*) Die Absicht dabei war, uns zu der höchsten Ehre zu verhelfen (vgl. Matth. 5, 9), Gottes Kinder (im Sinne der Wesensähnlichkeit mit ihm, vgl. Matth. 5, 45) zu werden, und wir sind es thatsächlich (kraft der Zeugung aus ihm 2, 29). Zu dem *ημιν*, das den Apostel einschliesst, vgl. IV. 2, b. — *δια τουτο*) vgl. Joh. 5, 16. 18. Gerade weil wir Gottes Kinder sind, kann die (gottfeindliche) Menschenwelt uns nicht erkennen als das, was wir sind, da sie ja (*οτι*, nähere Exposition des *δια τουτο*, wie Joh. 12, 39) Gott (in seiner höchsten Offenbarung in Christo, vgl. Joh. 17, 25) nicht erkannt hat und also uns nicht an der Aehnlichkeit mit ihm erkennen kann; dann aber kann ihre Verkennung uns auch nicht in der Freudigkeit des *και εσμεν* irre machen. — **v. 2.** *αγαπητοι*) wie 2, 7, weil seine Liebe zu ihnen auf dem Bewusstsein der gemeinsamen Gotteskindschaft (vgl. 2, 9) beruht, daher das wiederholte *τεκνα θεου εσμεν*. Das rein zeitliche *νυν* (2, 28) correspondirt dem *και ουπω* (Joh. 20, 17), sofern uns in der Gegenwart noch nicht kund geworden ist, was wir in der nach 2, 28 bevorstehenden Heilsvollendung zu erwarten haben, der wir in Folge der Bewährung unsers Bleibens in Gott durch die thatsächliche Gottähnlichkeit doch mit voller Freudigkeit entgegensehen. — *οιδαμεν*) ohne *δε* (I, 2, c), weil ja die Gewissheit eines höheren Zukunftsstandes in dem *τι εσομεθα* schon bestimmt vorausgesetzt war, und nur die Seligkeit der zu erwartenden Kundmachung dadurch anschaulich gemacht wird, dass wir wissen, wie Grosses von ihr abhängig ist (*εαν φανερωθη*, wie 2, 28). Wenn schon das gegenwärtige Schauen Gottes in Christo unser Sein in Gott (2, 24), unser Gezeugtsein aus Gott (2, 29) und unsre Wesensähnlichkeit mit Gott (v. 1) hervorgebracht hat, so wissen wir, dass wir Gott gleich (natürlich im sittlichen Sinne) sein werden (*ομοιοι*, wie Joh. 8, 55), weil wir ihn dereinst (d. h. in der vollendeten himmlischen Gottesgemeinschaft, vgl. Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14. Apok. 22, 4. 1 Kor. 13, 12) sehen werden, wie er ist, und nicht mehr bloss, wie er sich uns in Christo offenbart hat. Von der Herrlichkeit dieses Zukunftsstandes, dessen Eintritt noch von seiner Kundmachung bei der Parusie abhängig bleibt, können

3 καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ, ἁγνίζει
πόν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν. 4 πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρ-
ν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.
καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ
ρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. 6 πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ
ρτάνει· πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτόν, οὐδὲ ἔγνω-
αὐτόν.

---

uns noch keine Vorstellung machen; es scheint derselbe nach dem
rbilde des Gottessohnes (Christi) als Stand der *υιοτης* gedacht zu sein.

3, 3—6. *και πας*) leitet wieder in der Form der Meditation ein,
s sich Angesichts dieser nahenden Endvollendung (2, 28—3, 2) als innere
thwendigkeit ergiebt. — *τ. ελπιδα ταυτην*) vgl. 1 Petr. 1, 3, nämlich
Hoffnung auf dies vollendete Gottschauen und die damit gegebene
ttgleichheit, die auf Gott ruht (*επ αυτω*, wie Röm. 15, 12), sofern seine
s verliehene Liebe (v. 1) sich nicht genug thun kann, bis sie uns nicht
dies höchste Ziel geführt hat. — *αγνιζει εαυτον*) wie Jak. 4, 8. 1 Petr.
22, vgl. Joh. 11, 55, absichtlich gewählter cultischer Ausdruck, weil
e Unreinheit (vgl. Jes. 6, 5) das Nahen zu Gott und damit jenes Gott-
auen unmöglich machen würde. — *καθως εκεινος*) vgl. 2, 6. Hier
rd ganz klar, dass dem Verf. v. 2 das Bild des *υιος* vorschwebt, der
sündenreiner (vgl. *δικαιος* v. 1) das Angesicht Gottes beständig schaut. —
4. *την αμαρτιαν*) weist auf die Sünde zurück, welche der *αγνιζων*
υτον abthut, und charakterisirt dieselbe als die prinzipielle Lossagung
νομιαν, vgl. Matth. 7, 23. 13, 41) von der Norm, nach welcher der
rechte Gott richtet (2, 29), und welche daher von der Heilsvollendung
sschliesst; und zwar an sich und unabhängig von der Tendenz des
ιων: daher das *και η αμαρτ. εστιν η ανομια*. — **v. 5.** *εφανερωθη*)
mlich als *αγνος* v. 3. Diese mittelst seiner Fleischwerdung erfolgte
ndmachung hatte die Absicht, in seinem Sühntode (vgl. 1, 7. 2, 2) die
gangenen Sünden (ohne *ημων*, vgl. III, 5, a) hinwegzunehmen (*αιρειν*,
l. Joh. 1, 29), und veranlasst uns schon dadurch, die so erlangte Sünden-
nheit durch stete Selbstreinigung (v. 3) zu bewahren. Wie aber auch
s (offenbar in Folge derselben Kundmachung) erlangte Wissen um
ne Sündlosigkeit dasselbe ermöglicht, zeigt das Folgende. — **v. 6.**
εν αυτω μενων) wer dauernd sich in ihn, den Sündlosen, versenkt,
lass sein ganzes Wesen und Leben durch ihn bestimmt wird, der sün-
gt nicht. Der Satz bedarf keinerlei Einschränkung; es folgt aus ihm
r, dass jeder, der da sündigt, ihn nicht (in Wahrheit) geschaut hat
der Kundmachung seiner *αγνοτης* oder Sündlosigkeit v. 5), wie die
genzeugen, auch nicht als das, was er ist, erkannt hat durch ihre Ver-
ndigung. Bem. die Perf., die auf die dauernde Wirkung von beidem
dem *μενειν εν αυτω* hinweisen, das alles Sündigen auschliessen würde.

7 Τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς. ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν· 8 ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. 9 πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. 10 ἐν τού-

---

3, 7—17. Das Kennzeichen der Gotteskindschaft. — Nicht die wiederholte Anrede (τεκνια, wie 2, 1. 28, vgl. III. 4, c), wohl aber die hier zuerst eintretende direkte Warnung vor Verführung (vgl. dagegen 2, 26 f.) zeigt, dass der Verf. auf den eigentlichen Gegenstand seines Schreibens kommt, der absichtsvoll durch die 2, 29 sehr unvermittelt auftretende Ableitung des ποιειν τ. δικαιοσυνην aus der Zeugung aus Gott vorbereitet ist. Es gab also solche, die δικαιοι zu sein meinten (1, 8 ff.), ohne es im Thun der Gerechtigkeit zu bewähren. Zu καθως εκεινος vgl. v. 3. zu δικαιος 2, 1. — v. 8. ο ποιων τ. αμαρτιαν, vgl. v. 4, ist der reine Gegensatz zu π. τ. δικ., da δικαιοσυνη das normale Verhalten ist, das ohne Sünde zu thun nicht unterlassen werden kann. — εκ τ. διαβ. εστιν) er ist in seinem ganzen Wesen vom Teufel (Joh. 13, 2) her bestimmt (Gegensatz zu γεγενν. εκ τ. θεου, vgl. 2. 29) und daher unmöglich Gott wohlgefällig (δικαιος). — απ αρχης) kann das Vorige nur beweisen, wenn der Anfang des Sündigens gemeint ist, was auch allein aus dem folgenden αμαρτανει sich ergiebt. Der mit dem Sündigen den Anfang gemacht hat, ist auch der wirksame Urheber alles Sündigens. — εις τουτο) vorwärts weisend, wie Joh. 18, 37. Dem Bedenken, dass Niemand die Gerechtigkeit thun könne, wenn der Teufel alles Sündigen wirkt, tritt entgegen, dass dazu eben kundgemacht ist (bei seiner Fleischwerdung, vgl. v. 5) der Sohn Gottes als das, was er ist, damit er zerstöre (λυση, wie Joh. 2, 19) das vom Teufel gewirkte Sündigen (τα εργα τ. διαβ.). Wie dies geschieht, erhellt daraus, dass, wer in Folge dieser Kundmachung im Sohne die volle Offenbarung des Vaters findet (2, 23), im Sohne und im Vater bleibt (2, 24), in Folge dessen aber die Zeugung aus Gott erfährt (2, 29), welche das Thun der Gerechtigkeit wirkt. — v. 9. πας ο γεγενν. εκ τ. θεου) Der scheinbar unvermittelte Uebergang hiezu erklärt sich nur, wenn diese Zeugung aus Gott dem Verf. der positive Zweck der Kundmachung des Sohnes Gottes ist. — οτι erklärt die in dem αμαρτ. ου ποιει fortdauernde Wirkung dieser Zeugung (bem. das Part. Perf.) dadurch, dass der Same Gottes, welcher dieselbe wirkte, d. h. sein Wort (vgl. Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 23) in ihm bleibt (vgl. 2, 14. 24), da die in demselben fortwirkende Zeugung aus Gott (γεγεννηται, Perf.) das Sündigen unmöglich macht. — v. 10. εν τουτω) zurückweisend, wie 2, 5. An dem v. 8 f. entwickelten Verhältniss zum Sündethun sind erkennbar (φανερα, wie Deut. 29, 29. 1 Makk.

τῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου. πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, 11 ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. 12 οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια. 13 μὴ θαυμάζετε,

---

15, 9) die Gotteskinder (v. 1) und die Teufelskinder (Joh. 8, 44), sofern das Kind seinem Vater wesensähnlich ist. Aus diesem erkennbaren Zeichen der Gotteskindschaft ergiebt sich aber, dass, wer da meint, *δικαιος* zu sein, ohne Gerechtigkeit zu üben (v. 7), nicht aus Gott ist (Joh. 8, 47). Bem. das artikellose *δικαιοσ.* (III, 4, b) im Gegensatz zu dem artikellosen *αμαρτ.* v. 9, weil es hier auf das seinem Wesen nach das Thun des Menschen Charakterisirende ankommt. — *και*) und insbesondere, hebt aus dem umfassenden Begriff des *ποιειν δικ.* die Bruderliebe speziell hervor, weil an ihr am leichtesten erkennbar wird, dass, wer die aus Gott Gezeugten nicht liebt, auch nicht aus Gott sein kann. Zur subj. Negation vgl. 2, 4. — **v. 11.** *οτι*) begründet diese Hervorhebung der Bruderliebe als des sonderlichen Kennzeichens der Gotteskindschaft. — *αυτη εστιν η αγγ.*) vgl. 1, 5. Als die Botschaft, die sie von Anfang an gehört haben (2, 7), wird mit dem den Objectsatz umschreibenden *ινα* (Joh. 13, 15) bezeichnet, dass sie einander lieben sollen (Joh. 15, 12), weil mit der eine Gemeinde des Lichts hervorrufenden Botschaft (2, 8) dies Sollen von selbst gegeben ist (2, 9 f.). Man kann eben Gott nicht als seinen Vater erkennen (durch seine Offenbarung in Christo), ohne seine Kinder als Brüder zu lieben. — **v. 12.** *ου καθως*) vgl. Joh. 6, 58, erg. nach *ου* ein *εστιν*. Die Botschaft entspricht nicht dem, was von Kain gilt, der aus dem Bösen (2, 13 f.) her war und darum seinen Bruder hinschlachtete (*εσφαξεν*, vgl. Gen. 22, 10. Apok. 5, 6. 9. 6, 4. 9), weil sie solche im Auge hat, die, weil sie aus Gott her sind (v. 10), einander als Brüder lieben. Die Frage, wem zu Liebe (*χαριν*, vgl. Jud. 16) er das that, dient nur dazu, zu constatiren, dass keinerlei Motiv dafür vorlag, sondern nur der sittliche Gegensatz seiner (auf seinem Ursprung beruhenden) Wesensrichtung (bem. die Bezeichung des Teufels durch *τον πονηρον* mit Bezug auf die *εργα πονηρα* und dazu Joh. 7, 7) zu der seines Bruders, dass also der Brudermord ebenso Folge des teuflischen, wie die Bruderliebe des göttlichen Ursprungs ist. — **v. 13.** *μη θαυμαζετε*) vgl. Joh. 5, 28. In der Aufforderung liegt, dass der Hass der Welt (im Sinne von v. 1) gegen die, welche er als seine Brüder anredet, nicht verwunderlich sei nach dem Vorbilde Kains, sondern nur für den Gegensatz ihres sittlichen Wesens beweise. Zu dem *ει*, das den thatsächlich vorliegenden Fall setzt, vgl. Joh. 7, 4. 15, 18, zu dem fehlerhaften *και* III, 5, b. —

ἀδελφοί, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος. 14 *ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ.* 15 *πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν.* 16 *ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχ`ν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τας ψυχὰς θεῖναι.* 17 *ὃς δ᾽ ἂν ἔχῃ τὸν βίον τοῦ κόσμου*

---

v. 14. *ημεις*) fasst im scharfen Gegensatz zu dem mit Nachdruck am Schlusse von v. 13 stehenden *ο κοσμος* den Verf. mit den Lesern zusammen, weil es sich um ihr gemeinsames christliches Bewusstsein handelt, das auf ihr *αγαπαν τ. αδελφ.* sich gründet. Ist der Hass das, was sie naturgemäss Seitens der Welt, sofern sie eben Welt ist, erfahren, so wird ihre Liebe gegen die Brüder beweisen, dass sie im sittlichen Gegensatze zu derselben stehen. Der Gedanke wird aber wieder dadurch weitergeführt, dass nicht etwa die Gotteskindschaft aus ihrem Lieben erschlossen wird, sondern die Voraussetzung derselben, das Uebergegangensein aus dem Tode in das Leben der Gottesgemeinschaft (2, 25), wie es unmittelbar mit dem Glauben, durch welchen man Gott in Christo schaut, gegeben (Joh. 5, 24), während das Nichtlieben zeigt, dass einer in dem Todeszustande des natürlichen Menschen verharrt. Zur subj. Negation vgl. V, 10. — **v. 15.** *πας ο μισων*) Gerade weil an diesem Gegensatz erst recht klar wird, wie der Bruderhass den Besitz des Lebens ausschliesst, ist v. 14 von der Liebe als Zeichen der Gotteskindschaft zu ihr als Zeichen des wahren Lebens zurückgegangen. Jeder Bruderhasser ist ein Menschenmörder (vgl. Joh. 8, 44), wie Kain v. 12, nach dem Grundsatz Matth. 5, 22 (vgl. Jak. 4, 2); und da nach allgemein menschlichem Bewusstsein (*οιδατε*) der Mörder der Todesstrafe verfällt, so könnte ein solcher ewiges Leben nicht dauernd in sich haben. Da aber ein ewiges Leben, das nicht ein dauerndes ist, eine contradictio in adjecto wäre, so kann, wer seinen Bruder hasst, zum wahren (ewigen) Leben überhaupt nicht gekommen sein, sondern nur, wer den Bruder liebt (vgl. 2, 9. 11, wo beides schon in ausschliessendem Gegensatze stand). Zu der Vernachlässigung der Reflexion in *εν αυτω* vgl. III, 7, c. — **v. 16.** *εν τουτω*) vorausweisend, wie 2, 3. Wie der Bruderhass mit dem Morden identisch, so ist uns das wahre Wesen der Liebe an dem Vorbilde Christi bekannt geworden (bem. das Perf. *εγνωκαμεν*) als Lebenshingabe zum Besten des Anderen. Zu *την ψυχην τιθεναι*, das Leben einsetzen, vgl. Joh. 10, 11. 15. 13, 37 f. 15, 13. — *οφειλομεν*) vgl. 2, 6. Aus diesem Vorbilde ergiebt sich für uns die Pflicht, dass jeder seine Seele (*τας ψυχας*), als Trägerin des leiblichen Lebens, also dieses selbst, einsetzt zum Besten der Brüder. — **v. 17.** *ος δ αν*) wie 2, 5, vertritt einen Nom. abs., der erst mit dem nachdrücklich am Schlusse stehenden *εν αυτω* in die Konstruktion eingereiht wird.

καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρείαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ;

18 *Τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.* 19 *ἐν τούτῳ γνωσόμεθα ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν,* 20

Der pflichtmässigen Lebenshingabe tritt gegenüber die Verweigerung eines überaus geringen Liebesopfers. — *βιον*) wie 2, 16, wird durch *τον κοσμον* als der geschaffenen Welt angehörig und darum der *ψυχη* gegenüber durchaus werthlos (vgl. Mark. 8, 36 f.) charakterisirt. Das Anschauen (*θεωρη*, vgl. Joh. 2, 23. 4, 19) des Bruders in seiner Bedürftigkeit (*χρειαν εχοντα*, vgl. Mark. 2, 25) erschliesst von selbst das Herz (*σπλαγχνα*, wie Prov. 12, 10. Sir. 30, 7) dem Mitleid; und man muss es mit Gewalt zuschliessen (vgl. Joh. 20, 19. 26), um ihm die Hilfe, zu der man die Mittel besitzt, zu verweigern. Zu dem prägnanten *απ αυτου* vgl. 2, 28, zu dem *πως* (wie ist es möglich?) Joh. 3, 12. 5, 47. — *η αγαπη τ. θεου*) führt den Gedanken fort von der Bruderliebe zu ihrer Quelle, der Liebe zu Gott (2, 5), die zum Halten seiner Gebote, also insbesondere des Gebots v. 11 antreiben würde.

3, 18—24. Der Grund der Heilsgewissheit. — *τεκνια*) Mit der Wiederaufnahme der Anrede v. 7 wird das Resultat des vorigen Abschnittes zusammengefasst in die Ermahnung zum rechten Lieben, in die sich der Verf. selbst mit einschliesst. Die Liebe mit einem Wort der Theilnahme kann noch ein Ausdruck wirklichen Mitgefühls sein, wenn sie auch für den Bedürftigen werthlos bleibt (vgl. Jak. 2, 14), während die bloss mit der Zunge erwiesene reine Heuchelei ist. Daher bildet den Gegensatz nicht nur das *εν εργω*, sondern es wird *και αληθεια* (Joh. 4, 23 f. 17, 19) hinzugefügt, weil nur dieses in Wahrheit ein Lieben ist. — **v. 19.** *εν τουτω*) ohne *και* (III, 5, a), geht auf das v. 18 geforderte Lieben, weshalb auch (anders als 2, 5) nur das Fut. folgen kann, da das *γνωσομεθα* ja nur eintritt, wenn wir jene Ermahnung befolgen. Das *εκ της αληθειας ειναι* (vgl. Joh. 18, 37) ist der Sache nach identisch mit dem *ειναι εκ τ. θεου* v. 10, dessen Offenbarung in Christo ja die Wahrheit schlechthin ist (2, 21); allein es sollte betont werden, dass nur der in Wahrheit (im subjektiven Sinne) lieben kann, dessen Wesen von der Wahrheit her (im objektiven Sinne) bestimmt ist. — *εμπροσθεν αυτου*) vgl. Matth. 10, 32 f. 1 Thess. 1, 3, deutet an, dass das Gespräch mit unseren Herzen, um das es sich handelt, vor dem Angesichte Gottes stattfindet, dass es sich also um eine Selbstprüfung unter Vergegenwärtigung seines Urtheils handelt. — *πεισομεν*) vgl. 1 Sam. 24, 8. 2 Makk. 7, 26, bezeichnet die weitere Folge des *γνωσομεθα*, ist aber eben darum nicht mehr mit *εν τουτω* zu verbinden. Die auf Grund wahrhaften Liebens gewonnene Erkenntniss unsers Seins aus der Wahrheit macht uns fähig.

v. 14. ημε ... Schlusse ... samme ... delt ... sie ... v ...

...γινωσκ... ...der anschul... ...and uns zwei ... weil es sonst sc... ...handelt, nur in dem ... ist, dass sie auf ihn a... ...(unentbehrliche) nähe... ...und besagt also, dass ... ...εκ τ. αληθ. ειναι auch ... dem wahren Lieben v. 19 gek... ...finden uns in unsrer Heilsg... αγαπητοι) wie v. 2. 13, man ... Gefühl innigster Verbundenh... wiss sind, im Falle, dass d... beiden fehlerhaften ημων III, 5 ... αληθ. ειναι überzeugt ist, ode... εχομεν) wie 2, 28, aber sch... Joh. 1, 1). Dass und warum ... haben (1, 8 ff.), diese freudig... **v. 22.** και) Die Berechtigung ... fahren in der Gebetserhörung. ... 2, 20. 27, zu ο εαν, wie Joh. ... erhörung durch das Halten d... Joh. 9, 31), erweist sich diese a... als Kennzeichen unseres Heilsst... vgl. Joh. 8, 29, zeigt, wiefern ... bewirkt. Zu ενωπιον αυτο... εστιν) fasst noch einmal, wie ... genannte als das alle anderen n...

ι αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους καθὼς ἐντολὴν ἡμῖν. 24 καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν ῷ, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ. καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.

IV, 1 Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον. 2 ἐν τούτῳ γινώ-

---

(II, 6, c) von dem grundlegenden Akt, mit welchem das Glauben beginnt, vgl. Joh. 2, 11. 22 f.; zu *τ. ονοματι* von der Ueberzeugung, dass wahr sei, was der Name *ο υιος αυτ. Ιησ. Χρ.* besagt, vgl. Joh. 1, 12. 2, 23; zum Dativ Joh. 4, 21. 5, 24; zu *καθως κτλ.* Joh. 13, 34. — **v. 24.** *και — αυτου*) knüpft an v. 22 an, um von dem Halten der Gebote, die jetzt in das Doppelgebot v. 23 zusammengefasst sind, nach 2, 5 zu sagen, dass es das Zeichen unsers dauernden Seins in Gott ist, nur dass jetzt zum ersten Male noch das *και αυτος εν αυτω* hinzugefügt wird, womit nach dem Vorbilde Christi (Joh. 14, 10 f. 10, 38) sich erst die Gottesgemeinschaft (1, 3, vgl. Joh. 17, 21) ganz vollendet. Es wird also nun noch gezeigt werden, wie die Erfüllung jenes Doppelgebots der Ausfluss und damit die Bürgschaft des Seins Gottes in uns ist. Dazu geht er aus von dem Geistesbesitz (2, 20. 27), in welchem das Sein Gottes in uns am unmittelbarsten wahrgenommen wird. Zu dem vorwärtsweisenden *εν τουτω* vgl. 2, 3. 3, 16, zu der variatio structurae, nach welcher *εν* durch *εκ* (Matth. 12, 33) aufgenommen wird, 1 Petr. 1, 23. Das *ου* ist attrahirt für *ο*.

4, 1—18. Der Geist als die Quelle des Glaubens (v. 1—6) und der Liebe (v. 7—13). — *αγαπητοι*) wie 2, 7. — *πιστευετε*) c. dat., wie 3, 23. Die Aufforderung, nicht jedem Geiste zu glauben (dass wahr ist, was er von sich aussagt), ist nur die Form, in welcher der Verf., ähnlich wie 3, 13. 18, seine Meditation darüber einleitet, dass nicht von jedem Geiste das 3, 24 Gesagte gilt. Daher gilt es zu prüfen (*δοκιμαζετε*, vgl. Ps. 17, 3. Röm. 2, 18), ob es wahr ist, was jeder Geist der aus einem Menschen redet, von sich behauptet, nämlich ob er von Gott her ist, d. h. ob ihn Gott gegeben hat (3, 24), da es auch Pseudopropheten (Matth. 24, 11. 2 Petr. 2, 1) giebt, d. h. solche, die lügenhafter Weise behaupten, vom göttlichen Geist inspirirt zu sein, während sie doch vom widergöttlichen getrieben sind. Gemeint sind die Antichristen 2, 18. Das *εξεληλυθασιν* weist nicht, wie 2, 19, auf die Gemeinschaft, aus der sie ausgegangen, sondern nur darauf, dass sie sich, getrieben von dem sie inspirirenden Geiste, aufgemacht haben (vgl. Apok. 6, 2), um einen Einfluss auf die Menschen auszuüben; daher *εις τον κοσμον* im indifferenten Sinne von Joh. 12, 19. — **v. 2.** *εν τουτω*) weist, wie 3, 24,

...perat. *γινωσκετε* ist auch
dass sie ihn aus eigener Erfahr
πιστευσαι (3, 23) das rechte B
Gläubigen und durch ihn bek
λογει, vgl. 2, 23. Joh. 12, 4
Geistes aus Gott zugleich zum
dass Gott in uns ist (3, 24).
durch den Namen *Ιησ. Χριστ*
die erste Grundforderung Gottes
Pseudopropheten gerichteten Zu
himmlische *Χριστος* sich nicht
Menschen Jesus vereinigt hat,
Existenzweise (*εν σαρκι*), in w
lichkeit offenbaren konnte (vgl.
Menschen Jesus eine Person ist
seine durch den Namen *Χριστος*
getretensein (Bem. das Part. Per
schichtliches Heilsmittlerthum er
Bekenntniss der Gemeinde im
v. 3. *μη*) weil der Relativsatz (
einer nicht bekennt den von de
eben weil er ihn nicht für identi
durch *Ιησ. Χρ.* bezeichnet wird.
ganz gleichgültig, weil es doch
gegenüber Lüge ist. Bem. den rü
scil. *πνευμα*. Eben darum, weil e
den Pseudopropheten wirkt und s
konnte der Verf. 2, 18 sagen, in d
Antichrist gekommen, und jetzt
Kommen sie Kunde haben

τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. 5 *αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν, καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει.* 6 *ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν· ὃς οὐκ*

---

scheiden aus der Gemeinde genöthigt haben (2, 19), womit sie selbst bezeugten, dass der Geist der Pseudopropheten der antichristliche war. — *οτι*) Dieser Sieg, der ihr Festhalten am Glauben und Bekenntniss voraussetzt, war nur möglich, weil Gott, der in ihnen ist, grösser (*μειζων*, wie 3, 20, aber hier nach dem Kontext: an Macht) ist als der Teufel, der in der (gottfeindlichen) Menschenwelt ist (vgl. den *αρχων τ. κοσμ.* Joh. 12, 31. 14, 30), und also auch in den Pseudopropheten war. Daraus folgt aufs Neue, dass ihr durch Gott gewirktes Festhalten am Glauben Bewährung des Bleibens Gottes (durch seinen Geist) in ihnen war (3, 24). — **v. 5.** *αυτοι κτλ.*) spricht es ausdrücklich aus, was v. 4 vorausgesetzt, dass sie (die Pseudopropheten im Gegensatz zu den *υμεις* v. 4) der Welt angehören (vgl. zu diesem Sinn von *ειναι εκ* 2, 19), in welcher der Teufel herrscht. — *δια τουτο*) vgl. 3, 1: Darum stammt auch ihr Reden aus der Welt, die ihre eigene (gottwidrige) Weisheit hat; und die Welt hört auf sie (*ακουειν* c. gen., wie Joh. 8, 43. 47), weil die Welt das Ihre (ihre eigene Weisheit) liebt (vgl. Joh. 15, 19). — **v. 6.** *ημεις*) Im Gegensatz zu den Pseudopropheten schliesst sich der Verf. mit allen Verkündigern der Wahrheit zusammen, die, wie die *υμεις* v. 4, aus Gott sind. — *ο γινωσκων τ. θ.*) führt die Charakteristik derer, die aus innerer Wesenssympathie auf sie hören, auf den tiefsten Grund ihres *εκ τ. θεου ειναι* zurück, da dies Erkennen, das, wie alles Erkennen, ein vom Geist gewirktes ist (2, 20 f. 27), erst das Sein in Gott (2, 3. 5), und das Bleiben in Gott die Zeugung aus Gott zur Folge hat (2, 28 f.). Im Gegensatz kehrt er zu dem *εκ τ. θεου* zurück, nur durch das vorantretende *ουκ εστιν* betonend, dass, weil bei ihnen nicht der Fall ist, was bei den Aposteln, sie der Sympathie und Empfänglichkeit für ihre Predigt entbehren. Es handelt sich aber bei den Lesern nicht um das erstmalige, sondern um das dauernde Hören, weil sie ja ihre Gotteserkenntniss, die der Grund ihrer Gotteskindschaft ist, ohne Hören nicht erlangen konnten. — *εκ τουτου*) statt *εν*, wie 3, 24: Daraus, wer sie hört (ob die, welche aus Gott, oder die, welche nicht aus Gott sind) erkennen wir, d. h. (der Sache nach) unterscheiden wir den Geist, der der Wahrheit angehört (vgl. Joh. 14, 17) und auf den darum die hören, die aus der Wahrheit sind (3, 19), von dem Geist des Irrwahns (*πλανης*, wie 2 Petr. 2, 18. 3, 17), auf den die Welt hört. Auch aus diesem zweiten Erkennungszeichen neben dem v. 2 Genannten ergiebt sich, wonach man die Geister prüfen soll (v. 1); dasselbe wird aber zugleich zu einem neuen Mittel für die Bewährung der eigenen Heilsgewissheit im Sinne von 3, 23 f. Denn wenn der in den rechten Lehrern wirkende

Geist der Wahrheit nur von
(geistgewirkten) Erkenntniss
die des Apostels Wort hören
zeugt, dass sie von demselbei

v. 7—18. Auch diese a
zum gegenseitigen Lieben bil
darüber, wie auch die Erfüllu
das Lieben überhaupt (*η αγα*
das Bekenntniss der Wahrheit
Verf. bleibt aber nicht dabei st
ein aus Gott Gezeugter sein n
bereits folgt, dass Gott in il
sondern er geht auch hier zur
die Voraussetzung des Gezeugt
alles Erkennen (2, 20 f. 27), dur
bewährt, auch die Erfüllung je
ist, dass Gott durch seinen Ge
wie 3, 10. 14. In der Umkehri
dahin weiter, dass, wenn eine
kennt, sondern noch gar keir
macht hat (bem. den Aor.). —
Wesen, d. h. seinem ihm wesen
Die Begründung setzt voraus,
nothwendig zu einem dem seine
Zeugung aus Gott, die dieses wir
Gottes vermittelt (v. 7). — **v. 9.**
bis dahin unbekannte Lieben Go
kundgeworden (*εφανερωθη*, v
nicht nur an sich, sondern ir
ankommt

τον κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. 10 *ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.* 11 *ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν.* 12 *θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν*

---

stimmung der Sendung für die (gottfeindliche) Menschenwelt (*απεστ. εις τ. κοσμον*, wie Joh. 3, 17), sondern auch ihr höchster Liebeszweck (*ινα*), der sich freilich nur an den Gläubigen verwirklicht. Gemeint ist das wahre Leben (1, 1 f. 3, 14), das der Gläubige unmittelbar durch den Sohn empfängt (vgl. Joh. 5, 24. 6, 51. 57). Auch dieser Liebeszweck jener Sendung kann nicht durch die Thatsache als solche, sondern nur durch den Geist in unserm Inneren kund werden. — **v. 10.** nimmt das *εν τουτω* aus v. 9 auf, um zu sagen, dass in dieser höchsten Liebesoffenbarung nicht nur Gottes Lieben, sondern das Lieben überhaupt, von dem es v. 7 hiess, dass es aus Gott ist, in seinem wahren Wesen offenbar wird. Es zeigt dieses sein Wesen nicht in unserm Geliebthaben Gottes (*ηγαπηκαμεν*, vgl. III, 6, b), das (auf Grund von Deut. 6, 5) doch in allen Frommen vor Christo schon irgendwie vorhanden sein musste oder doch sollte (vgl. Joh. 5, 42), sondern in der vor Augen liegenden Thatsache, dass er (*αυτος* im Gegensatz zu *ημεις*) seine Liebe zu uns in der Sendung seines Sohnes erwies (bem. die Aor. u. zu *ηγαπησεν* Joh. 13, 1), der nach 2, 2 als der Urheber der Sühne für unsere Sünde bezeichnet wird, weil in der dazu erforderlichen Hingabe des Sohnes in den Tod seine Liebe sich uns am glänzendsten offenbart. — **v. 11.** *αγαπητοι*) Die aus v. 7 wiederholte Anrede leitet, wie dort, die Ermahnung zum gegenseitigen Lieben ein, das jetzt lediglich als unsere Pflicht erscheint (*οφειλομεν*, wie 3, 16), wenn doch (*ει*, wie 3, 13) Gott uns so sehr (*ουτως*, wie Joh. 3, 16) geliebt hat, wie v. 10 gezeigt ist, wobei wieder, wie v. 8, vorausgesetzt ist, dass die Erkenntniss des göttlichen Liebens, das nach v. 8 sein Wesen selbst ausmacht, nothwendig in uns gleiches Lieben wirken muss. — **v. 12.** *θεον ουδεις πωποτε*) wie Joh. 1, 18, nur mit *τεθεαται* (1, 1), um auszudrücken, dass noch keiner jemals das (an sich unsichtbare, aber ihm irgendwie sichtbar gewordene) göttliche Wesen zum Gegenstande seiner Betrachtung gemacht hat und so zur Erkenntniss desselben im Sinne von v. 8 gelangt ist (bem. das Perf.). — *ο θεος εν ημιν μενει*) Dass dies nicht die Folge davon ist, wenn wir einander lieben, sondern vielmehr daraus ersehen wird, ergiebt sich daraus, dass damit zugleich das Lieben Gottes (v. 9), dessen Offenbarung mit der Hingabe des Sohnes für uns begonnen hat, zur Vollendung gekommen ist in uns (*τετελειωμενη*, wie 2, 5), was ja als eine in ihrer Wirkung fortdauernde Thatsache, die in der Vergangenheit liegt (bem. das Part. Perf.), nicht Folge unsers Liebens sein kann. Es ist die höchste Offenbarung seiner Liebe,

...wirklichte. Zur Sache vg
weisen, wie 2. 3, sondern r
dankenkette abgerissen wird
Lieben, welches auch nach
uns sich vollendet, erkennen
Verf. ganz zu 3, 24 zurückk
das überall die Voraussetzung
Schluss von 3, 24 zurück, doch
den Gott in uns bleibt, son
geführt wird, dass er uns v
dauerndem Besitz gegeben ha
Gottes Wesen geschaut (v. 12),
Gott es ist, der in uns bleibt
er sein Liebeswesen in uns ve
hat schauen lassen und dadur
schliesst der Nachweis, wie au
(3, 23) eine Bürgschaft unsers
Weise wie das Glauben und Be
dieser bei Joh. nie wie bei P
Lebens ist, sondern ausschliessli

4, 14—5, 12. Liebe und
heit. — ημεις) Der Verf. schli
sammen (τεθεαμεθα, wie 1,
1, 2) neben das Zeugniss des Ge
Ausgangspunkt zu bilden für di
welche die Erfüllung der beid
hat. Auch ihr Zeugniss hat zu
durch den Vater, wie Gott hier
am liebsten von dem Vater sprac
und den Liebeszweck desselb...

καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ· 16 *καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει, καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει.* 17 *ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς*

Joh 20,31). Das Festhalten an diesem Bekenntniss beweist ebenso, dass Gott in uns bleibt, wie das gegenseitige Lieben. Dass diese Gemeinschaft mit Gott nicht etwa als die Folge des Bekenntnisses gedacht ist, erhellt daraus, dass von dem Bleiben Gottes in uns erst auf seine Voraussetzung (v. 12, vgl. 3, 24) zurückgeschlossen wird. Obwohl also der Verf. zunächst vom Lieben handeln will, wird doch vorausgeschickt, dass das auf das apostolische Zeugniss (v. 14) sich gründende Bekenntniss aus derselben Quelle stammt, wie die Liebe (v. 12), um sofort die unzertrennliche Zusammengehörigkeit der beiden Seiten der einheitlichen *εντολη* 3, 23 betonen zu können. — **v. 16.** *και ημεις*) fasst die Augenzeugen v. 14 mit denen zusammen, die sich zu ihrer Lehre bekennen (v. 15), weil beide zu der Erkenntniss und dem Glauben an die göttliche Liebe gelangt sind (bem. die Perf.), jene durch eigenes Anschauen des Lebens Jesu, diese durch ihre Verkündigung. Durch den Hinzutritt des zuversichtlichen Ueberzeugtseins zu dem Erkannthaben (vgl. auch Joh. 17, 8) erlangt dieses erst seine volle Gewissheit. — *εν ημιν*) vgl. v. 12. Die in Christo offenbarte Liebe Gottes wird erst ganz erkannt und geglaubt, wenn sie als eine, die an uns selbst ihren Gegenstand hat (vgl. Joh. 17, 26), erfahren wird. — *και*) schliesst an diese persönliche Erfahrung davon, dass Gottes Wesen Liebe ist (v. 8), die einfache Consequenz, dass, wer im Lieben bleibt, eben damit in Gott bleibt, der ja Lieben ist, und dass mit der Liebe, die in ihm ist, Gott selbst in ihm bleibt. Dass unser Lieben also die Gewähr unsers Heilsstandes ist, bedarf dann freilich keines Nachweises mehr, wenn im Glauben Gottes Wesen als Liebe erkannt ist. — **v. 17.** *εν τουτω*) rückweisend wie v. 13: in diesem mit dem Bleiben in Gott identischen Bleiben in der Liebe ist das Lieben zur Vollendung gekommen (2, 5) unter uns (2, 19), d. h. inmitten der gläubigen Bekennergemeinde. — *ινα*) Als eine von Gott selbst gewirkte (vgl. v. 7) hat diese Vollendung unsers Liebens geradezu die Absicht, uns die völlige Freudigkeit und Zuversicht der Heilsgewissheit zu geben und zwar nicht nur für jetzt, wie 3, 21, sondern auch am Tage des Gerichts (vgl. 2 Petr. 2, 9. 3, 7), wie 2, 28, wo dieselbe ja auch von dem Bleiben in Gott abhängig gemacht war, wie hier von dem damit als identisch erkannten Bleiben in der Liebe. — *καθως εκεινος*) wie 2, 6. 3, 3. 7. Das tert. comp. ist das Sein Christi im Vater, das seine Jünger an dem Erhöhten erst ganz wahrnehmen (Joh. 14, 20), und an dem sie selber nach 17, 21 Theil nehmen sollten. Ist die Erfüllung dieser Verheissung durch ihr Bleiben in der Liebe sichergestellt, so gehören sie der gottfeindlichen Menschenwelt (Joh. 16, 11), in deren Mitte

ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. 18 *φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλὰ ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.* 19 *ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.* 20 *ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν οὐ*

---

sie noch leben (*εν τω κοσμω*), nicht mehr an, und können dem Gericht, dem dieselbe verfällt, nicht verfallen, weil sie ja in demselben Verhältnis zu Gott stehen, wie der bereits zu seiner Herrlichkeit eingegangene Christus. — **v. 18.** *φοβος*) vgl. 1 Petr. 1, 17. Der allgemeine Satz, dass Furcht, die den Anderen flieht, nicht in der Liebe ist, die nach ihm verlangt, wie seine folgende Erläuterung, soll kontextmässig auf die Furcht vor dem Richter (v. 17) angewandt werden, auf den sich ja unser Lieben (v. 16) immer zunächst richten muss (vgl. auch 2. 5). — *τελεια*) vgl. Jak. 1, 4. 3, 2. Die vollkommene Liebe hat nicht nur keine Furcht in sich, sie duldet sie auch nicht neben sich, sondern treibt sie aus (*εξω βαλλει*, vgl. Joh. 15, 6), weil die Furcht ihre Strafe (*κολασιν*, wie Ezech. 14, 3 f. 2 Makk. 4, 38. Matth. 25, 46) eben darin hat, dass sie das Liebesverhältniss stört und den Genuss desselben trübt. — *ο δε φοβουμενος*) Bem. die subjektive Wendung in der Umkehrung des Hauptsatzes: wer sich fürchtet, sodass seine Liebe die Furcht nicht ausgetrieben hat, der ist nicht zur Vollkommenheit gelangt (2, 5) in der Liebe. — **v. 19.** *ημεις*) mit starkem, durch das Asyndeton gehobenen Nachdruck im Gegensatz zu *ο φοβουμενος*: wir sind nicht solche, die sich fürchten, wir lieben (Indic.). Das Objekt fehlt mit Absicht (vgl. II, 7, a), weil es sich ebenso um das Lieben Gottes (v. 18), wie um die Bruderliebe (v. 17) handelt. Das auf Gott bezügliche *αυτος* zeigt, dass bei der *κρισις* wie bei *φοβος* an Gott gedacht war; das *πρωτος* hebt noch stärker als das Adv. hervor, dass er mit dem Lieben den Anfang gemacht (vgl. v. 7), all unser Lieben also nur die Wirkung seines unsrerseits erfahrenen Liebens (v. 16) ist von der Sendung des Sohnes (v. 10) bis zur Vollendung seines Liebens an uns (v. 12). Bem. den Aor., der dies als eine abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit bezeichnet. — **v. 20** zeigt, wie zu diesem *αγαπαν* die Bruderliebe ebenso nothwendig gehört, wie die Gottesliebe. Zu *εαν τις ειπη* vgl. 1, 6, zum *οτι* rec. 2, 4, zu *μιση* mit dem nachdrücklich vorantretenden Objekt 2, 9, zu *ψευστης* 2, 4, zu *ο μη αγαπ.* v. 8. Dass im Begründungssatz nur von dem Nichtlieben die Rede ist, zeigt, dass der Fall des Bruderhasses auch hier nur um des Kontrastes willen gesetzt ist. — *ον εωρακεν*) vgl. 1, 1. Dass er den Bruder stets als das nächstliegende Objekt des Liebens vor Augen hat, zeigt die grössere Leichtigkeit der Bruderliebe. Zu *ου δυναται* vgl. III, 2, b. — **v. 21.** *και*) Die Untrennbarkeit der Bruderliebe von der Gottesliebe liegt nicht nur in

δύναται ἀγαπᾶν. 21 *καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.*

V, 1 *πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.* 2 *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν.* 3 *αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι*

---

der Natur der Sache, sondern beruht auch auf einem ausdrücklichen Gebote Gottes. Zu dem vorausweisenden *ταυτην* vgl. 1, 5. 3, 11, zu *εχομεν απο* 2, 20, zu *ινα* 3, 23. Das *αυτου* kann kontextmässig nur auf Gott gehen, obwohl an die Offenbarung des göttlichen Willens durch Christum (Matth. 22, 37 ff.) gedacht ist. Bem. die Rückkehr zu 3, 23, welche die Nachweisung, dass das Lieben die Gewähr unsrer Heilsgewissheit ist, abschliesst.

5, 1—12 ist der zweite Abschnitt dieses Theils, der vom Glauben handelt, wie der erste 4, 16—21 von der Liebe, obwohl er, wie dieser (v. 14 f.), im Eingange nachdrücklich die Unzertrennlichkeit beider hervorhebt (5, 1 f.). — *ο πιστευων*) Da der Glaubensinhalt im direkten Gegensatz gegen die These der Antichristen (2, 22) formulirt wird, ist nicht an den grundlegenden Glaubensakt, das *πιστευσαι* 3, 23, sondern an das dauernde Festhalten des Glaubens im Gegensatz gegen die Irrlehre gedacht, das, wie die Ueberwindung derselben (4, 4), auf das Gezeugtsein aus Gott zurückgeführt werden muss. Da dieses nun naturnothwendig ein Liebesverhältniss zwischen dem Erzeugten und dem Erzeuger setzt, so kann Joh. mit dem Satze, dass dieses ebenso nothwendig die Miterzeugten mit umfasst, an 4, 20 f. anknüpfen und so zu dem Satze 4, 7 zurückkehren, wonach die Bruderliebe dasselbe Gezeugtsein aus Gott voraussetzt, wie das Festhalten des Glaubens. Zu dem fehlerhaften *και* nach *αγαπα* vgl. III, 6, a. — **v. 2.** *εν τουτω*) rückweisend, wie 2, 5: an diesem Naturgesetz erkennen wir, dass das Lieben der Gotteskinder (also der Miterzeugten v. 1) allemal dann eintritt, wann oder sobald als wir (*οταν* c. conj., vgl. Win. § 42, 5) Gott (also den Erzeuger v. 1, mit Nachdruck vorangestellt) lieben. Da jenes Naturgesetz aber durch ausdrückliches göttliches Gebot sanktionirt ist (4, 21) und seine Vollziehung von der Erfüllung dieses Gebotes abhängt, setzt der Verf. *κ. τ. εντολας αυτ. ποιωμεν* (vgl. III, 6, a) hinzu, worin ausdrücklich statt des sonst geläufigen *τηρειν* (2, 3 ff.) die thätige Bewährung der Gottesliebe in der Erfüllung seines Willens betont wird (vgl. den Gegensatz in 4, 20). — **v. 3.** *αυτη*) vorausweisend, wie 1, 5, begründet nur die in v. 2 liegende Voraussetzung aus 2, 5, wonach die Liebe zu Gott in dem umfassenden Halten seiner Gebote überhaupt (vgl. Joh. 14, 31) besteht, d. h. sich bewährt. Der Satz mit *ινα*, obwohl ein Sollen enthaltend (3, 11), das in

σκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, 3 *καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.* 4 *ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ,*

---

auf das anzugebende Unterscheidungszeichen voraus, woran man den Geist Gottes (wie er allein wirklich *εκ θεου εστιν* v. 1) erkennt. Der Imperat. *γινωσκετε* ist auch nur die Form, in der er sie daran erinnert, dass sie ihn aus eigener Erfahrung kennen als den Geist, welcher mit dem *πιστευσαι* (3, 23) das rechte Bekenntniss wirkt und so selbst als in dem Gläubigen und durch ihn bekennend charakterisirt werden kann (*ομολογει*, vgl. 2, 23. Joh. 12, 42). So wird das Erkennungszeichen des Geistes aus Gott zugleich zum Zeichen, dass man diesen Geist hat oder dass Gott in uns ist (3, 24). Daher wird der Inhalt des Bekenntnisses durch den Namen *Ιησ. Χριστ.* bezeichnet, dem zu glauben nach 3, 23 die erste Grundforderung Gottes ist, aber mit dem gegen die Irrlehre der Pseudopropheten gerichteten Zusatz: als in Fleisch gekommen. Dass der himmlische *Χριστος* sich nicht etwa nur irgendwann und wie — mit dem Menschen Jesus vereinigt hat, sondern in sinnenfälliger (menschlicher) Existenzweise (*εν σαρκι*), in welcher er seine uranfängliche Gottesherrlichkeit offenbaren konnte (vgl. Joh. 1, 14), aufgetreten und so mit dem Menschen Jesus eine Person ist (2, 22), deren Charakteristikum ebenso seine durch den Namen *Χριστος* bezeichnete ewige Gottheit, wie sein Aufgetretensein (Bem. das Part. Perf. *εληλυθοτα*) in Fleisch, das sein geschichtliches Heilsmittlerthum ermöglichte, ist: das ist der Glaube und das Bekenntniss der Gemeinde im Gegensatz zu den Pseudopropheten. — **v. 3.** *μη*) weil der Relativsatz (vgl. 2, 4. 3, 10. 14) den Fall setzt, dass einer nicht bekennt den von dem Geist aus Gott bekannten Jesus, der, eben weil er ihn nicht für identisch mit dem *Χριστος* hält (2, 22), nicht durch *Ιησ. Χρ.* bezeichnet wird. Was sie sonst von ihm aussagen, ist ganz gleichgültig, weil es doch nur der geschichtlichen Erscheinung gegenüber Lüge ist. Bem. den rückweisenden Artikel. — *το του αντιχρ.* scil. *πνευμα*. Eben darum, weil es der eine antichristliche Geist ist, der in den Pseudopropheten wirkt und sie treibt, diesen Jesus nicht zu bekennen, konnte der Verf. 2, 18 sagen, in den vielen Antichristen sei der geweissagte Antichrist gekommen, und jetzt, der Geist des Antichrist, von dessen Kommen sie Kunde haben (bem. das Perf.), sei schon in der Welt (*εν τ. κοσμ.*, entsprechend dem *εις τ. κοσμ.* v. 1, vgl. Joh. 1, 10). Zu dem nachdrucksvollen *ηδη* am Schluss vgl. Joh. 4, 36. — **v. 4.** *υμεις* appellirt an ihr eigenes Bewusstsein über ihren Ursprung aus Gott, den er ihnen in dem *εσμεν* 3, 1 ausdrücklich bezeugt hat, und an die geschichtliche Thatsache, dass sie den Pseudopropheten gegenüber Sieger geblieben sind (2, 13 f., bem. das Perf.), indem sie dieselben zum Aus-

τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. 5 *αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν, καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει.* 6 *ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν· ὃς οὐκ*

---

scheiden aus der Gemeinde genöthigt haben (2, 19), womit sie selbst bezeugten, dass der Geist der Pseudopropheten der antichristliche war. — *οτι*) Dieser Sieg, der ihr Festhalten am Glauben und Bekenntniss voraussetzt, war nur möglich, weil Gott, der in ihnen ist, grösser (*μειζων*, wie 3, 20, aber hier nach dem Kontext: an Macht) ist als der Teufel, der in der (gottfeindlichen) Menschenwelt ist (vgl. den *αρχων τ. κοσμ.* Joh. 12, 31. 14, 30), und also auch in den Pseudopropheten war. Daraus folgt aufs Neue, dass ihr durch Gott gewirktes Festhalten am Glauben Bewährung des Bleibens Gottes (durch seinen Geist) in ihnen war (3, 24). — **v. 5.** *αυτοι κτλ.*) spricht es ausdrücklich aus, was v. 4 vorausgesetzt, dass sie (die Pseudopropheten im Gegensatz zu den *υμεις* v. 4) der Welt angehören (vgl. zu diesem Sinn von *ειναι εκ* 2, 19), in welcher der Teufel herrscht. — *δια τουτο*) vgl. 3, 1: Darum stammt auch ihr Reden aus der Welt, die ihre eigene (gottwidrige) Weisheit hat; und die Welt hört auf sie (*ακουειν* c. gen., wie Joh. 8, 43. 47), weil die Welt das Ihre (ihre eigene Weisheit) liebt (vgl. Joh. 15, 19). — **v. 6.** *ημεις*) Im Gegensatz zu den Pseudopropheten schliesst sich der Verf. mit allen Verkündigern der Wahrheit zusammen, die, wie die *υμεις* v. 4, aus Gott sind. — *ο γινωσκων τ. θ.*) führt die Charakteristik derer, die aus innerer Wesenssympathie auf sie hören, auf den tiefsten Grund ihres *εκ τ. θεου ειναι* zurück, da dies Erkennen, das, wie alles Erkennen, ein vom Geist gewirktes ist (2, 20 f. 27), erst das Sein in Gott (2, 3. 5), und das Bleiben in Gott die Zeugung aus Gott zur Folge hat (2, 28 f.). Im Gegensatz kehrt er zu dem *εκ τ. θεου* zurück, nur durch das voran-tretende *ουκ εστιν* betonend, dass, weil bei ihnen nicht der Fall ist, was bei den Aposteln, sie der Sympathie und Empfänglichkeit für ihre Predigt entbehren. Es handelt sich aber bei den Lesern nicht um das erstmalige, sondern um das dauernde Hören, weil sie ja ihre Gotteserkenntniss, die der Grund ihrer Gotteskindschaft ist, ohne Hören nicht erlangen konnten. — *εκ τουτου*) statt *εν*, wie 3, 24: Daraus, wer sie hört (ob die, welche aus Gott, oder die, welche nicht aus Gott sind) erkennen wir, d. h. (der Sache nach) unterscheiden wir den Geist, der der Wahrheit angehört (vgl. Joh. 14, 17) und auf den darum die hören, die aus der Wahrheit sind (3, 19), von dem Geist des Irrwahns (*πλανης*, wie 2 Petr. 2, 18. 3, 17), auf den die Welt hört. Auch aus diesem zweiten Erkennungszeichen neben dem v. 2 Genannten ergiebt sich, wonach man die Geister prüfen soll (v. 1); dasselbe wird aber zugleich zu einem neuen Mittel für die Bewährung der eigenen Heilsgewissheit im Sinne von 3, 23 f. Denn wenn der in den rechten Lehrern wirkende

ἐστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν. ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

7 ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστὶν καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν. 8 ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. 9 ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς

Geist der Wahrheit nur von denen gehört wird, welche auf Grund ihrer (geistgewirkten) Erkenntniss Gottes aus Gott sind, so gehören die Leser, die des Apostels Wort hören, sicher zu denen, deren rechter Glaube bezeugt, dass sie von demselben Geist getrieben werden.

v. 7—13. Auch diese an seine Geliebten (v. 1) adressirte Ermahnung zum gegenseitigen Lieben bildet nur die Ueberleitung zu der Meditation darüber, wie auch die Erfüllung des zweiten Grundgebots 3, 23, nämlich das Lieben überhaupt (*η αγαπη = το αγαπαν*) aus Gott herstammt, wie das Bekenntniss der Wahrheit und der Geist, der es wirkt (v. 2). Der Verf. bleibt aber nicht dabei stehen, daraus zu folgern, dass jeder Liebende ein aus Gott Gezeugter sein muss (bem. das Perf. *γεγεννηται*), woraus bereits folgt, dass Gott in ihm bleibend sein und wirken muss (3, 24), sondern er geht auch hier zurück (wie v. 6) auf das Erkennen Gottes als die Voraussetzung des Gezeugtseins aus Gott, weil, wenn dieses, das, wie alles Erkennen (2, 20 f. 27), durch den Geist gewirkt wird, im Lieben sich bewährt, auch die Erfüllung jenes zweiten Grundgebots (3, 23) ein Zeichen ist, dass Gott durch seinen Geist in uns wirkt. — **v. 8.** *ο μη αγαπων*) wie 3, 10. 14. In der Umkehrung des Gedankens geht der Verf. wieder dahin weiter, dass, wenn einer nicht liebt, er Gott nicht nur nicht erkennt, sondern noch gar keinen Anfang mit dem Erkennen Gottes gemacht hat (bem. den Aor.). — *οτι*) weil Gott seinem (recht erkannten) Wesen, d. h. seinem ihm wesentlichen Gesammtverhalten nach Lieben ist. Die Begründung setzt voraus, dass die Erkenntniss Gottes unser Wesen nothwendig zu einem dem seinen gleichen bestimmen muss, und dass die Zeugung aus Gott, die dieses wirkt, sich durch das (geistgewirkte) Erkennen Gottes vermittelt (v. 7). — **v. 9.** *εν τουτω*) vorausweisend, wie 3, 24. Das bis dahin unbekannte Lieben Gottes, welches sein Wesen ausmacht (v. 8), ist kundgeworden (*εφανερωθη*, wie 1, 2) in der Sendung des Sohnes, aber nicht nur an sich, sondern in unserm Innern (*εν ημιν*), da es darauf ankommt, was uns in dem (geistgewirkten) Erkennen Gottes sein Lieben kundgemacht hat. Daher das mit Nachdruck vorangestellte *τον υιον αυτου τον μονογενη* (Joh. 3, 16), da nur, wenn der Gesandte in dieser seiner Qualität erkannt wird, was nur durch den Geist geschieht (Joh. 16, 14), der ihn bekennt als das, was er ist (v. 2), in der Thatsache seines Gesandtseins (bem. das Perf.) das volle Wesen des göttlichen Liebens sich offenbart. Die ganze Grösse dieser Liebe zeigt nicht nur die universelle Be-

τον κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. 10 *ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.* 11 *ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν.* 12 *θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν*

---

stimmung der Sendung für die (gottfeindliche) Menschenwelt (*απεστ. εις τ. κοσμον*, wie Joh. 3, 17), sondern auch ihr höchster Liebeszweck (*ινα*), der sich freilich nur an den Gläubigen verwirklicht. Gemeint ist das wahre Leben (1, 1 f. 3, 14), das der Gläubige unmittelbar durch den Sohn empfängt (vgl. Joh. 5, 24. 6, 51. 57). Auch dieser Liebeszweck jener Sendung kann nicht durch die Thatsache als solche, sondern nur durch den Geist in unserm Inneren kund werden. — **v. 10.** nimmt das *εν τουτω* aus v. 9 auf, um zu sagen, dass in dieser höchsten Liebesoffenbarung nicht nur Gottes Lieben, sondern das Lieben überhaupt, von dem es v. 7 hiess, dass es aus Gott ist, in seinem wahren Wesen offenbar wird. Es zeigt dieses sein Wesen nicht in unserm Geliebthaben Gottes (*ηγαπηκαμεν*, vgl. III, 6, b), das (auf Grund von Deut. 6, 5) doch in allen Frommen vor Christo schon irgendwie vorhanden sein musste oder doch sollte (vgl. Joh. 5, 42), sondern in der vor Augen liegenden Thatsache, dass er (*αυτος* im Gegensatz zu *ημεις*) seine Liebe zu uns in der Sendung seines Sohnes erwies (bem. die Aor. u. zu *ηγαπησεν* Joh. 13, 1), der nach 2, 2 als der Urheber der Sühne für unsere Sünde bezeichnet wird, weil in der dazu erforderlichen Hingabe des Sohnes in den Tod seine Liebe sich uns am glänzendsten offenbart. — **v. 11.** *αγαπητοι*) Die aus v. 7 wiederholte Anrede leitet, wie dort, die Ermahnung zum gegenseitigen Lieben ein, das jetzt lediglich als unsere Pflicht erscheint (*οφειλομεν*, wie 3, 16), wenn doch (*ει*, wie 3, 13) Gott uns so sehr (*ουτως*, wie Joh. 3, 16) geliebt hat, wie v. 10 gezeigt ist, wobei wieder, wie v. 8, vorausgesetzt ist, dass die Erkenntniss des göttlichen Liebens, das nach v. 8 sein Wesen selbst ausmacht, nothwendig in uns gleiches Lieben wirken muss. — **v. 12.** *θεον ουδεις πωποτε*) wie Joh. 1, 18, nur mit *τεθεαται* (1, 1), um auszudrücken, dass noch keiner jemals das (an sich unsichtbare, aber ihm irgendwie sichtbar gewordene) göttliche Wesen zum Gegenstande seiner Betrachtung gemacht hat und so zur Erkenntniss desselben im Sinne von v. 8 gelangt ist (bem. das Perf.). — *ο θεος εν ημιν μενει*) Dass dies nicht die Folge davon ist, wenn wir einander lieben, sondern vielmehr daraus ersehen wird, ergiebt sich daraus, dass damit zugleich das Lieben Gottes (v. 9), dessen Offenbarung mit der Hingabe des Sohnes für uns begonnen hat, zur Vollendung gekommen ist in uns (*τετελειωμενη*, wie 2, 5), was ja als eine in ihrer Wirkung fortdauernde Thatsache, die in der Vergangenheit liegt (bem. das Part. Perf.), nicht Folge unsers Liebens sein kann. Es ist die höchste Offenbarung seiner Liebe,

μένει, καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστίν. 13 *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.*

14 *Καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν, ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.* 15 *ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει*

---

wenn er sein eigenstes Wesen (und das ist sein Lieben, vgl. v. 8) in uns verwirklichte. Zur Sache vgl. 3, 1. — *εν τουτω*) kann nicht vorausweisen, wie 2, 3, sondern nur rückwärts wie 2, 5, weil sonst die Gedankenkette abgerissen wird. Daran also, dass in dem gegenseitigen Lieben, welches auch nach v. 7 aus Gott herstammt, Gottes Lieben an uns sich vollendet, erkennen wir, dass er in uns bleibt. Weil aber der Verf. ganz zu 3, 24 zurückkehrt, nennt er zuvor unser Bleiben in ihm, das überall die Voraussetzung davon bildet. — *οτι*) kehrt ebenfalls zum Schluss von 3, 24 zurück, doch so, dass jetzt nicht der Geist es ist, durch den Gott in uns bleibt, sondern indem dies Erkennen darauf zurückgeführt wird, dass er uns von seinem Geist (*εκ*, wie Joh. 16, 14 f.) zu dauerndem Besitz gegeben hat (*δεδωκεν*, wie 3, 1). Da Niemand je Gottes Wesen geschaut (v. 12), so kann nur sein Geist uns bezeugen, dass Gott es ist, der in uns bleibt und seine höchste Liebe offenbart, indem er sein Liebeswesen in uns verwirklicht, nachdem er uns ihn in Christo hat schauen lassen und dadurch unser Sein in ihm bewirkt hat. Damit schliesst der Nachweis, wie auch die Erfüllung des zweiten Grundgebots (3, 23) eine Bürgschaft unsers Heilsstandes ist, die freilich in anderer Weise wie das Glauben und Bekennen durch den Geist vermittelt ist, da dieser bei Joh. nie wie bei Paulus das Prinzip des praktisch sittlichen Lebens ist, sondern ausschliesslich des Erkennens.

4, 14—5, 12. Liebe und Glaube als Gewähr der Heilsgewissheit. — *ημεις*) Der Verf. schliesst sich mit den andern Augenzeugen zusammen (*τεθεαμεθα*, wie 1, 1), deren Zeugniss (*μαρτυρουμεν*, wie 1, 2) neben das Zeugniss des Geistes tritt (vgl. Joh. 15, 26), um den neuen Ausgangspunkt zu bilden für die nochmalige Betrachtung der Bedeutung, welche die Erfüllung der beiden Gebote (3, 23) für das Christenleben hat. Auch ihr Zeugniss hat zum Inhalt die Sendung des Sohnes (v. 9) durch den Vater, wie Gott hier von vorn herein heisst, weil Jesus selbst am liebsten von dem Vater sprach, der ihn gesandt (Joh 5, 36. 6, 57. 10, 36), und den Liebeszweck derselben zur Errettung der Welt (*σωτηρα τ. κοσμ.*, wie Joh. 4, 42). — **v. 15.** *ος εαν*) vgl. 3, 22. Das Bekenntniss derer, die auf das Apostelwort hören (v. 6), ist auch hier, wie v. 2, im Gegensatz zu der Irrlehre (2, 22) formulirt, nur dass Jesus (vgl. IV, 3, a) hier nicht durch *ο Χριστος*, sondern nach v. 14 gleich als der Sohn Gottes bezeichnet wird, da dieser Name für den Verf. nur das ewige gottgleiche Wesen des in Fleisch gekommenen *Χριστος* bezeichnet (vgl.

καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ· 16 *καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει, καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει.* 17 *ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς*

Joh 20, 31). Das Festhalten an diesem Bekenntniss beweist ebenso, dass Gott in uns bleibt, wie das gegenseitige Lieben. Dass diese Gemeinschaft mit Gott nicht etwa als die Folge des Bekenntnisses gedacht ist, erhellt daraus, dass von dem Bleiben Gottes in uns erst auf seine Voraussetzung (v. 12, vgl. 3, 24) zurückgeschlossen wird. Obwohl also der Verf. zunächst vom Lieben handeln will, wird doch vorausgeschickt, dass das auf das apostolische Zeugniss (v. 14) sich gründende Bekenntniss aus derselben Quelle stammt, wie die Liebe (v. 12), um sofort die unzertrennliche Zusammengehörigkeit der beiden Seiten der einheitlichen *εντολη* 3, 23 betonen zu können. — **v. 16.** *και ημεις*) fasst die Augenzeugen v. 14 mit denen zusammen, die sich zu ihrer Lehre bekennen (v. 15), weil beide zu der Erkenntniss und dem Glauben an die göttliche Liebe gelangt sind (bem. die Perf.), jene durch eigenes Anschauen des Lebens Jesu, diese durch ihre Verkündigung. Durch den Hinzutritt des zuversichtlichen Ueberzeugtseins zu dem Erkannthaben (vgl. auch Joh. 17, 8) erlangt dieses erst seine volle Gewissheit. — *εν ημιν*) vgl. v. 12. Die in Christo offenbarte Liebe Gottes wird erst ganz erkannt und geglaubt, wenn sie als eine, die an uns selbst ihren Gegenstand hat (vgl. Joh. 17, 26), erfahren wird. — *και*) schliesst an diese persönliche Erfahrung davon, dass Gottes Wesen Liebe ist (v. 8), die einfache Consequenz, dass, wer im Lieben bleibt, eben damit in Gott bleibt, der ja Lieben ist, und dass mit der Liebe, die in ihm ist, Gott selbst in ihm bleibt. Dass unser Lieben also die Gewähr unsers Heilsstandes ist, bedarf dann freilich keines Nachweises mehr, wenn im Glauben Gottes Wesen als Liebe erkannt ist. — **v. 17.** *εν τουτω*) rückweisend wie v. 13: in diesem mit dem Bleiben in Gott identischen Bleiben in der Liebe ist das Lieben zur Vollendung gekommen (2, 5) unter uns (2, 19), d. h. inmitten der gläubigen Bekennergemeinde. — *ινα*) Als eine von Gott selbst gewirkte (vgl. v. 7) hat diese Vollendung unsers Liebens geradezu die Absicht, uns die völlige Freudigkeit und Zuversicht der Heilsgewissheit zu geben und zwar nicht nur für jetzt, wie 3, 21, sondern auch am Tage des Gerichts (vgl. 2 Petr. 2, 9. 3, 7), wie 2, 28, wo dieselbe ja auch von dem Bleiben in Gott abhängig gemacht war, wie hier von dem damit als identisch erkannten Bleiben in der Liebe. — *καθως εκεινος*) wie 2, 6. 3, 3. 7. Das tert. comp. ist das Sein Christi im Vater, das seine Jünger an dem Erhöhten erst ganz wahrnehmen (Joh. 14, 20), und an dem sie selber nach 17, 21 Theil nehmen sollten. Ist die Erfüllung dieser Verheissung durch ihr Bleiben in der Liebe sichergestellt, so gehören sie der gottfeindlichen Menschenwelt (Joh. 16, 11), in deren Mitte

ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. 18 *φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλὰ ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.* 19 *ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.* 20 *ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν οὐ*

---

sie noch leben (*εν τω κοσμω*), nicht mehr an, und können dem Gericht, dem dieselbe verfällt, nicht verfallen, weil sie ja in demselben Verhältniss zu Gott stehen, wie der bereits zu seiner Herrlichkeit eingegangene Christus. — **v. 18.** *φοβος*) vgl. 1 Petr. 1, 17. Der allgemeine Satz, dass Furcht, die den Anderen flieht, nicht in der Liebe ist, die nach ihm verlangt, wie seine folgende Erläuterung, soll kontextmässig auf die Furcht vor dem Richter (v. 17) angewandt werden, auf den sich ja unser Lieben (v. 16) immer zunächst richten muss (vgl. auch 2, 5). — *τελεια*) vgl. Jak. 1, 4. 3, 2. Die vollkommene Liebe hat nicht nur keine Furcht in sich, sie duldet sie auch nicht neben sich, sondern treibt sie aus (*εξω βαλλει*, vgl. Joh. 15, 6), weil die Furcht ihre Strafe (*κολασιν*, wie Ezech. 14, 3 f. 2 Makk. 4, 38. Matth. 25, 46) eben darin hat, dass sie das Liebesverhältniss stört und den Genuss desselben trübt. — *ο δε φοβουμενος*) Bem. die subjektive Wendung in der Umkehrung des Hauptsatzes: wer sich fürchtet, sodass seine Liebe die Furcht nicht ausgetrieben hat, der ist nicht zur Vollkommenheit gelangt (2, 5) in der Liebe. — **v. 19.** *ημεις*) mit starkem, durch das Asyndeton gehobenen Nachdruck im Gegensatz zu *ο φοβουμενος*: wir sind nicht solche, die sich fürchten, wir lieben (Indic.). Das Objekt fehlt mit Absicht (vgl. II, 7, a), weil es sich ebenso um das Lieben Gottes (v. 18), wie um die Bruderliebe (v. 17) handelt. Das auf Gott bezügliche *αυτος* zeigt, dass bei der *κρισις* wie bei *φοβος* an Gott gedacht war; das *πρωτος* hebt noch stärker als das Adv. hervor, dass er mit dem Lieben den Anfang gemacht (vgl. v. 7), all unser Lieben also nur die Wirkung seines unsrerseits erfahrenen Liebens (v. 16) ist von der Sendung des Sohnes (v. 10) bis zur Vollendung seines Liebens an uns (v. 12). Bem. den Aor., der dies als eine abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit bezeichnet. — **v. 20** zeigt, wie zu diesem *αγαπαν* die Bruderliebe ebenso nothwendig gehört, wie die Gottesliebe. Zu *εαν τις ειπη* vgl. 1, 6, zum *οτι* rec. 2, 4, zu *μιση* mit dem nachdrücklich vorantretenden Objekt 2, 9, zu *ψευστης* 2, 4, zu *ο μη αγαπ.* v. 8. Dass im Begründungssatz nur von dem Nichtlieben die Rede ist, zeigt, dass der Fall des Bruderhasses auch hier nur um des Kontrastes willen gesetzt ist. — *ον εωρακεν*) vgl. 1, 1. Dass er den Bruder stets als das nächstliegende Objekt des Liebens vor Augen hat, zeigt die grössere Leichtigkeit der Bruderliebe. Zu *ου δυναται* vgl. III, 2, b. — **v. 21.** *και*) Die Untrennbarkeit der Bruderliebe von der Gottesliebe liegt nicht nur in

δύναται ἀγαπᾶν. 21 *καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.*

V, 1 *πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.* 2 *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν.* 3 *αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι*

---

der Natur der Sache, sondern beruht auch auf einem ausdrücklichen Gebote Gottes. Zu dem vorausweisenden *ταυτην* vgl. 1, 5. 3, 11, zu *εχομεν απο* 2, 20, zu *ινα* 3, 23. Das *αυτου* kann kontextmässig nur auf Gott gehen, obwohl an die Offenbarung des göttlichen Willens durch Christum (Matth. 22, 37 ff.) gedacht ist. Bem. die Rückkehr zu 3, 23, welche die Nachweisung, dass das Lieben die Gewähr unsrer Heilsgewissheit ist, abschliesst.

5, 1—12 ist der zweite Abschnitt dieses Theils, der vom Glauben handelt, wie der erste 4, 16—21 von der Liebe, obwohl er, wie dieser (v. 14 f.), im Eingange nachdrücklich die Unzertrennlichkeit beider hervorhebt (5, 1 f.). — *ο πιστευων*) Da der Glaubensinhalt im direkten Gegensatz gegen die These der Antichristen (2, 22) formulirt wird, ist nicht an den grundlegenden Glaubensakt, das *πιστευσαι* 3, 23, sondern an das dauernde Festhalten des Glaubens im Gegensatz gegen die Irrlehre gedacht, das, wie die Ueberwindung derselben (4, 4), auf das Gezeugtsein aus Gott zurückgeführt werden muss. Da dieses nun naturnothwendig ein Liebesverhältniss zwischen dem Erzeugten und dem Erzeuger setzt, so kann Joh. mit dem Satze, dass dieses ebenso nothwendig die Miterzeugten mit umfasst, an 4, 20 f. anknüpfen und so zu dem Satze 4, 7 zurückkehren, wonach die Bruderliebe dasselbe Gezeugtsein aus Gott voraussetzt, wie das Festhalten des Glaubens. Zu dem fehlerhaften *και* nach *αγαπα* vgl. III, 6, a. — **v. 2.** *εν τουτω*) rückweisend, wie 2, 5: an diesem Naturgesetz erkennen wir, dass das Lieben der Gotteskinder (also der Miterzeugten v. 1) allemal dann eintritt, wann oder sobald als wir (*οταν* c. conj., vgl. Win. § 42, 5) Gott (also den Erzeuger v. 1, mit Nachdruck vorangestellt) lieben. Da jenes Naturgesetz aber durch ausdrückliches göttliches Gebot sanktionirt ist (4, 21) und seine Vollziehung von der Erfüllung dieses Gebotes abhängt, setzt der Verf. *κ. τ. εντολας αυτ. ποιωμεν* (vgl. III, 6, a) hinzu, worin ausdrücklich statt des sonst geläufigen *τηρειν* (2, 3 ff.) die thätige Bewährung der Gottesliebe in der Erfüllung seines Willens betont wird (vgl. den Gegensatz in 4. 20). — **v. 3.** *αυτη*) vorausweisend, wie 1, 5, begründet nur die in v. 2 liegende Voraussetzung aus 2, 5, wonach die Liebe zu Gott in dem umfassenden Halten seiner Gebote überhaupt (vgl. Joh. 14, 31) besteht, d. h. sich bewährt. Der Satz mit *ινα*, obwohl ein Sollen enthaltend (3, 11), das in

οὐκ εἰσίν, 4 ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κοσμον. καὶ αυτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν. 5 τίς ἐστιν δὲ ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; 6 οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός, οὐκ ἐν τῷ υδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. καὶ τὸ

---

und mit der Liebe zu Gott gegeben ist, bleibt doch reiner Expositionssatz zu *αυτη* (vgl. Joh. 4, 34. 6, 29. 17, 3). — *βαρειαι*) vgl. Exod. 18, 18. Matth. 23, 4. 23. Im Kontext gilt es natürlich von den Gottliebenden, dass für sie die Gebote nicht schwer sind, da sie nur, wenn ihre Erfüllung unsre Kraft übersteigt, als eine drückende Verpflichtung (schwere Last) empfunden werden. Zur Sache vgl. Matth. 11, 28 f. — **v. 4.** *παν*) wie Joh. 6, 37. 39. 17, 2. Der neutrische Ausdruck bezeichnet die aus Gott gezeugten Personen (zu denen nach v. 1 der Gläubige, wie der Liebende gehören) der Kategorie nach als die die (gottfeindliche) Menschenwelt (2, 2) überwindende Macht, weil nur, wenn die von ihr ausgehende Versuchung zur Uebertretung aller sittlichen Gebote Gottes (2, 13. 14) für die Gottgezeugten überwindbar ist, dieselben nicht schwer sein können. Dass aber der Verf. und die Leser aus Gott gezeugt sind, erhellt daraus, dass ihr Glaube, wie er v. 1 formulirt ist, sich thatsächlich als die Macht erwiesen hat, welche die Welt, d. h. die von ihr ausgehende Versuchung zur Irrlehre besiegte. Zu dem auf *η πιστις ημων* vorausweisenden *αυτη* vgl. v. 3, zu *η νικη* (1 Makk. 3, 19. 2 Makk. 10, 28), das nach bekannter Metonymie für die den Sieg über die Welt erringende Macht steht, vgl. Joh. 11, 25, zu *η νικησασα*, das durch den Aor. auf eine geschichtliche Thatsache hinweist, vgl. 4, 4, zu *νικαν τ. κοσμ.* Joh. 16, 33. — **v. 5.** *τις εστιν*) vgl. 2, 22, kehrt zu v. 1 zurück, indem der Gläubige eben durch diese Ueberwindung der Welt sich nach v. 4 als von Gott gezeugt bewährt. Zu dem *δε* nach *εστιν* vgl. III, 1, c. 2, c. — *ο υιος τ. θεου*) wie v. 1 im Gegensatz zu der Irrlehre 2, 22, da der *Χριστος*, dessen Identität mit dem geschichtlichen Jesus sie leugnete, für den Verf. bereits der ewige gottgleiche Sohn ist. — **v. 6.** *ουτος*) geht auf den Jesus, von dessen Identität mit dem Sohne Gottes jeder Gläubige überzeugt ist (v. 5). — *ο ελθων*) Der Art. weist auf den hin, dessen geschichtliches Auftreten (2, 18. 4, 3) bekanntermassen durch Wasser und Blut hindurchging. Die bekannte geschichtliche Person, welche im Jordan getauft ward und am Kreuze eines blutigen Todes starb, bezeichnet die nachgebrachte Apposition zu *ουτος* als den Jesus, den die Gemeinde als *Ιησ. Χρ.*, d. h. als den mit dem Gottessohne identischen *Χριστος* bezeichnet. — *ουκ εν τω υδατι μονον*) Näherbestimmung zu *ο ελθων*. Dieselbe liegt aber nicht im Wechsel der Präposition, sondern darin, dass die Irrlehrer noch allenfalls zugeben konnten, dieser Jesus Christus sei in dem Wasser (an das bei *δι υδατος* gedacht war, daher der Art.), d. h.

πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια· 7 *ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες,* 8 *τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν.* 9 *εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ὅτι μεμαρτύρηκεν*

---

in der Taufe gekommen, sofern ja in ihr sich der himmlische Christus mit dem Menschen Jesus vereinigte, aber sicher nicht *εν τ. υδ. και τω αιματι*, da derselbe sich jedenfalls vor dem blutigen Tode von dem Menschen Jesus schied, während den Gläubigen alles daran lag, dass gerade der Sohn Gottes am Kreuze gestorben (4, 10), sein am Kreuze vergossenes Blut das Blut des in Fleisch gekommenen Jesus Christus war (4, 2). — *και το πνευμα*) Der von Gott allen Gläubigen mitgetheilte Geist (3, 24) ist das Zeugende (zum Neutr. vgl. v. 4), d. h. das, wodurch uns spezifisch bezeugt wird, dass der getaufte und am Kreuz gestorbene Jesus der Gottessohn oder *Χριστος* sei, weil der Geist die Wahrheit (d. h. nach bekannter Metonymie, wie Joh. 14, 6, Vermittler der Wahrheit) ist, die er aus unmittelbarer Anschauung kennt (Joh. 16, 13), und von der er darum zeugen kann. — **v. 7.** *οτι*) begründet, was in v. 6 indirekt liegt, dass es Wahrheit ist, was er bezeugt, daraus, dass, wie nach der Rechtsregel Deut. 17, 6. 19, 15 zur endgültigen Verbürgung einer Thatsache zwei oder drei zusammenstimmende Zeugen gehören, auch hier drei sind, die da zeugen, wodurch der Geist erst personifizirt, und in eine Reihe mit zwei anderen Zeugen gestellt wird. — **v. 8** erläutert dies dahin, dass neben ihm die beiden v. 6 durch *υδωρ* und *αιμα* bezeichneten geschichtlichen (von den Augenzeugen bezeugten, vgl. Joh. 15, 26) Thatsachen seines Lebens als Zeugen auftreten, sofern die Taufe durch die bei ihr erfolgte Geistesmittheilung die Gottessohnschaft (Joh. 1, 32) und sein blutiger Tod durch die Unterlassung des Beinzerbrechens und den Lanzenstich die Messianität (Joh. 19, 35 ff.), d. h. im Sinne des Verf. ebenfalls seine Gottessohnschaft bezeugen, und somit die drei (mit ihrem Zeugen) auf das eine Ziel (die Bezeugung seiner Gottessohnschaft) gerichtet sind. Zu dem *εισιν εις* vgl. das analoge *εστιν προς* Joh. 11, 4. — **v. 9.** *ει*) wie 3, 13, setzt den thatsächlich überall vorkommenden Fall, dass wir nach der dem Verf. v. 7 vorschwebenden Rechtsregel ein durch Zusammenstimmen dreier Zeugen bekräftigtes Zeugniss von Menschen als gültig annehmen (Joh. 3, 11. 32 f.). — *μειζων*) wie 3, 20. 4, 4, hier nach dem Kontext: grösser an Beweiskraft. — *οτι*) begründet, wie v. 7, dass der Allgemeinsatz, das Zeugniss Gottes sei grösser als das Menschenzeugniss, auf den vorliegenden Fall Anwendung leidet. Dann weist aber das *αυτη εστιν* (wie *ουτος εστιν* v. 6) rückwärts auf das Zeugniss der drei Zeugen, und sagt von ihm aus, dass es das Gotteszeugniss sei, das seiner Natur nach grösser als jedes Menschenzeugniss, weil er in ihm ein dauernd gültiges Zeugniss abgelegt hat (bem. das Perf. *μεμαρτυρηκεν* und dazu

περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. 10 *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ· ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* 11 *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ὁ θεὸς ἡμῖν, καὶ αὕτη*

Joh. 1, 34) in Betreff seines Sohnes. Hinsichtlich des Geisteszeugnisses ist das von selbst klar (vgl. 3, 24), aber auch das Zeugniss des Wassers beruht ja auf einem Gotteswort an den Täufer (Joh. 1, 33), wie das des Blutes auf dem Gotteswort der Schrift (Joh. 19, 36 f.), das nach Joh. 5, 37 ein direktes Gotteszeugniss ist. Wenn aber diese Begründung des Glaubens durch das dreifache Gotteszeugniss (v. 6—9) erklärt, warum derselbe die Welt überwindet (v. 5), so bildet diese Erörterung doch nur den Uebergang dazu, dass es für die Gottessohnschaft Jesu noch ein ganz andersartiges Zeugniss giebt, welches abschliessend zeigt, wie der Glaube als solcher die Gewähr der Heilsgewissheit in sich trägt. — **v. 10.** *ο πιστευων εις*) Der Sache nach gleich *ο πιστ. οτι* v. 5, also das Ueberzeugtsein in Beziehung auf den Sohn Gottes oder die Gottessohnschaft Jesu, wie es aus den Zeugnissen v. 6—9 entsteht. — *την μαρτυριαν*) geht nicht auf das Gotteszeugniss v. 9, das sicher als solches bezeichnet wäre, da ja v. 11 gerade auf diese seine Qualität reflektirt wird, sondern, wie Joh. 5, 34, auf das in Rede stehende Zeugniss für die Gottessohnschaft Jesu. Der Gedankenfortschritt liegt gerade darin, dass der Gläubige, der ja jener Zeugnisse garnicht mehr bedarf, weil auf Grund derselben sein Glauben eben entstanden ist, das betreffende Zeugniss in seinem Inneren hat. Zu der Vernachlässigung der Reflexion in *εν αυτω* vgl. 3, 15. — *ο μη πιστευων τω θεω*) zeigt klar, dass im Gegensatz ein Glaube gedacht ist, der dadurch entsteht, dass man dem Gotteszeugniss Glauben schenkt und dadurch Gott für wahrhaftig erklärt, während, wenn man ihm diesen Glauben verweigert (bem. die subj. Negation), man Gott, der dies Zeugniss ablegt, zum Lügner gemacht hat (vgl. 1, 10) und, so lange man im Unglauben bleibt, beständig macht (bem. das Perf.), weil man thatsächlich ungläubig geblieben ist (bem. die obj. Negation) mit Bezug auf sein v. 9 erwähntes Zeugniss. Diese scheinbare Rückkehr zu v. 9 soll nur erklären, warum die Aussage über das Zeugniss, das man in seinem Inneren hat, auf den Gläubigen beschränkt wurde, der es kaum mehr zu bedürfen schien. Dass ein solcher Frevler an Gott es nicht haben kann, erhellt aus dem, was sofort über dies Zeugniss gesagt wird. — **v. 11.** *κ. αυτη εστιν*) wie 1, 5. Gemeint ist aber wieder nicht das Gotteszeugniss v. 9, sondern das Zeugniss, das nur der Gläubige in seinem Inneren hat, indem ewiges Leben (bem. das nachdrückliche Voranstehen des Objekts), wie es der Gläubige unmittelbar besitzt (Joh. 6, 40. 47), uns (den Gläubigen) Gott selbst gegeben hat, der es ja dem nicht geben wird, der ihn zum Lügner macht. — *και*) noch von *οτι*

ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν. 12 *ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.*

---

13 *Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* 14 *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παρρησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα*

---

abhängig; denn nur, weil dieses Leben in dem Sohne begründet ist (Joh. 3, 15), der wegen seines einzigartigen Verhältnisses zum Vater im Besitz dieses Lebens ist (Joh. 5, 26. 6, 57) und darum dasselbe vermitteln kann (vgl. 1, 1 f.), ist das uns von Gott geschenkte, aber durch ihn vermittelte Leben ein Zeugniss für seine Gottessohnschaft. — **v. 12.** *ο εχων τ. υιον*) vgl. 2, 23. Nur wer in Jesu den gottgleichen Sohn erkennt, der hat den Sohn, schaut in ihm den Vater (Joh. 14, 9) und hat, weil dieses Gottschauen an sich schon das ewige Leben ist (Joh. 17, 3), das wahre Leben. In der antithetischen Parallele entspricht der Hinzufügung von *του θεου* die Voranstellung von *την ζωην*, weil Gott doch zuletzt die Quelle des Lebens ist, das man in und mit dem Sohne empfängt (Joh. 5, 26. 6, 57), und darum der es nicht haben kann, der Gott zum Lügner macht (v. 11). Hat aber der Gläubige bereits das wahre Leben, so ist damit ja die denkbar höchste Gewähr der Heilsgewissheit gegeben, da für ihn die Entscheidung über Leben und Tod, Heil und Verderben bereits eingetreten, wie für den, der im Lieben der vollen Gottesgemeinschaft gewiss wurde (4, 16 ff.).

5, 13—21. Der Briefschluss. — *ταυτα*) geht nur auf v. 11 f., da nur das dort Geschriebene ihnen zum vollen Bewusstsein bringen kann (*ινα ειδητε*, vgl. 2, 29), dass sie, an die er schreibt, ewiges Leben haben, weil sie, wie das nachdrücklich an den Schluss gestellte *τοις πιστευουσιν* (I, 1, c) sagt, eben die Gläubigen sind. Zu dem mit dem *τω ονοματι* 3, 23 synonymen *εις το ονομα* vgl. Joh. 1, 12. 2. 23. Damit beginnt aber der Briefschluss, weil auf diese Gewissheit die durch 3, 7—24 eingeleitete Haupterörterung des Briefes (4, 1—5, 12) hinauswollte; denn zum Lieben muss ja immer wieder ermahnt werden (3, 18. 4, 7. 11), wenn dasselbe die Gewähr der Heilsgewissheit sein soll, während der Glaube sie in dem durch ihn vermittelten Heilsbesitz schon an sich selber giebt. — **v. 14.** *και*) knüpft an die Gewissheit des im Glauben besessenen Heiles an, weil sich damit für die Leser, wie für ihn (vgl. das *εχομεν*), die freudige Zuversicht im Verkehr mit Gott verbindet, die in der Gebetserhörung als wohl begründete erprobt wird (3, 22 f.). Zu *αυτη εστιν* vgl. v. 11. Bem. den Wechsel des *αιτεισθαι* mit *αιτειν* (3, 22), wie Jak. 4, 2 f. mit 1, 5 f. Joh. 15, 7. 16, 26 mit 15, 16. 16, 23 f. Der Zusatz *κατα το θελημα αυτου* (2, 17) enthält keine beschränkende Bedingung der verheissenen Erhörung, sondern nur die selbstverständliche Voraussetzung

κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀκούει ἡμῶν. 15 καὶ ἐὰν οἴδαμεν ὅτι ἀκούει ἡμῶν, ὃ ἐὰν αἰτώμεθα, οἴδαμεν ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἃ ἠτήκαμεν ἀπ' αὐτοῦ. 16 ἐάν τις εἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσει, καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον. ἔστιν ἁμαρ-

---

derselben, wonach der erhörlich Betende ein solcher ist, der in allem Gottes Willen thut (3, 22) und so auch seinem Willen gemäss betet. Zu *ακουειν* c. gen. vom empfänglichen Hören (4, 5 f.), das beim Gebet das Erhören einschliesst, vgl. Joh. 9, 31. 11, 41 f. — **v. 15.** *και*) löst die scheinbare Schwierigkeit, dass v. 14 mit der Zuversicht die Erhörung selbst identifizirt zu werden scheint. — *εαν οιδαμεν*) vgl. IV, 2, c. Die inkorrekte Verbindung des *εαν* mit dem Indic. sollte wohl die Korrespondenz mit dem folgenden *οιδαμεν* noch nachdrücklicher hervortreten lassen. Der Bedingungssatz nimmt lediglich den Begriff der *παρρησια* auf, die eigentlich darin besteht, dass wir wissen, wie Gott uns erhört, was immer wir bitten (*ο εαν*, vgl. IV, 2, b und zur Sache Joh. 11, 42); aber dies Wissen ist unmittelbar identisch mit dem Wissen, wie wir das Erbetene stets bereits besitzen (*εχομεν*). — *τα αιτηματα*) vgl. 1 Reg. 3, 5. Dan. 6, 7. 13, erläutert durch *α ητηκαμεν* (bem. die Rückkehr zum Act.). Das Erbetene und darum uns noch Mangelnde verwandelt sich der Gebetszuversicht stets unmittelbar in ein (mittelst der Gewissheit der Erhörung ideell) Besessenes, sodass wirklich jene Zuversicht unmittelbar mit der Gebetserhörung identifizirt werden kann. — *απ αυτου*) vgl. III, 2, a gehört zu *εχομεν*, wie 2, 20 (vgl. 2, 27. 3, 22). — **v. 16** zeigt, warum der Verf. noch einmal auf die Bewährung der Heilsgewissheit in der Gebetserhörung zu sprechen kam (v. 14 f.), weil man kraft derselben sogar die durch die Sünde eingetretene Störung des Heilsbesitzes beim Anderen, wo dieser sie nicht selbst auf dem 1, 9 gewiesenen Wege aufhebt, seinerseits aufheben kann, wenn auch nicht ohne Ausnahme. — *αμαρτανοντα αμαρτ.*) wie Lev. 5, 6. Ezech. 18, 24, hier bloss, um den Charakter der begangenen Sünde näher zu bestimmen, die nach seinem Urtheil (bem. die subj. Negation) keine Sünde zum Tode ist. Zum Ausdruck *αμαρτ. προς θανατον* vgl. Joh. 11, 4, zur Sache Num. 18, 22. Hebr. 10, 26 ff. Der Sündigende war also bereits durch den Glauben (v. 11 f.) zum Leben gelangt (3, 14); und da nur die definitive Glaubensverweigerung zum unwiderruflichen Tode führt (Joh. 8, 24), so kann die Todsünde nur im Abfall vom Glauben (vgl. 2, 19) oder (was nach allen Ausführungen des Briefes ohne einen solchen garnicht eintreten kann) der prinzipielle Libertinismus sein. — *αιτησει*) Der Apostel setzt als selbstverständlich voraus, dass der christliche Bruder, sobald er seinen Bruder sündigen sieht, für ihn bitten wird, damit Gott in ihm Erkenntniss seiner Sünde (1, 8) und gläubiges Verlangen nach der Sündensühne in Christo (2, 1 f.) wirke, was beides nur noch möglich ist, wenn die Todsünde noch nicht begangen war. — *δωσει αυτω ζωην*) vgl. Jak. 5, 20. Indem er der

τία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ. 17 *πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.*

18 *οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλὰ ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν, καὶ ὁ πο-*

Erhörung seines Gebetes gewiss ist (v. 15), wird er durch Erbittung dieser göttlichen Gnadenwirkung herbeiführen, dass der Bruder in den Heilsstand gelangt (v. 11 f.), in dem er in vollem Sinne doch noch nicht gewesen sein kann. — *τοις αμαρτανουσιν*) inkorrekte Apposition zu *αυτω*, welche die Absicht hat, den Gedanken dahin zu verallgemeinern, dass dies überhaupt nur eintreten kann bei solchen, welche (d. i. wenn sie) nicht zum Tode gesündigt haben, worüber das Urtheil des Einzelnen (vgl. *εαν τις ειδη κτλ.*) auch irren kann. Daher noch einmal die ausdrückliche Aussage, dass es eine Sünde zum Tode giebt (bem. das vorantretende *εστιν* mit Verbalbedeutung, vgl. Joh. 5, 45), von der er nicht rede. Zu *ινα* vgl. 3, 11. 23. 4, 21, zu *ερωτηση* Joh. 4, 40. 14, 16. In der Verheissung, die er solchem Bitten gegeben, lag indirekt die Aufforderung, dass man bitten solle, eine solche spricht er für diesen Fall nicht aus, weil das Gebet unerhörbar wäre (vgl. Hebr. 6. 4 ff.). Das auf das grammatisch zunächst stehende Subjekt bezogene *εκεινης* zeigt, dass dem Verf. die Sünde, die nicht zum Tode führt, doch das Hauptsubjekt ist, dass er jener nur als eines Ausnahmefalls gedenkt, in dem man es sich selbst zuzuschreiben hat, wenn eine Bitte unerhört bleibt. — **v. 17.** *πασα αδικια*) vgl. 1, 9. Da jede Abweichung von dem normalen gottwohlgefälligen Wesen (2, 29. 3, 7) Sünde ist und es darunter auch Sünde giebt, die thatsächlich nicht Todsünde ist (bem. die objektive Negation), so bleiben der Fälle immer noch genug übrig, wo jene der Fürbitte gegebene Verheissung statt hat.

v. 18—20. *οιδαμεν*) vgl. 3, 2. 14. Der empirischen Thatsache gegenüber, dass ein solches Sündigen oft genug vorkommen wird, verwahrt der Verf. seine Grundanschauung, wonach bei jedem, der im vollen Sinne ein aus Gott Gezeugter (bem. das Part. Perf.) ist, dieser Fall nicht vorkommt (3, 9). — *αλλα*) vgl. III, 6, a, nicht mehr von *οτι* abhängig, weil es der Sache nach den Grund der eben ausgesprochenen Gewissheit enthält. — *ο γεννηθεις*) wer einmal aus Gott gezeugt ist (bem. das Part. Aor.), der bewahrt sich selbst (*τηρει εαυτον*, vgl. IV, 2, a), wie Jak. 1, 27, vor jeder feindseligen Macht, welche jene Gotteswirkung aufheben könnte, und wird dadurch eben ein solcher, welcher durch sie dauernd bestimmt ist (*γεγεννημενος*). — *ο πονηρος*) vgl. 2, 13. Der Teufel ist eben die einzige gottfeindliche Macht, die dies thun will, und dieser ist der Selbstbewahrung des aus Gott Gezeugten gegenüber so ohnmächtig (vgl. Jak. 4, 7), dass er ihn auch nicht einmal anrühren kann (*απτεται*,

νηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ. 19 οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν, καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. 20 οἴδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει, καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν, καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ

---

vgl. Ps. 104, 15. Sach. 2, 12). Zur Sache vgl. Joh. 14, 30. — **v. 19.** *οιδαμεν*) nimmt das *οιδαμεν* v. 18 auf, um zu constatiren, dass das dort Gesagte auf ihn und die Leser zutreffe, die ja nach 4, 4. 6 aus Gott her (also *γεγεννημενοι*) sind, während von der gottfeindlichen Welt in ihrer Gesammtheit (*ο κοσμος ολος*, vgl. 2, 2) das Gegentheil gelte. Die zweite Vershälfte bildet, wie die von v. 18, zu der sie einen Gegensatz bildet, einen selbstständigen Satz. — *εν τω πονηρω κειται*) vgl. 3 Makk. 5, 26. Ein Anrühren des Teufels kommt bei ihr garnicht mehr in Frage, weil sie ganz und gar in seiner Gewalt liegt, ihr machtlos dahingegeben ist. — **v. 20.** *οιδαμεν δε*) erläutert mit dem näherbestimmenden *δε*, wiefern wir dies wissen können troz der v. 16 f. erörterten, damit scheinbar im Widerspruch stehenden Fälle. — *ηκει*) vgl. Joh. 8, 42, entspricht dem damit verbundenen Perf. *δεδωκεν* und bezeichnet daher nicht die Thatsache seiner Menschwerdung, sondern sein Gekommensein und Dasein als die Ursache davon, dass uns dauernd die Fähigkeit der Gotteserkenntniss verliehen ist. Zu *διανοια* im Sinne von Erkenntnissvermögen vgl. Prov. 2, 10. Eph. 4, 18, zu *ινα* c. Ind. als reine Umschreibung des Inf. epexeg. zu *διαν.* Joh. 17, 3. Dass Gott *ο αληθινος* schlechthin heisst, erklärt sich nur daraus, dass sofort auch der Sohn Gottes, in dem sein Wesen offenbar (und darum erkennbar) geworden, ebenfalls als der, welcher diesem Wesen wirklich und vollkommen entspricht, bezeichnet werden soll. — *και*) beginnt wie das *και* v. 19 einen selbstständigen, nicht mehr von *οτι* abhängigen Satz; denn dass wir mit unserm ganzen Sein in Christo wurzeln (3, 6), ist die unmittelbare Thatsache christlicher Erfahrung, die dem Bewusstsein von der Ermöglichung der Gotteserkenntniss durch ihn zur Seite tritt. — *εν τω υιω αυτ. Ι. Χρ.*) kann nur Apposition zu dem *εν τ. αληθ.* sein, da der ohnehin harte Wechsel der Bedeutung von *εν* (auf Grund von, durch Vermittlung) gegen allen johanneischen Sprachgebrauch wäre. — *ουτος*) geht auf Christus, da es, auf Gott bezogen, zumal, wenn derselbe schon zweimal unter Voraussetzung der Selbstverständlichkeit dieses Ausdrucks als der Wahrhaftige schlechthin bezeichnet ist, rein tautologisch wäre. Dass er als der wahrhaftige Gott bezeichnet ist, hat keine Schwierigkeit in einem Zusammenhange, in welchem er als der Vermittler der Gotteserkenntniss dadurch bezeichnet ist, dass man in ihm den Wahrhaftigen selbst hat, wird aber dadurch zur Nothwendigkeit, dass das Prädikat *ζωη αιωνιος*, d. h. der Vermittler ewigen Lebens zu sein, nach Joh. 11, 25. 14, 6 nur von Christo ausgesagt sein kann. Da er es aber ist, sofern er die Gotteserkenntniss vermittelt (Joh. 17, 3), so hat sich in uns, die wir in ihm sind, die durch

αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

21 *τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων.*

ΙΩΑΝΝΟΥ Β.

1 *Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ*

---

ihn gebrachte Möglichkeit der Gotteserkenntniss und darum der v. 19 in Anspruch genommene Heilsstand verwirklicht. Bem. wie der zu v. 13 zurückkehrende Briefschluss zugleich in den Anfang (1, 1 f.) und das Ende (v. 11 f.) des eigentlichen Briefes zurückgeht.

v. 21. *τεκνια*) wie 2, 1. Abschied nehmend, ermahnt er sie, fortan in jedem einzelnen Falle (bem. den Imp. Aor.) sich selbst zu bewahren, daher das *φυλ. εαυτα* absichtlich statt des Med. (2 Petr. 3, 17). — *ειδωλα*) bezeichnet im Gegensatz zu dem wahrhaftigen Gott v. 20 (vgl. 1 Thess. 1, 9) die Wahngebilde von Gott, die in dem Gesichtskreise des Verf. liegen, sei es der antichristlichen Irrlehre, die Gott nicht in dem fleischgewordenen Sohne erkennen will, sei es derer, die ihre Gotteserkenntniss mit einem Mangel an Bewährung in der Gerechtigkeit und insbesondre im Lieben, oder gar mit prinzipiellem Libertinismus vereinbar halten.

---

v. 1—3. Der briefliche Eingang. — *ο πρεσβυτερος*) schlechthin, kann nur vom Lebensalter verstanden werden (vgl. Gen. 18, 11. 19, 4. 1 Petr. 5, 5. 1 Tim. 5, 1) und bezeichnet den letzten Vertreter einer älteren Generation der jüngeren gegenüber (vgl. 1 Joh. 2, 1). — *κυρια*) vgl. Gen. 16, 4. 2 Reg. 5, 3. Die unbenannte, nur als christliche charakterisirte (*εκλεκτη*, wie 1 Petr. 1, 1. 5, 13) Hausherrin ist offenbar eine Gemeinde, die nur als Ganzes von den Gemeindegliedern als ihren Kindern (bem. das maskulinische *ους* und dazu Gal. 4, 9) unterschieden wird, weil in dem Punkte, um den es sich in dem Briefe handelt, sehr wohl die Gemeinde im Ganzen von Einzelnen ihrer Glieder verschieden sein kann. — *εν αληθεια*) vgl. 1 Joh. 3, 18, wie das betonte *εγω* sagt, im Gegensatz zu solchen, die sich um Einfluss in der Gemeinde bewerben (v. 7), aber nicht in wahrhafter Liebe. — *οι εγνωκοτες*) vgl. 1 Joh. 2, 3. Die dauernde Folge ihres Erkannthabens macht sie zu Besitzern der Wahrheit (1 Joh. 2, 21). Dass alle wahren Christen mit dem Apostel die (ausschliesslich männlichen) Kinder der Hausherrin lieben (nicht aber sie selbst), zeigt deutlich, dass es die Glieder einer im Ganzen noch an der

πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν. 2 διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα. 3 ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη, παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.

4 Ἐχάρην λίαν ὅτι εὕρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός. 5 καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων

Wahrheit festhaltenden Gemeinde sind. — **v. 2.** **εν ημιν)** kann nur den allen wahren Christen mit den Gliedern der angeredeten Gemeinde gemeinsamen Wahrheitsbesitz bezeichnen und zwar als dauernden (μενουσαν, vgl. 1 Joh. 3, 15), da man nur im Lichte der Wahrheit die Glieder der Gemeinde des Lichtes (also die Besitzer der Wahrheit), aber auch nur diese, als Brüder erkennt (1 Joh. 2. 9 f. 15), und dadurch der Wahrheitsbesitz das Motiv der Liebe (δια c. Acc. 40mal im Evang.) wird. — **και)** hebraistische Auflösung der Partizipialkonstruktion. — **μεθ ημων)** vgl. 1 Joh. 2. 1. 4. 17, hebt hervor, wie inmitten des Kreises, dem alle wahren Christen, wie die angeredete Gemeinde, angehören, die Wahrheit ihre dauernde Stätte hat (εσται εις τον αιωνα, vgl. Joh. 14. 16), also auf das [illegible] gerechnet werden kann. — **v. 3.** **εσται μεθ ημων)** nimmt in Form eines bestimmten Satzes, der v. 1 zur blossen Adresse herabsetzt, die Zuversicht des v. 2 auf an Stelle des gewöhnlichen Segenswunsches und [illegible] aller wahren Christen, sofern mit dem Wahrheitsbesitz die Fülle göttlicher Gnade (Joh. 1. 16), das göttliche Erbarmen (Jud. 2) und der Friede, wie ihn Jesus bei seinem Abschiede verhiess (Joh. 14, 27), gegeben ist. [illegible] alles drei in gleich unmittelbarer Weise (παρα, 25mal im Evang.) [illegible] von Gott und Christo abgeleitet, die ausdrücklich in ihrem Verhältniss als Vater und Sohn hervorgehoben werden, in welchem [illegible] die Bekenner der Wahrheit in Betracht kommen (vgl. [illegible]). — [illegible] ausdrücklich, dass jene Heilsgüter beruhen in ihrem Wahrheitsbesitz und der daraus folgenden Liebe (v. 2). Beides steht [illegible], weil es sich nur um Wahrheit und Liebe handelt, wie sie als solche das Wesen des Christenstandes ausmachen.

v. 4–7. Die Bitte. — **εχαρην)** vgl. Joh. 8. 56. 20, 20, durch λιαν verstärkt, wie Luk. 23. 8. Der Aor. blickt auf den Augenblick zurück, wo [illegible] Mittheilungen, die er erhielt, sich ihm der erfreuliche [illegible] (das Perf. ευρηκα), dass etliche Gemeindeglieder in Wahrheit [illegible] dem empfangenen Gebot entsprechend (καθως, wie [illegible] wie 1 Joh. 2, 6). Zum Part. nach ευρισκ. vgl. [illegible] partitiven εκ των τεκν. (ohne τινας, Joh. 16. 17 [illegible] εντολην ελαβ. παρα Joh. 10, 18. Gemeint ist [illegible] 1 Joh. 3. 23, das von Gott als dem Vater herrührt, [illegible] in Christo offenbart hat (v. 3). — **v. 5.** **και νυν** [illegible] temporell im Gegensatz zu **εχαρην**, da er jetzt

σοι καινήν, ἀλλ' ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. 6 *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν, καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε,* 7 *ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος.*

---

die als *κυρια* v. 1 angeredete ganze Gemeinde bittet (*ερωτω*, vgl. 1 Joh. 5, 16), ihm die gleiche Freude zu machen. Zu *ως* vgl. Joh. 7, 10, zu dem Gegensatz eines neuen Gebotes 1 Joh. 2, 7, zu dem Expositionssatz *ινα αγ. αλλ.* 1 Joh. 3, 23, zu der Wortstellung II, 10, a und zu dem fehlerhaften *ειχαμεν* II, 7, a. Worum er sie bittet, liegt indirekt in dem Gegensatz zu *εχαρην* und wird anakoluthisch fortgelassen, weil in der Erfüllung des alten Gebotes der Bruderliebe erst ein Theil dessen liegt, wodurch sie ihm Freude machen sollen, und im Folgenden erst motivirt werden soll, warum unter den Verhältnissen der Gegenwart noch ein anderes dazu kommen muss, worauf schon die umfassende *εντολη* v. 4 hindeutete. — **v. 6.** *και αυτη κτλ.*) vgl. 1 Joh. 5, 3 und zur Wortstellung III, 1, c. Gemeint ist, wie das *αυτου* zeigt, die Liebe zum Vater (vgl. v. 4, worauf das *περιπατωμεν κατα* zurückweist), dessen Erwählte ja nach v. 1 die *κυρια* ist. In dem *η εντολη* wird, ganz wie 1 Joh. 3, 22 f., die Mehrheit der Gebote in das eine zusammengefasst, worauf das *αυτη* vorausweist, und womit nun der zweite Hauptpunkt genannt wird, worin der in Wahrheit dem göttlichen Gebot entsprechende Wandel v. 4 besteht. — *καθως ηκουσ. απ αρχ.*) vgl. III, 6, c, entsprechend dem *καθως* v. 4, mit Nachdruck dem *ινα* vorangestellt, bestimmt die Art dieses Wandels als ein der evangelischen Heilsbotschaft (1 Joh. 2, 24. 3, 11) entsprechendes Wandeln in dem Gebot (*εν αυτη*), womit nur das Festhalten am Glauben an diese Heilsbotschaft gemeint sein kann. Der seltsame Ausdruck erklärt sich dadurch, dass das *καθως ηκουσ. απ αρχ.* eben auf das *πιστευειν* in dem Doppelgebot 1 Joh. 3, 23 hindeutet. Der Plur. zeigt deutlich, dass die v. 5 angeredete *κυρια* eine Collectivperson ist. — **v. 7.** *οτι*) begründet, woher gerade diese Seite jenes Doppelgebots besonders hervorgehoben wird, aus dem Aufgetretensein (*εξηλθον εις τον κοσμ.*, vgl. 1 Joh. 4, 1) vieler Verführer (*πλανοι*, wie Matth. 27, 63, vgl. 1 Joh. 2, 26). — *οι μη ομολογ.*) Die subj. Negation begründet ihre Bezeichnung als Verführer dadurch, dass sie nicht das Bekenntniss 1 Joh. 4, 2 theilen. Das part. praes. *ερχομενον* weist zeitlos auf den hin, der nach jenem Christenbekenntniss im Fleisch erscheint (vgl. Joh. 6, 14). — *ουτος εστιν*) wie 1 Joh. 2, 22. weist, wie 1 Joh. 2, 18, darauf hin, dass in diesen Vielen der Verführer schlechthin und somit der Antichrist erschienen ist. Zu dem durch das Prädikat des Satzes bestimmten Numerus vgl. 1 Joh. 2, 25, wo ebenso das Genus attrahirt ist.

v. 8—11. Die Warnung.
Einzelne soll auf sich selbst
richten (*ἀπολέσητε*, wie Joh.
erarbeitet haben (*ἠργασάμεθ*
II, 7. a. III, 6, a). — *μισθὸν*)
4. 36 darin besteht, dass er der
Leben verhilft, so sind die Le
λάβητε, vgl. Num. 34, 14), wenn
dass sie sich verführen lassen v.
vollen (*πλήρη*, vgl. Joh. 1, 14)
geben ist (vgl. 1 Joh. 3, 2), im G
von dieser Arbeit empfangen ha
nur hier, wie gewöhnlich, intran
(angeblichen) Fortschritt urtheilt
νων, welches denselben als ein
der Lehre von Christo charakteri
ist hier Gen. obj., da es nicht
οὐκ ἔχει) weil nur die wahre I
lehrt, wie der Gegensatz, in d
schlechthin heisst, nach 1 Joh. 2
an das Vorige *πατέρα* voransteht
Joh. 6, 46. 7, 18. 15, 5. — **v. 10.**
wendig, weil der Verf. nicht ü
meditirt, sondern eine Vorschrif
giebt. Zu *ἔρχεται πρὸς* vgl.
gation, welche das Verbum, aber
Apok. 20, 15, zu *φέρει* 1 Petr.
zu *λαμβ. εἰς* Joh. 19, 27, hier, v
freundschaft handelt mit

12 Πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος, ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν πεπληρωμένη ᾖ. 13 ἀσπάζεταί σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.

ΙΩΑΝΝΟΥ Γ.

1 Ὁ πρεσβύτερος Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ, ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ. 2 ἀγαπητέ, περὶ πάντων εὔχομαί σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή. 3 ἐχάρην γὰρ λίαν, ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ, καθὼς

---

v. 12 f. Der Briefschluss. — *εχων*) vgl. II, 6, a: obwohl er vieles zu schreiben hatte (vgl. Joh. 8, 26. 16, 12). Das *εβουληθην* (vgl. Jud. 5) ist vom Standpunkt der Briefempfänger aus gedacht. Zu dem *δια χαρτου* (Jerem. 36, 23) *κ. μελανος* (2 Kor. 3, 3) ist ein dem *γραφειν* zu entnehmender allgemeinerer Begriff (mittheilen) zu ergänzen. Das im Gegensatz dazu stehende (persönliche) Zuihnenkommen (Joh. 6, 21. 25) wird mit *ελπιζω* eingeführt, weil es ja nicht unmittelbar, wie jenes, in seiner Macht stand. Zu *στομα προς στομα* vgl. Num. 12, 8. — *ημων*) vgl. IV, 2, a, sofern sich mit der Freude am Segen, den er ihnen bringt, die Freude, sie wiederzusehen, verbindet. — **v. 13.** *ασπαζ. σε*) vgl. 1 Petr. 5, 13. Die Kinder der erwählten (v. 1) Schwester können nur die Glieder der Schwestergemeinde sein, aus welcher der Brief kommt.

---

v. 1—4. Der briefliche Eingang. — *ο πρεσβ.*) wie 2 Joh. 1. Zu *αγαπητω*, das v. 2. 5. 11 in der Anrede wiederkehrt, vgl. 1 Joh. 2, 7, zu *αγαπ. εν αληθ.* 2 Joh. 1. — **v. 2** folgt, wie 2 Joh. 3, ein selbstständiger Segenswunsch, durch den v. 1 zur blossen Adresse herabgesetzt wird. — *περι παντων*) mit Nachdruck vorangestellt, gehört zu *ευοδουσθαι* (Prov. 17, 8. 28, 13). Zu *ευχομαι* vgl. Jak. 5, 16. — *και υγιαινειν*) vgl. Gen. 29, 6. 37, 14. Er erfleht ihm Wohlergehen in jeder Beziehung und insbesondere Gesundheit. Zu dem begründenden *καθως* vgl. 1 Joh. 2, 6. — *η ψυχη σου*) nachdrücklich am Schlusse im Gegensatz zu *περι παντων*. — **v. 3.** *εχαρην γαρ λιαν*) wie 2 Joh. 4. — *ερχομενων*) imperfektisch: so oft Brüder kamen. In dem Anlass der Freude liegt zugleich ihr Gegenstand. Zu *μαρτυρ. τη αληθ.* vgl. Joh. 5, 33, weshalb das *σου* nur ausdrücken kann, dass sie (im Gegensatz zu Verleumdungen, die man wider ihn ausstreut), dem wahren Thatbestand in Betreff seiner Zeugniss geben. — *καθως*) erläutert das *σου τη αληθ.* dadurch, dass er (*συ* mit Nachdruck im Gegensatz zu Anderen) wirklich so wandle, wie

σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς. 4 μειζοτέραν τούτων οὐκ ἔχω χαράν, ἵνα ἀκούω τὰ ἐμὰ τέκνα ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα.

5 Ἀγαπητέ, πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν ἐργάσῃ εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοῦτο ξένους, 6 οἳ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας, οὓς καλῶς ποιήσεις προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ. 7 ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθαν μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ

---

sie es bezeugt. Das *εν αληθ. περιπατ.* (2 Joh. 4) sagt also über die Beschaffenheit desselben noch nichts Positives aus. — **v. 4.** *μειζοτεραν — ινα* wie Joh. 15, 13, nur dass statt des vorausweisenden *ταυτην: τουτων* steht, weil das, was der Expositionssatz mit *ινα* bringt, ein vielfach sich wiederholendes ist. Zu der aus der poetischen Diktion in die spätere Sprache übergegangenen doppelten Komparationsform vgl. Win. § 11, 2. b. zu *τα εμα τεκνα* 1 Joh. 2, 1, zu *ακουω* c. Part. Joh. 1, 37. — *εν τη αληθ. περιπ.*) vgl. III. 1, a. Die erkannte Wahrheit ist die Grundlage, auf der ihr Glauben und Leben ruht, oder die Sphäre, in der sie sich bewegen. Zur Sache vgl. 1 Joh. 1, 4.

v. 5—8. Die reisenden Missionare. — *πιστον*) vgl. 1 Joh. 1, 9. Das Neutr. adj. statt des Adv., weil das Thun, um das es sich handelt, durch den Relativsatz eingeführt wird. Treu, d. h. der Erwartung entsprechend, welche dein früheres Verhalten (v. 6) erweckt, handelst du in dem, was irgend du gethan haben wirst gegen die Brüder, die der Art. als die ihm bekannten nur bezeichnen kann, wenn sie die Briefüberbringer waren. Zu dem Conj. Aor. statt des Fut. exact. vgl. Joh. 1, 33, zu *εργαση* 2 Joh. 8. — *και τουτο*) und zwar, wie Röm. 13, 11. 1 Kor. 6, 6, gegen Fremdlinge, die nicht der Gemeinde angehören (*ξενους*, wie 2 Sam. 12, 4. Hiob 31, 32). — **v. 6.** *οι*) Auf ihr vor voller Gemeindeversammlung (*ενωπιον*, wie Joh. 20, 30, zu *εκκλησιας* Matth. 18, 17), also in grösstmöglichster Oeffentlichkeit abgelegtes Zeugniss für (*μαρτ.* c. dat., wie v. 3) die von ihm erwiesene Liebe (bem. das voranstehende *αυτου*) gründete sich die Erwartung, dass er seinem Wesen getreu jetzt dieselbe Liebe beweisen werde. — *καλως ποιησεις*) mit Part. verbunden, wie 2 Petr. 1, 19, bezeichnet das nach seinem früheren Verhalten zu erwartende Thun (v. 5) als ein treffliches, löbliches (Jak. 2, 8. 19), das er jetzt wieder zeigen wird, wenn er jene weiter befördert haben wird. Zu *προπεμπειν* vgl. Judith. 10, 15. 1 Makk. 12, 4. Tit. 3, 13, zu *αξιως του θεου* Sir. 11, 11 u. bes. 1 Thess. 2, 12. Damit ist vorausgesetzt, dass es Boten des Evangeliums sind, in denen man nach Matth. 10, 40 Gott selbst aufnimmt. — **v. 7.** *υπερ γαρ του ονομ.*) vgl. Röm. 1, 5. Der Art. kann nur demonstrativ auf *θεου* zurückweisen, dessen Name durch die Verkündigung der Heilsbotschaft verherrlicht wird (Joh. 17, 6. 26, vgl. 12, 28). Zu *εξηλθαν* vgl. III, 4, a und 1 Joh. 4, 1. — *απο των εθν.* vgl. Matth. 5, 47. Weil sie nach dem Gebote Christi Matth. 10, 8 von den Heidnischen, denen sie das Evang. bringen, nichts nehmen (bem.

τῶν ἐθνικῶν. 8 ἡμεῖς οὖν ὀφείλομεν ὑπολαμβάνειν τοὺς τοιούτους, ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ.

9 ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ· ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρέφης οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς. 10 διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς, καὶ μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ τούτοις οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφούς, καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει. 11 ἀγαπητέ, μὴ μιμοῦ τὸ κακόν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν. ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν· ὁ κακοποιῶν οὐχ

---

die subj. Negat.), und daher der Unterstützung edenso bedürftig wie würdig sind. — **v. 8.** *ημεις ουν*) Darum sind wir, die wir ihre Brüder sind (v. 5), verpflichtet (*οφειλομεν*, wie 1 Joh. 2, 6, 3, 16. 4. 11), sie gastlich aufzunehmen. Bem. das an *μηδεν λαμβ.* anspielende *απλ. υπολαμβανειν*. Zu *τους τοιουτους* vgl. 1 Kor. 16, 16. 18. Das *συν*— in *συνεργοι* geht auf die Missionare, sodass *τη αληθ.* dat. comm. zu *γινωμεθα* ist, statt des *εις* 2 Kor. 8, 23. Kol. 4, 11.

v. 9—12. Diotrephes und Demetrius. — *τη εκκλησια*) natürlich des Cajus. Gemeint ist wohl unser zweiter Brief. — *αυτων*) geht auf das collective *εκκλ.* Der in ihr die oberste Autorität zu erlangen strebte (*φιλοπρωτευων*, *απλ.*), muss schon irgend eine amtliche Stellung gehabt haben. — *επιδεχεται*) im NT. nur noch v. 10. Das Praes. geht auf sein bereits wiederholt erprobtes, also grundsätzliches, Verhalten, wonach er den Verf. (in seinen Sendboten, Briefen etc.) nicht annahm, also auch den erwähnten Brief der Gemeinde vorenthalten haben würde, wenn der Verf. ihn in seine Hände gelegt hätte. — **v. 10.** *δια τουτο*) vgl. 1 Joh. 3, 1. 4, 5. Das *εαν ελθω* weist auf den 2 Joh. 12 versprochenen Besuch, der freilich noch hypothetisch bleibt, bei dem er aber die Gemeinde daran erinnern will (*υπομνησω*, vgl. Joh. 14, 26), wie das Thun dessen gewesen sei, durch den sie sich tyrannisiren lässt (bem. das betont gestellte *αυτου*). Zu den *λογ. πονηροις* vgl. die *εργ. πον.* 1 Joh. 3, 12. 2 Joh. 11, zu dem transitiv gefassten *φλυαρειν* (einen verschwatzen) vgl. *φλυαρος* 4 Makk. 5, 10. 1 Tim. 5, 13, dessen Gebrauch auf inhaltleeres Gerede deutet. Bem., wie durch das Dazwischentreten eines subordinirten Partizipialsatzes (*μη αρκουμενος*, vgl. 2 Makk. 5, 15. Hebr. 13, 5, aber sonst mit einfachem Dativ) die Partizipialkonstruktion sich auflöst, und vgl. zu *ουτε—και* Joh. 4, 11. Er für seine Person nimmt die Brüder nicht auf (vgl. 1 Makk. 12, 8), was an sich schon ein unbrüderliches Verhalten ist. Wenn er solche, die es wollen, daran hindert und sie sogar exkommunizirt (*εκβαλλει*, vgl. Joh. 9, 34 f.), von welcher terroristischen Maassregel nach v. 6 auch Cajus betroffen sein muss, so muss es ihm gelungen sein, die Gemeinde zu tyrannisiren (vgl. v. 9). Zu *εκ τ. εκκλ.* vgl. II, 8, a. — **v. 11.** *μιμου*) vgl. Sap. 4, 2. 15, 9. Zu dem allgemeinen Gegensatz des *κακον* u. *αγαθον* vgl. Ps. 37, 27.

ἑώρακεν τὸν θεόν. 12 *Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν.*

13 *Πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, ἀλλ' οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι γράφειν.* 14 *ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν, καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν.* 15 *εἰρήνη σοι. ἀσπάζονταί σε οἱ φίλοι. ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα.*

ΙΟΥΔΑ.

1 *Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου. τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετη-*

---

zu *αγαθοποιων* u. *κακοποιων* 1 Petr. 3, 17, zu *εκ τ. θεου εστιν* 1 Joh. 3, 10. Bem., wie bei der Umkehrung des Gedankens derselbe wieder einen Schritt weiter zurückgeht zu der Quelle des *εκ τ. θ. ειναι*, dem Geschauthaben Gottes in Christo (Joh. 14, 9). — **v. 12.** *μεμαρτυρηται*) im Sinne lobenden Zeugnisses, wie Hebr. 11, 2, das der Verf. von den v. 3 erwähnten Brüdern allen empfangen hat. — *υπ αυτης τ. αληθ.*) Die Wahrheit selbst, in der er wandelt (v. 4), zeugt für ihn. Zu *και — δε* vgl. Joh. 6, 51. 8, 16 f. 15, 27. In *ημεις* schliesst der Verf. sich mit denen zusammen, die den Demetrius persönlich kennen. — *οτι κτλ.*) vgl. Joh. 21, 24. Diese nachdrückliche Bezeugung zeigt, dass Demetr. es noch mit der unter der Herrschaft des Diotr. stehenden Majorität der Gemeinde hielt und darum dem (exkommunizirten) Cajus verdächtig war. Ihm hatten wohl die Missionare den Gemeindebrief (v. 9) abgegeben, da er durch ihn am ehesten noch an die Gemeinde gelangen konnte.

v. 13—15. Der Briefschluss. — *ειχον*) ohne *αν*, weil keine Bedingung gedacht ist, unter der es anders sein könnte, vgl. Win. § 41, 2. a: ich hätte dir viel zu schreiben. Bem. den Wechsel des Inf. Aor. und Praes. Zu *καλαμου* vgl. Ps. 44, 2, zur Sache 2 Joh. 12. — **v. 14.** *ευθεως* wie Joh. 5, 9. 6, 21. 18, 27. Der 2 Joh. 12 versprochene Besuch stand also nahe bevor. Zu *σε ιδειν* vgl. III, 1, a, zu *στομα προς στομα* 2 Joh. 12. — **v. 15.** *ειρηνη σοι*) wie 1 Petr. 5, 14. Dem Privatschreiben entspricht der Gruss der persönlichen Freunde (*φιλοι*, wie Joh. 15, 14 f.) des Adressaten, dem Charakter der Gemeinde, in welcher der Verf. nur noch Einzelne hatte, die ihm näher verbunden waren (vgl. v. 10), der Gruss an seine Freunde, den das *κατ ονομα* (Joh. 10, 3) noch wärmer macht.

---

v. 1 f. *ιησ. χρ. δουλος*) wie Jak. 1, 1. Der Autorität, in welcher er als ein im Dienste Christi Stehender schreibt, tritt mit *δε* gegenüber

ρημένοις κλητοῖς. 2 ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη.

3 Ἀγαπητοί, πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας, ἀνάγκην ἔσχον γράψαι ὑμῖν, παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει. 4 παρεισεδύησαν γάρ τινες ἄνθρωποι, οἱ πάλαι προ-

---

die nähere Kennzeichnung seiner Person als Bruder des (bekannten) Jakobus, der darum nur der an der Spitze der Gemeinde zu Jerus. stehende sein kann, weil dieser unter Heidenchristen ebenso bekannt war, wie unter Judenchristen. — *εν θεω πατρι*) vgl. Jak. 1, 27. 3, 9. 1 Petr. 1, 2. Auf Grund dessen, dass Gott Vater (der Gläubigen) ist, sind sie Geliebte (Gottes), der sie zu seinen Kindern berufen hat. Zu *ηγαπημενοις* vgl. I, 1, a. — *ιησ. χριστω*) Dat. comm.: ihm als ihrem Herrn (v. 4) bewahrt (1 Petr. 1, 4) ebenfalls auf Grund der väterlichen Liebe dessen, der sie zu seiner Gemeinde berufen hat im Gegensatz zu Andern, die von ihm abgefallen sind. — *κλητοις*) substantivisch, wie das *εκλεκτ.* 1 Petr. 1, 1, vgl. Apok. 17, 14. Röm. 1, 6. Der Brief ist also nicht an eine ganze Gemeinde, sondern an die Treugebliebenen in einer solchen gerichtet, daher keine Lokalbezeichnung. — **v. 2.** *ελεος*) wie 1 Petr. 1, 3. 2, 10, als Grund ihrer Berufung. — *ειρηνη*) wie 1 Petr. 1, 2, von dem in der Zugehörigkeit zu Christo ihnen gegebenen Heil. — *αγαπη*) entspricht dem *ηγαπημενοις*. — *πληθυνθειη*) wie 1 Petr. 1, 2.

v. 3—7. Anlass des Briefes. — *αγαπητοι*) wie 1 Petr. 2, 11. 4, 12. — *πασαν*) wie Jak. 1, 2. 1 Petr. 2, 18. — *ποιουμενος*) imperfektisch: als ich mir mit allem Eifer angelegen sein liess, euch zu schreiben über die uns gemeinsame *σωτηρια* (im Sinne von 1 Petr. 1, 9 f.), ward ich genöthigt, euch ein ernstes Mahnwort zu schreiben. Der Aor. ist vom Standpunkt der Briefempfänger aus gedacht, denen erklärt werden soll, weshalb sein Schreiben nicht, wie ihm selbst am meisten am Herzen lag, von dem handelt, was ihm und ihnen gleich wichtig ist, von dem Ziel der Christenhoffnung (1 Petr. 1, 5). Zu *κοινης* vgl. Prov. 21, 9. Sap. 7, 3. 3 Makk. 7, 17, zu *αναγκ. εχ.* Hebr. 7, 27. 1 Kor. 7, 37. Bem. den Inf. Praes. von dem Schreiben überhaupt, das noch Gegenstand seiner Intention war, den Inf. Aor. von dem einzelnen Briefe, den er schrieb. Zu *παρακαλων* vgl. 1 Petr. 5, 12. Das *επαγωνιζεσθαι* (*απλ.*) mit dem Dat. comm. deutet an, dass ihr kostbarstes Gut, die Zuversicht auf die Erlangung der *σωτηρια* schwer gefährdet ist, weil sie durch den verführerischen Wandel Vieler illusorisch gemacht wird. Als ein einmal (1 Petr. 3, 18) den Heiligen (bei ihrer Berufung) anvertrautes (Matth. 25, 14. 20. 22) Gut wird es bezeichnet, um zu sorgfältigster Bewahrung desselben zu ermuntern, sofern es unwiederbringlich verloren geht, wenn die, denen es übergeben, nicht bleiben, was sie waren (*αγιοι*, vgl. Röm. 1, 7. 8, 27. 12, 13. 16, 2. 15), als es ihnen anvertraut wurde. Zu *ημων* vgl. 1, 1, f. — **v. 4.** *παρεισεδυησαν*) vgl. III, 7, a, drückt stärker als

γεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα ἀσεβεῖς, τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι. 5 Ὑπομνῆσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι, εἰδότας ὑμᾶς ἅπαξ πάντα, ὅτι κύριος λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας

z. B. παρεισπορευεσθαι 2 Makk. 8, 1 aus, wie sie sich auf Nebenwegen eingeschlichen haben in die Gemeinde, der sie innerlich und äusserlich nicht angehören, obwohl sie ohne Frage Christen sein wollten. Bem. das verächtliche τινες ανθρ. im Gegensatz zu τοις αγιοις. — οι — ασεβεις) gehört zusammen als Appos. zu τινες ανθ.; denn das τουτο vor το κριμα (vgl. Jak. 3, 1, aber hier mit Bezug auf das Urtheil, das ihre Schuld feststellt) kann nur auf ihre Bezeichnung als ασεβεις gehen. Das παλαι (Jes. 37, 26. Hebr. 1, 1) zeigt, dass προγεγραμμενοι (3 Esr. 6, 32. Röm. 15, 4) darauf geht, wie die Schrift des AT's (zu der Jud. 14 ff. auch das Henochbuch rechnet) solche Leute schon längst zuvor (ehe sie auftraten) so bezeichnet und damit sie so zu beurtheilen veranlasst hat, weil sie sich verhalten, wie die in einen Causalsatz aufzulösenden Partizipien sagen. — την — χαριτα) vgl. III, 5, a bezeichnet ganz im paulinischen Sinne die Gnade als das Heilsprinzip, das sie in Zügellosigkeit (1 Petr. 4, 3) umsetzen (μετατιθεντες, vgl. Sir. 6, 9. Hebr. 7, 12, Gal. 1, 6), indem sie leben, als ob die im Christenthum dargebotene Gnade die Licenz zu jeder ασελγεια gebe (etwa im Sinne von Röm. 6, 1. 15). Das του θεου ημων (vgl. 1 Thess. 2, 2. 2 Thess. 1, 12), das auf das Vaterverhältniss hinweist, in das Gott zu den Christen getreten (v. 1), erhöht noch den Frevel. — τον — ημων) gehört zusammen und bezeichnet Christum als den einigen Gebieter (natürlich nicht im Gegensatz zu Gott, sondern zu den menschlichen δεσποται 1 Petr. 2, 18), während die Hinzufügung seines speziellen Verhältnisses zu den Christen ihren Frevel verschärft. — αρνουμενοι) wie Tit. 1, 16, indem sie thun, als ob sie keinen Gebieter über sich haben. — **v. 5.** υπομνησαι) vgl. Sap. 12, 2. 18, 22. Das δε markirt den Gegensatz zu dem παρακαλων v. 3, das nur in einer Erinnerung zu bestehen braucht, weil sie einmal alles wussten. Das wiederholte υμας (IV, 4, a) markirt den Gegensatz gegen die τινες ανθρ., das απαξ weist auf das απαξ v. 3 zurück, weshalb das παντα nur auf Alles gehen kann, was sie damals über die Bedingungen der ihnen anvertrauten Zuversicht auf ihre Errettung wussten. — κυριος) vgl. IV, 2, a, absichtlich gewählte ATliche Bezeichnung Jahve's. — λαον ohne Art., um hervorzuheben, dass sogar an einem Volke, wie das, welches er aus Aegypten errettete, sich zeigt, wie man der Errettung (v. 3) verlustig gehen kann. — το δευτερον) vgl. 2 Kor. 13, 2, geht auf das zweite Mal, wo es sich um Errettung oder Verderben handelte, und wo Gott sie, weil sie nicht Vertrauen hatten (bem. die subj. Neg. in dem τους μη πιστευσαντας), dem Verderben anheim gab (απωλεσεν.

ἀπώλεσεν, 6 ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν, 7 ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις, τὸν ὅμοιον τρόπον

---

vgl. Jak. 4, 12). Gemeint ist Num. 14, 11 (vgl. Hebr. 3, 19). Daraus erhellt also, wie dringend nothwendig das *επαγωνιζεσθαι τη πιστει* v. 3 ist, da auch die schon einmal (wenn auch erst ideeller Weise) erlangte Errettung vor dem Verderben nicht schützt. — **v. 6.** *αγγελους τε*) Das innerlich (logisch) verbindende *τε* zeigt an, dass dieses nicht ein gleichartiges zweites Beispiel ist, sondern das erste ergänzt, sofern daraus erhellt, dass selbst Hochbegnadigte (wie die *αγιοι* v. 3) durch ihr Verhalten dem Gerichte verfallen können, und so ihre *πιστις* (auch wenn sie dieselbe festhalten wollten) illusorisch gemacht wird. Daher ist das Beispiel von Wesen entnommen, wie es die Engel sind (bem. das Fehlen des Art.). — *τους μη τηρ.*) Zum artikul. Part. vgl. 1 Petr. 1, 7: weil sie nicht bewahrten (v. 1) das ihnen übertragene Herrschaftsgebiet (*τ. αρχην* nach Analogie von Gen. 40, 21. 1 Chron. 26, 10), sondern die ihnen (als Engeln) eigenthümliche Wohnung, d. i. den Himmel, verliessen. Gemeint sind die Gottessöhne Gen. 6, 2 (vgl. Hen. 12, 4. 15, 3. 7), die zur Erde herabstiegen und sich mit Menschentöchtern vermischten. Hier aber kommt es contextgemäss nicht sowohl darauf an, was sie thaten, als dass sie die ihnen (wie den *αγιοι* v. 3) gegebene hohe Würdestellung sich nicht erhielten. Dem entspricht ihre Strafe, wonach sie auf ein Gericht eines grossen Tages (vgl. Apok. 16, 14), wie es das Endgericht sein wird, bewahrt werden, und zwar so, dass sie ihm diesmal nicht (durch Verlassen der ihnen zugewiesenen Aufenthaltsstätte) entgehen können. Vgl. Hen. 10, 4 ff., woher namentlich die Vorstellung stammt, dass sie dort mit Finsterniss bedeckt (*ζοφον*, wie Hebr, 12, 18), wie aus 54, 3 ff. die andere, dass sie mit immerwährenden (*αιδιοις*, vgl. Sap. 7, 26, Röm. 1, 20), d. h. unzerreissbaren Ketten gebunden sind. — **v. 7.** *ως*) vergleicht das Gericht über die Städte des Siddimthals (Deut. 29, 23), weil bei dieser Gelegenheit zugleich durch Analogie auf die positive Versündigung der Engel hingedeutet werden kann, auf die das so nachdrücklich dem *τον ομοιον τροπον* nachgestellte *τουτοις* geht. Bezeichnet wird dieselbe durch das verstärkende *εκπορνευειν* (Exod. 34, 15. Ezch. 16, 33) als ein Hurereivergehen schlimmster Art, sofern sie widernatürliche Unzucht trieben; denn für die Engel war die *σαρξ* der Menschentöchter eine (ihnen) fremde (*ετερα*) *σαρξ*, wie für die Sodomiter das Fleisch der (in Menschengestalt) bei Lot eingekehrten Engel (Gen. 19. 5). Bem. die auf eine bestimmte Einzelsünde weisenden Aoriste, welche für die letzteren freilich nur in dem Trachten danach bestand. Zu dem prägnanten *οπισω* bei *απελθουσαι* vgl. Mark. 1, 20. — *δειγμα*) *απλ.*, doch vgl. *υποδειγμα* Jak. 5, 10: sie liegen als Strafexempel vor Augen im Gegensatz zu der

τούτοις ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας, πρόκεινται δεῖγμα πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι.
8 ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μιαίνουσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν. 9 ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωυσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν

Strafe der Engel, die theilweise überhaupt erst zukünftig ist, und von der man nur geheimnissvolle Kunde hat, indem sie der Strafe eines ewigen Feuers (vgl. Sap. 10, 6 f.) unterliegen. Zu δικην vgl. Sap. 18, 11. zu υπεχουσαι 2 Makk. 4, 48.

v. 8–16. Schilderung der Gottlosen. — ομοιως) wie Jak. 2, 25, während das μεντοι, abweichend von Jak. 2, 8, nur adversativ stehen kann, sofern troz eines so offenbaren Strafexempels auch diese (scil. die ασεβεις v. 4) sich dennoch analoger Sünden theilhaftig machen. Daraus folgt, dass das ομοιως ausschliesslich auf die Aehnlichkeit ihres Verhaltens mit dem der Sodomiter geht, und dass das ενυπνιαζομενοι (eigentl.: träumend, vgl. Gen. 28, 12. 41, 5) nur den des klaren Bewusstseins entbehrenden Zustand bezeichnet, in dem sie troz solchen Warnungsexempels von den Traumbildern ihrer Sinnenlust auf den Weg des Verderbens gelockt werden. Das tert. comp. liegt ausschliesslich in dem σαρκα μιαινουσιν, welches auf ihre Unzuchtsünden geht (vgl. Gen. 34, 13. 49, 4 u. bes. Jerem. 3, 1, wo es die Folge des εκπορνευειν ist). Das μεν ergiebt unzweifelhaft, dass diese angeblichen „Geistesmenschen" (v. 19) eben darum dergleichen sich erlauben zu dürfen glaubten, weil es eben nur Fleisch sei, was ihr Treiben befleckte, da der Verf., dies concedirend, ihm entgegenstellt, dass sie damit, was Herrschaft über sie hat, thatsächlich abrogiren, für ungültig erklären (αθετειν, wie Mark. 7, 9. Hebr. 10, 28. Gal. 3, 15). Gemeint ist nach v. 4 die Autorität Christi, die aber eben als Ausfluss seiner Würde als κυριος ημων bezeichnet werden soll. Die dem κυριοτης mit δε entgegengestellten δοξαι können nur widergöttliche Mächte sein, wie der v. 9 genannte διαβολος, die wegen ihrer übermenschlichen Machtfülle so bezeichnet werden und darum zu fürchten sind, während diese sie lästern, indem sie die Möglichkeit, durch ihr zügelloses Treiben ihrer Macht zu verfallen, verspotten. — **v. 9.** μιχαηλ) nach Dan. 12, 1 der Schutzengel Israels aus der Zahl der obersten Engelfürsten (10, 13), hier als αρχαγγελος (1 Thess. 4, 16) bezeichnet. Nicht einmal ein Wesen, das [illegible] so hoch stand, wagte zu thun, was sie thun. Dagegen wird nicht [illegible], dass er dem Teufel gegenüber nicht wagte, was sie Engelmächten [illegible] nur im Zeitsatz angegeben wird, dass er es nicht wagte, [illegible] mit dem Teufel im Rechtsstreit (διακρινομενος, vgl. Ezech. [illegible] einen Wortwechsel führte (διελεγετο, wie Jes. [illegible] c. dat. wie Act. 17, 17) über den Leichnam des Mo[illegible] κρισιν επενεγκειν vgl. Röm. 3, 8, absichtlich gewählt mit

ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλὰ εἶπεν· ἐπιτιμήσαι σοι κύριος. 10 *οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἴδασιν βλασφημοῦσιν, ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῷα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται.* 11 *οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώ-*

Bezug auf den Rechtsstreit, in dem er kein Lästerungsurtheil zu verhängen wagte. — *επιτιμησαι σοι κυρ.*) nach Sachrj. 3, 2. Zur Quelle dieser Tradition (aus der Assumptio Mosis) vgl. Orig. de princ. III, 2, 1. — **v. 10.** *ουτοι δε*) vgl. v. 8, im Gegensatz zu dem Erzengel. Die *δοξαι* v. 8 werden hier absichtlich unter die umfassende Kategorie des Ueberweltlichen und Uebersinnlichen gestellt, das sie lästern, weil sie es nach seinem wahren Wesen nicht kennen. — *οσα δε — επισταναι*) vgl. Jak. 4, 14. Aber auch dies Erkennen ist nicht ein geistiges, sondern nur ein von Natur gegebenes (*φυσικως, απλ.*) also instinctmässiges, wie das der unvernünftigen Thiere (Sap. 11, 16), indem sie die sinnlichen Dinge nach ihrem Werth als Genussmittel zu schätzen wissen. — *εν τουτοις φθειρονται*) Dass dies Kennen kein wahres Erkennen ihres Wesens ist, erhellt daraus, dass sie sich auf Grund dieser Dinge zu Grunde richten, während sie dieselben zum Genuss gebrauchen. Der auf die diesen Dingen eignende *φθορα* (vgl. Röm. 8, 21), die sie durch ihren Genuss zur ihrigen machen, d. h. auf den physischen Ruin durch zügellosen Sinnengenuss anspielende Ausdruck weist zugleich auf das *φθειρεσθαι εις απωλειαν* (Jes. 54, 16) im Sinne von 1 Kor. 3, 17 hin, das sie sich damit als Strafe zuziehen. — **v. 11.** *ουαι αυτοις*) vgl. Matth. 11, 21. 23, 13, führt in der Form der Strafandrohung zu einer weiteren Charakteristik über, welche ihre Sünde den drei Grundformen aller Sünde gleichstellt. — *τη οδω*) dat. loc., vgl. Jak. 2, 25. Der Weg Kains ist seine gesammte Lebensrichtung in ihrer Gegensätzlichkeit gegen die Abels, wie der ihre gegen den der Heiligen (v. 3). — *τη πλανη*) Der Dat. steht dem Parallelismus zu Liebe für *εις* oder *επι*, das sonst mit *εξεχυθησαν* (Sir. 37, 29) verbunden wäre. Da die Vorstellung des dissoluten Sichhineinstürzens in eine Verirrung (Jak. 5, 20) zu einem Gen. pret. schlechterdings nicht passt, muss, vom Parallelismus abweichend, der nur noch formell die Voranstellung des Namens bewirkt hat, *του βαλααμ μισθου* zusammengenommen werden, zur Charakteristik der Verirrung als einer durch Bileamslohn, d. h. durch Aussicht auf sinnlichen Genuss, welchen die Sünde bietet, bewirkten. Wieder von einer anderen Seite wird die Sünde als Auflehnung gegen die göttliche Ordnung (vgl. Prov. 17, 11. Hebr. 12, 3), also als Hochmuthssünde charakterisirt durch Vergleich mit der *αντιλογια* Korahs (Num. 16). Der Dat. instr. gehört zu *απωλοντο*, das wie das *φθειρονται* v. 10 ihr gegenwärtiges Sündenverderben mit einem Ausdruck bezeichnet, der absichtlich auf das ihm folgende

weisung auf bestimmte Person
sie bei ihnen ohne Scheu vor
Prov. 1, 33, freilich in andere
Comp. von ευωχεισθαι Judith 1
nur Nebenform von σπιλοι sei
ohne willkürliche Ergänzungen
treffend diese Leute als Schm
heilige Mahl entweiht wird. -
34, 2, hier aber lediglich von
Stellung des Acc.), mit der sie
Liebescharakter des Mahles au
schliessen sich daran vier bildl
verschiedenen Seiten charakter.
die vom Winde vorübergetriebe
den man von ihnen erwartet (vg
während die Erstorbenheit ihres
durch Bäume dargestellt ist, wie
abgenommen, kahl dastehen, .
wegen natürlicher Unfruchtbar
(nach einmaliger Wiedererwecku
abgestorben, ja bereits entwur
einigermassen an Henoch 2—5. -
die statt Schlamm und Koth (J
ausschäumen, geht unmittelbar
über, während das Bild der Irr
gedacht) die Zerfahrenheit ihrer
οις) gehört nothwendig zu αστ
vier Bilder zerstört wird. Aber
über, da das ihnen aufbewahrte

ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ, 15 *ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἐλέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν, ὧν ἠσέβησαν, καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν, ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.* 16 *οὗτοί εἰσιν γογγυσταὶ μεμψίμοιροι, κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι, καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα, θαυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν.*

17 *Ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,* 18 *ὅτι ἔλεγον ὑμῖν· ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἔσονται ἐμπαῖκται*

---

zwar von einem, der als siebenter von Adam stammte (Hen. 60, 81), also einem uralten Propheten. — *λεγων*) nämlich Hen. 1, 9, welche Stelle in allem Wesentlichen zu Grunde liegt: Es kam Jahve (Praet. prophet.) inmitten seiner Myriaden (vgl. Deut. 33, 2), um Gericht zu halten (vgl. Jes. 1, 24) wider Alle und zu züchtigen (vgl. 2 Sam. 7, 14. Hiob 33, 19. Ps. 104, 14) alle Gottlosen (bem. das *ασεβεις* — *ασεβειας* — *ησεβησαν*, worauf schon v. 4 mit seinem *ασεβεις* hinwies). — **v. 15.** *και περι — αυτου*) Einschaltung nach Hen. 5, 4. Zu *σκληρων* (ohne *λογων* II, 10, b) vgl. Gen. 42, 7. 1 Reg. 12, 13. Das Citat schliesst mit dem Stichwort *αμαρτ. ασεβεις* aus Hen. 1, 9. — **v. 16.** *ουτοι εισιν*) wie v. 12, knüpft im Anschluss an den letzten Zug des Henochcitats noch ihre Bezeichnung als *γογγυσται*, sofern sie ewig mit ihrem Schicksal unzufrieden (*μεμψιμοιροι, απλ.*) wider Gott murren (Num. 14, 27), obwohl sie durch ihren Wandel nach ihren Lüsten sich dasselbe selbst bereiten. Auch zu dem *λαλει υπερογκα* (Dan. 11, 36), d. h. zu ihren prahlerischen Reden Menschen gegenüber (vgl. zu v. 19), bildet einen schneidenden Gegensatz das *θαυμαζοντες προσωπα* (Lev. 19, 15. Deut. 10, 17. Hiob 13, 10), d. h. ihre Speichelleckerei, wo es ihren Vortheil gilt. Vgl. zu dem anakoluthischen Part. 1 Petr. 2, 12, zu *ωφελειας* Jerem. 46, 11, zu *χαριν* 1 Reg. 14, 16.

v. 17—25. Schlussermahnung. — *υμεις δε*) markirt den Uebergang von dem über die Gottlosen Gesagten zu dem ihnen zu Sagenden. Die Erinnerung an die Worte der Apostel soll lediglich die Leser warnen, sich durch diese Leute imponiren zu lassen, wozu ihre hochtrabenden Worte (v. 16) Anlass geben könnten. Ihr Auftreten ist längst vorhergesagt. Zu *αγαπητοι* vgl. v. 3, zu *προειρημενων* 3 Esr. 6, 32. Da er von den Aposteln in der Mehrzahl redet (von denen er sich also ausschliesst), kann nur an mündliche Weissagungen verschiedener Apostel gedacht sein. — **v. 18.** *οτι ελεγον υμιν*) Auch das Imp. deutet darauf hin, dass der Verf. den Inhalt dessen, was sie zu sagen pflegten, formulirt. Das *υμιν* setzt voraus, dass Apostel unter den Lesern gewirkt haben. — *επ εσχατου*) ist nicht neutrisch zu fassen, wie 1 Petr. 1, 20, da es vor dem singularen *του χρονου* (vgl. IV, 4, b) steht:

Die Wiederaufnahme des *κατα*-
dass der Verf. selbst den Inhal
die Wiederaufnahme des Stich
nachdrücklich an den Schluss g
thümlichen Begierden als aus je
v. 19. *ουτοι εισιν*) vgl. v. 16,
eben die unter ihnen Aufgetrete
charakterisirt werden, von der
konnten. Da *αποδιοριζοντες*
Objekt (Hiob 35, 11. 2 Chron. 3
schiede machen, Trennung herb
dabei steht, das etwa auf eine
kann nur aus dem Context ersch
machten, und dieser deutet aufs K
zwischen Psychikern und Pneuma
den Lesern damit imponirten, da
erklärten und mit frivoler Verac
Gemeinglaubens verspotteten, bez
Psychiker, weil sie Geist (natürlich
Bem. die subj. Negation. — **v. 20**
Anrede aus v. 17 zeigt, dass hie
folgt zu dem, wovon sie sich du
bereits im Voraus geweissagten Sp
εποικοδομουντες) geht, wie Ko
(vgl. auch 1 Kor. 3, 10), welche vo
rechten *οικοδομειν εαυτον* begrif
weder im Sinne des *επι* c. Acc. (1
2, 20) stehen, weil es dann an jeden
οικοδ. εαυτ. ist, sondern nur dies
daher besagt, dass der ihnen über

ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε, προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον. 22 *καὶ οὓς μὲν ἐλεᾶτε, διακρινομένους* 23 *σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ, μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα.*

24 *τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταίστους καὶ στῆσαι*

Glauben gewiss geworden sind, eben durch jenes *εποικοδ. εαυτ.* erfolgen soll, aber freilich nicht aus eigener Kraft, sondern mittelst Gebetes, das, weil in Kraft heiligen Geistes geschehend, seiner Erhörung gewiss ist. — *προσδεχομενοι*) wie Ps. 54, 9. Das Sichbewahren in der Liebe Gottes, die für die Gegenwart des Heils gewiss macht, wird stets begleitet sein mit der Gewissheit der Heilsvollendung (*εις ζωην αιωνιον*), zu welcher die sichere Erwartung unsers Herrn Jesu Christi (bei seiner Wiederkunft) führt. Auch ihr sehen sie freilich nicht in hochmüthigem Selbstvertrauen entgegen, da, wie das göttliche Erbarmen der Grund ihres Heils (v. 2), so auch nur die Barmherzigkeit Christi im letzten Gericht ihre Fehler und Mängel zudecken wird (vgl. Jak. 2, 13). — **v. 22 f.** *και*) schliesst an die Art, wie sie sich selbst bewahren sollen, ihr Verhalten gegen die bekämpften Gottlosen an. — *ους μεν*) statt *τους μεν*, vgl. Röm. 9, 21. 1 Kor. 11, 21. — *ελεατε*) vgl. II, 6, b. Die unentbehrliche Näherbestimmung, welche Art des *ελεαν* (der *κοινη* angehörige Form für *ελεειν*) gemeint ist, bringt nur die Lesart ohne das erste *ους δε* (vgl. III, 7, b), indem sie mit einem harten Asyndeton, das durch das noch folgende Part. *αρπαζοντες* nothwendig wurde, hinzufügt: solche, welche zweifeln (Jak. 1, 6), also sich noch nicht definitiv für dies Treiben der *εμπαικται* entschieden haben, rettet, indem ihr sie (wie einen Brand) aus dem Feuer reisst (vgl. Am. 4, 11. 1 Kor. 3, 15). — *εν φοβω*) vgl. III, 3, a, charakterisirt das *ελεαν* bei der zweiten (bereits ganz der Gottlosigkeit verfallenen) Kategorie als ein solches, das aus Furcht vor der Verführung durch sie bei irgend einer Berührung mit ihnen, wie sie jeder Rettungsversuch voraussetzt, sich nicht mehr thätig, sondern nur noch im Mitleid mit ihnen beweist. — *μισουντες*) da sie selbst (*και*) Alles, was nur in eine noch so äusserliche Berührung mit ihnen bringt, hassen sollen. Bildlicher Ausdruck dafür ist das auf dem blossen Leibe getragene (vgl. Matth. 5, 40) und darum durch jede vom Fleische ausgehende Verunreinigung befleckte (Jak. 3, 6) Unterkleid. Auch das, was über das Verhalten zu den Gottlosen gesagt ist, kehrt also zu der dringlichen Pflicht der Selbstbewahrung (v. 21) zurück.

v. 24 f. Schlussdoxologie. — *φυλαξαι*) vgl. Ps. 120, 4 f., nämlich vor der nach v. 23 gefürchteten Verführung. Zu *απταιστους* (hier: als vor dem sittlichen Fall, dem *πταιειν* im Sinne von Jak. 2, 10. 3, 2 bewahrte, vgl. 3 Makk. 6, 39). — *κατενωπιον*) vgl. Lev. 4, 17. Gemeint ist seine im letzten Gericht sich offenbarende Herrlichkeit, vor der sie

κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους ἐν ἀγαλλιάσει 25 μόνῳ, θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα μεγαλωσύνη κράτος καὶ ἐξουσία πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

---

nur als untadelige (αμωμους, wie 1 Petr. 1, 19) in jubelnder Freude (αγαλλιασει, vgl. Ps. 29, 6. 46, 1 u. zum Verb. 1 Petr. 1, 6. 8) dastehen können. — **v. 25.** μονω) steht mit grossem Nachdruck am Schluss, gehört aber zu τ. δυναμ., da es weder sachlich noch sprachlich zu dem artikellosen θεω passt: dem, der euch bewahren kann — — allein, Gotte, der unser Erretter ist (vgl. die Pastoralbriefe) durch Christum, gehört (erg. εστι) Herrlichkeit (vgl. v. 24), Majestät (Ps. 150, 2. Deut. 32, 3), Macht (wie 1 Petr. 4, 11. 5, 11) und Herrschaft (vgl. die εξουσιαι 1 Petr. 3, 22). — προ παντος τ. αιωνος) statt προ τ. αιωνων (1 Kor. 2, 7) fasst alle Epochen der Weltzeit (vgl. 1 Kor. 10, 11) zusammen: vor der ganzen Weltzeit. — εις τ. αιων. κτλ.) vgl. 1 Petr. 4, 11. 5, 11.

Druck von August Pries in Leipzig.

DIE GRIECHISCHE UEBERSETZUNG DES APOLOGETICUS TERTULLIAN'S

MEDICINISCHES AUS DER ÄLTESTEN KIRCHENGESCHICHTE

VON

ADOLF HARNACK.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG.
1892.



Inhaltsverzeichniss.



Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullian's.

Auf den christlichen Bibliotheken zu Cäsarea und Jerusalem, die unter dem Gesichtspunkt der biblischen Exegese angelegt waren und von Eusebius für seine historischen Werke fleissig benutzt worden sind, befanden sich nur sehr wenige lateinische Schriftstücke. Lateinisch war das Edict Hadrian's an Minucius Fundanus in dem Exemplar der Apologie des Justin, welches Eusebius in Händen hatte (hist. eccl. IV, 8, 8). Eine Anzahl lateinischer Briefe Cyprian's und anderer afrikanischer Bischöfe hat er, wahrscheinlich in Cäsarea, gefunden — Actenstücke zur Geschichte des novatianischen Schismas (VI, 43, 3). Aus diesen hat er keine Mittheilungen gemacht; aber jenes Edict hat er selbst übersetzt (*ἡμεῖς εἰς τὸ Ἑλληνικὸν κατὰ δύναμιν μετειλήφαμεν*) und auch durch die Version eines zweiten Actenstücks, des Toleranzedicts des Galerius, bewiesen, dass er der lateinischen Sprache einigermassen mächtig gewesen ist (VIII, 17, 11: *ταῦτα κατὰ τὴν τῶν Ῥωμαίων φωνὴν ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλῶτταν κατὰ τὸ δυνατὸν μεταβληθέντα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον* [1]).

In griechischer Sprache lagen ihm nicht wenige aus dem Abendland stammende Schriften und Urkunden vor, so der Hirte des Hermas, der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne, die Werke des Rhodon, des Irenäus, Schriften des Hippolyt und Cajus, das sog. kleine Labyrinth, Briefe römischer Bischöfe von Cornelius ab u. s. w., dazu manche Nachrichten und Überlieferungen, die römische Bischofsliste, u. A. Aber das Alles reichte doch nicht aus, um die abendländische Kirchengeschichte beschreiben zu können. Die lateinisch verfassten Werke Tertul-

1) Eine dritte Stelle, die aber nicht ebenso deutlich ist, findet sich Vit. Constant. II, 47. Alles Übrige ist unsicher.

u. A. sogar von Scaliger;
schliessen jeden Zweifel darül
aus jenem Werke selbständi
vollständige griechische Versi
Sie lauten (h. e. II, 2, 4):
μὲν αὐτῷ Ῥωμαίων φωνῇ, μ
δα γλῶτταν ὑπὲρ Χριστιαν
τοῦτον ἱστορῶν τὸν τρόποι
ἱστορία ἐξ ἧς ἀνωτέρω δεδ
μαϊκῆς ἀπολογίας, ἧς ἡ ἑρ
Man braucht diese beiden St
geführten zu vergleichen, um
Eusebius hier nicht, wie dort,
Übersetzung mitgetheilt hat.

Die Existenz einer griech
cus in konstantinischer Zeit i
Werthe. Bis vor Kurzem ver
gut wie nichts an die Seite z
von den Griechen einen grosse
übernommen und durch Überset
waren die Griechen reich gen
Litteratur, die erst mit dem E
hat, entbehren zu können.
haben sie übersetzt und damit
Eindruck von der Superiorität

und Eusebius der Sammlung seiner Märtyreracten einverleibt hat (h. e. V, 21), in das Griechische übersetzt war.

So stand es bis vor wenigen Jahren, da wurden griechische Recensionen der Acten der scillitanischen Märtyrer und der Perpetua und Felicitas — die letzteren in einer jerusalemer Handschrift — aufgefunden. Die Acten der Perpetua und Felicitas sind wahrscheinlich von Tertullian zusammengestellt [1]), und hier gerade fand sich eine griechische Recension! Die Vermuthung liegt nahe, dass Tertullian, der sowohl lateinisch wie griechisch geschrieben hat, auch an der griechischen Recension dieser Acten betheiligt ist. Das Problem, welches das Verhältniss des griechischen Textes der Acten zum lateinischen bietet, ist zudem bis heute trotz eifriger Arbeit nicht vollkommen gelöst. Lässt sich vielleicht aus der Untersuchung der griechischen Übersetzung des Apologeticus Tertullian's in ihrem Verhältniss zum Originaltext Licht für jene Frage gewinnen? Aber wenn das auch nicht zu gewinnen wäre — die Bruchstücke des griechischen Apologeticus verdienen die Vernachlässigung nicht, die sie bisher erfahren haben. Eine so ausserordentliche Erscheinung, wie die der Übersetzung einer lateinisch-christlichen Schrift von der Bedeutung des Apologeticus Tertullian's ins Griechische, verlangt an sich die sorgfältigste Prüfung, ohne Rücksicht darauf, ob die Untersuchung für andere Fragen nutzbar gemacht werden kann oder nicht. Ich beabsichtige im Folgenden von der Überlieferung, dem Charakter, der Zeit und dem Verfasser des griechischen Apologeticus zu handeln.

I.

Ausser Eusebius ist bisher kein Zeuge für die Existenz des griechischen Apologeticus ermittelt worden. Allerdings hat Suidas (v. *Ἀδριανός*) augenscheinlich aus dieser Übersetzung geschöpft, wenn er in Bezug auf Hadrian von „*τὸ περίεργον καὶ πολύπραγμον*“ spricht; denn dort war der tertullianische Ausdruck (Apol. 5) „Hadrianus quamquam omnium curiositatum explorator“ durch „*Ἀδριανός, καίτοι γε πάντα τὰ περίεργα πολυπραγμονῶν*“ wiedergegeben (Euseb., h. e. V, 5, 7). Allein Suidas hat höchst wahrscheinlich jene Übersetzung nur aus der

1) S. Robinson in den „Texts and Studies“ I, 2 p. 47—58.

Kirchengeschichte des Eusebius gekannt. Diese bleibt also für uns die einzige Quelle.

An fünf Stellen seines kirchengeschichtlichen Hauptwerkes hat Eusebius den griechischen Apologeticus benutzt, nämlich II, 2, 4sq.; II, 25, 4; III, 20, 9; III, 33, 3sq. und V, 5, 6sq. (Über die Excerpte aus dem griechischen Apologeticus in der Chronik des Eusebius s. unten). Die ersten drei und das fünfte Citat enthalten zusammen das 5. Capitel des tertullianischen Apologeticus fast vollständig; das 4. Citat giebt eine Stelle aus Apol. 2 wieder. Augenscheinlich hat Eusebius das Werk ebenso und unter denselben Gesichtspunkten durchgelesen und excerpirt, wie die übrigen von ihm benutzten Werke; man vergleiche z. B. was er dem Dialog des Justin mit Trypho entnommen hat. Die direct historischen Stellen waren ihm in erster Linie, häufig ausschliesslich, wichtig. Unabhängig von jenen Citaten hat er in seiner Kirchengeschichte nirgendwo von Tertullian gesprochen oder Mittheilungen über ihn gemacht — auch nicht im 5. Buch, wo er von dem Montanismus handelt. Es wird sich indess sofort zeigen, dass er eine gewisse Kunde von dem Verfasser des Apologeticus besessen hat und desshalb wohl auch mehr wusste, als er sagen wollte.

L. II, 2, 4 erwähnt er Tertullian zum ersten Mal. Nachdem er die Legende von dem Bericht des Pilatus (über die Wunder und die Auferstehung Christi) an den Kaiser Tiberius berichtet hat[1]), fährt er fort: „*Ταῦτα Τερτυλλιανός, τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνήρ, τά τε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν, ἐν τῇ γραφείσῃ μὲν αὐτῷ* (*τῇ* add. ACFaG) *Ῥωμαίων φωνῇ, μεταβληθείσῃ δὲ καὶ* (*καὶ* om. AEaFbO) *ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλῶτταν ὑπὲρ Χριστιανῶν ἀπολογίᾳ τίθησι κατὰ λέξιν τοῦτον ἱστορῶν τὸν τρόπον*" (es folgen nun die ersten 11 Zeilen des 5. Cap. des Apolog.). Die Epitheta ornantia, welche Eusebius hier dem Tertullian gespendet hat, sind oft besprochen worden. Das erste könnte zur Noth aus der Lectüre des Apologeticus selbst gewonnen sein; allein da die beiden

---

1) Eusebius erzählt etwas mehr als er der Aufzeichnung des Tertullian entnehmen konnte. Ob das lediglich eine Ausspinnung ist oder ob Eusebius noch eine zweite, nicht genannte Quelle benutzt hat, braucht hier nicht erörtert zu werden.

anderen das nicht sind, ist es wahrscheinlicher, in allen dreien eine das Buch begleitende Tradition zu erkennen, die zu Eusebius gekommen ist. Das erste rühmt die juristische Kenntniss Tertullian's; das zweite macht es nicht gerade wahrscheinlich, dass die christliche Berühmtheit des Afrikaners hervorgehoben werden soll, denn diese wäre seltsam mit „τά τε ἄλλα“ an die juristische angeknüpft; das dritte hebt in einer neuen Wendung auch nur die Spectabilität des Mannes, und zwar in Rom, hervor [1]). Nicht der Christ Tertullian wird gerühmt, obgleich sein Christenthum aus dem Titel seiner Schrift ohne weiteres klar ist, sondern der Jurist und der in der Stadt Rom angesehene Mann. Dies erschien schon dem Rufin sehr auffällig, und er hat es für nöthig gehalten, den Eusebius zu corrigiren. Er übersetzt: „vir et legum et institutionum Romanorum peritissimus et inter nostros scriptores admodum clarus“. Rufin hat „inter nostros scriptores“ einfach eingeschaltet, das 2. u. 3. Epitheton zusammengezogen und „ἐπὶ Ῥώμης“ ausgelassen. An letzterem Urtheil kann die auffallende Stellung der beiden Worte zwischen „μάλιστα“ und „λαμπρῶν“ und das Fehlen derselben in einem einzigen griechischen Codex (O) nicht irre machen. Rufin kannte Tertullian nur als christlichen carthaginiensischen Schriftsteller. Darum liess er „ἐπὶ Ῥώμης“ unübersetzt, und der Codex O, der auch sonst Singularitäten bietet, denen Laemmer viel zu viel Gewicht beigelegt hat, ist ihm darin gefolgt. „Ἐπὶ Ῥώμης“ lässt sich als spätere Glosse nicht erklären; denn wie sollte ein Späterer dazu gekommen sein, Tertullian als einen römischen Schriftsteller zu bezeichnen? In dem Zusammenhang unserer Stelle aber ist es sehr passend, da Eusebius den Bericht des Pilatus an Tiberius durch einen angesehenen römischen Zeugen belegen will. Man darf vielleicht annehmen, dass „τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν“ als term. techn. gemeint ist und Eusebius damit den senatorischen Stand Tertullian's bezeichnen wollte (λαμπρότατος = clarissimus = συγκλητικός [2]). Aber selbst wenn man „ἐπὶ Ῥώμης“ tilgte,

1) Zu λαμπρός vgl. den Brief des Irenäus an Florinus bei Eus. h. e. V, 20, 5: εἶδον γάρ σε . . . λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ.

2) Vgl. Mommsen, Röm. Staatsrecht III, 1 S. 470f.: „Unter den Kaisern Marcus und Verus ist durch ein die beiden privilegirten Stände gleichmässig umfassendes Ranggesetz die längst für den Senator übliche

wäre nichts gewonnen; denn auch dann noch bliebe es das Wahrscheinlichste, dass Eusebius lediglich die **weltliche** Berühmtheit Tertullian's ausdrücken wollte.

Eusebius hat von dieser gehört. Er hat uns damit etwas erzählt, was kein Abendländer berichtet hat. Nur erschliessen können wir aus den Werken Tertullian's selbst [1]), dass er längere Zeit in Rom zugebracht hat, dass er mit den Verhältnissen der Stadt vertraut war, und dass er vor der Bekehrung zum Christenthum Rechtsgelehrter gewesen ist. Hauptsächlich auf dem Zeugniss des Eusebius beruht es, wenn die Combination unseres Tertullian mit jenem römischen Rechtsgelehrten Tertullian für empfehlenswerth gehalten wird, aus dessen Quaest. libri VIII zwei, aus dem Liber singularis de castrensi peculio drei Stellen in den Digesten angeführt werden und der am Ende des 2. Jahrhunderts geschrieben hat [2]).

Hat aber Eusebius von der weltlichen Berühmtheit Tertullians gehört, so hat er zweifellos auch von seinen kirchlichen Verdiensten und seiner kirchlichen Stellung Kunde erhalten; denn von jener erzählte man in den Kirchen nur, weil man von diesen berichtete. Hier, wo er Tertullian zum ersten Male einführt, vermag man es noch einigermassen zu begreifen, dass er von dem Christen Tertullian schweigt — es lag ihm allein daran die Einsicht und Zuverlässigkeit seines Gewährsmanns als eines angesehenen, in Rom selbst berühmten Juristen hervorzuheben. Je interessanter die absonderliche Geschichte von dem Bericht des Pilatus an Tiberius seinen Lesern sein musste, um so wichtiger musste es ihm sein, sie zu beglaubigen. Dennoch bleibt es im höchsten Gerade auffallend, dass Eusebius, obgleich er

Ehrenbezeichnung „clarissimus“ (*λαμπρότατος, συγκλητικός*) in der Weise dem senatorischen Stande titular beigelegt worden, dass sie fortan von Männern, Frauen, Jünglingen und Kindern beiderlei Geschlechts unmittelbar hinter dem Eigennamen in fester Abkürzung geführt wird.“ Vgl. auch S. 171 n. 3: „Die titulare Verwendung von *ὁ λαμπρότατος συγκλητικός* oder *συγκλητικός* schlechtweg, besonderes häufig verwendet zur Bezeichnung von Verwandtschaft oder Verschwägerung mit Personen senatorischen Standes, ist überwiegend griechisch, hauptsächlich kleinasiatisch.“

1) Vgl. Hieron. de vir. inl. 53, der sich jedoch dunkel über Beziehungen Tertullian's zu Rom ausgedrückt hat.

2) Alle Bedenken gegen diese Identificirung sind allerdings nicht gehoben.

noch vier weitere Stellen aus dem Apologeticus anführt, schlechterdings nichts über den Verfasser als Christen mitgetheilt hat. Man darf wohl vermuthen, dass daran der Montanismus Tertullian's Schuld gewesen ist. Dieser ist dem Eusebius höchst wahrscheinlich bekannt gewesen; denn nicht nur hat Tertullian durch sein griechisch verfasstes Werk *Περὶ ἐκστάσεως* in die morgenländischen Controversen über den Montanismus eingegriffen [1]), sondern nach neueren Untersuchungen hat dieses Werk auch bald zu einer Gegenschrift Veranlassung gegeben, die dem Palästinenser Epiphanius bekannt geworden ist [2]). War sie aber diesem bekannt, so liegt die Annahme sehr nahe, dass sie auch dem Eusebius nicht entgangen ist oder dass er wenigstens Kunde von dem Montanisten Tertullian erhalten hat [3]).

Die Schrift Tertullian's, welche Eusebius excerpirt hat, führt

---

1) Das uns nicht erhaltene Werk wird von Hieronymus in der Schrift de vir. inl. dreimal erwähnt, nämlich c. 53. 24. 40. An der ersten Stelle steht es neben de pudic., de fuga in persec., de ieiuniis, de monog., und Hieron. berichtet, dass es wie diese gegen die Kirche gerichtet gewesen sei, sechs Bücher umfasst habe und dazu noch ein siebentes, welches speciell gegen den (Kleinasiaten) Apollonius gerichtet war. In c. 24 schreibt Hieron.: („Melitonis) elegans et declamatorium ingenium Tertullianus in septem libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, cavillatur dicens (laudans dicit: *alii*), eum a plerisque nostrorum prophetam putari." Hiernach hat Tertullian den antimontanistisch gesinnten Bischof Melito von Sardes in dem Werke angegriffen. In c. 40 endlich heisst es: „Tertullianus sex voluminibus adversus ecclesiam editis, quae scripsit *Περὶ ἐκστάσεως*, septimum proprie adversum Apollonium elaboravit, in quo omnia, quae ille arguit, conatur defendere". Da Hieron. hier den Titel des Werkes griechisch angegeben hat, so ist Pamelius im Rechte, wenn er angenommen hat, Tertullian habe dieses Werk, welches sich gegen die kleinasiatischen Antimontanisten richtete, griechisch geschrieben (vgl. Zahn, Gesch. d. NTlichen Kanons I, S. 49). S. über dasselbe auch Praedest. 26, der behauptet, das Werk habe sich (auch) gegen den römischen Bischof Soter gewendet.

2) S. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes S. 35 ff.

3) Drei von ihm griechisch geschriebene Bücher erwähnt Tertullian selbst, nämlich de corona 6 eine Schrift de spectaculis („Sed et huic materiae propter suaviludios nostros Graeco quoque stilo satisfecimus"), de bapt. 15 einen Tractat über die Ketzertaufe („Sed de isto plenius iam nobis in Graeco digestum est"), u. de virg. vel. 1 eine Schrift über die Verschleierung der Jungfrauen. Es wäre seltsam, wenn keines dieser Werke im Orient bekannt geworden wäre.

er mit den Worten an: „Ἡ ὑπὲρ Χριστιανῶν ἀπολογία.“ Pamelius hat auf Grund der Autorität des Eusebius, Nicephorus, Cedrenus (aber die letzteren fussen nur auf Eusebius) den Zusatz „pro Christianis“ in den lateinischen Tertullian gebracht. Allerdings bietet ein lateinischer Codex (ein Vaticanus) denselben auch: allein dieses Zeugniss reicht nicht aus. So wenig wie auf Grund eines jungen Turiner Codex, der „contra gentes“ als Zusatz auf dem Titel bieten soll, diese Worte adoptirt werden dürfen (Rufin.: „adversum gentes“), so wenig hat der Zusatz „pro Christianis“ im lateinischen Text ein Recht. Aber auch das ist keineswegs sicher, dass der griechische Übersetzer die Überschrift „Ἡ περὶ Χριστιανῶν ἀπολογία“ gewählt hat. Eusebius hat sich nicht so ausgedrückt, dass man für gewiss annehmen darf, er habe den genauen Titel des Buchs angeben wollen. Zudem schreibt er III, 33, 3 einfach „Ἀπολογία“, V, 5, 7: „Ἡ ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογία“, woraus deutlich hervorgeht, dass es ihm auf Genauigkeit in der Titelangabe nicht ankam. Es muss somit dahin gestellt bleiben, wie der Titel im Griechischen gelautet hat, vielleicht „Ἀπολογία“.

An der zweiten Stelle (II, 25) berichtet Eusebius über den Charakter und die Verbrechen des Nero und bemerkt dann, dass er zuerst unter den Kaisern als Feind der christlichen Religion aufgetreten sei. Dies, fährt er fort, bezeuge Tertullian, und nun folgen ein paar Zeilen aus Apolog. 5, die sich unmittelbar an die II, 2 excerpirte Stelle anschliessen. Eingeführt sind sie durch die Worte (v. 4): „Τούτου δὲ πάλιν ὁ Ῥωμαῖος Τερτυλλιανὸς ὧδέ πως λέγων μνημονεύει“. Wir haben allen Grund anzunehmen, dass Eusebius hier seine Übersetzung ebenfalls wörtlich citirt hat. Das „ὧδέ πως“ steht dem nicht entgegen, sondern bekräftigt es; denn Eusebius braucht den Ausdruck gleichbedeutend mit ὧδε, ja sogar neben κατὰ λέξιν [1]). Bemerkenswerth ist, dass Eusebius den Tertullian „ὁ Ῥωμαῖος“ nennt. Es kann diese Bezeichnung gleichbedeutend sein mit „der Lateiner“; aber nach II, 2 ist es wahrscheinlicher, dass Eusebius auch hier seinen Gewährsmann für die römische Christenverfolgung als „Römer“ bezeichnen wollte.

1) Man vgl. z. B. II, 25, 8; III, 31, 2 (dazu V, 24, 1); III, 39, 10, besonders aber III, 31, 5: κατὰ λέξιν ὧδέ πως λέγων, und III, 32, 3: κατὰ λέξιν ὧδέ πως ἱστοροῦντος.

Wiederum unmittelbar an das voranstehende Excerpt reihen sich drei Zeilen über Domitian an, die Eusebius (III, 20, 9) demselben Capitel des Apologeticus entnommen hat. Nachdem er aus Hegesipp die Geschichte der Verwandten Jesu vor Domitian berichtet hat, fährt er fort: „*Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὁ Τερτυλλιανὸς τοῦ Δομετιανοῦ τοιαύτην πεποίηται μνήμην.*“

Die Fortsetzung des 5. Capitels bis zum Schluss ist von Eusebius V, 5 mitgetheilt; doch hat er drei Sätze, die im Original zwischen der vorigen Mittheilung und dieser stehen („Tales semper nobis — edimus protectorem“) als überflüssig ausgelassen. Er erzählt die Legende von der legio fulminata und bemerkt dann, dass auch heidnische Schriftsteller sie anführen, indem sie freilich das Gebet der Christen auslassen, dass die Geschichte dagegen von den christlichen Schriftstellern „einfach und ehrlich“ überliefert werde. Zu diesen gehöre Apollinaris und Tertullian. Die Worte lauten (v. 5): „*Μάρτυς δὲ τούτων γένοιτ᾽ ἂν ἀξιοχρέως ὁ Τερτυλλιανὸς τῇ Ῥωμαϊκῇ συγκλήτῳ προσφωνήσας ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογίαν, ἧς καὶ πρόσθεν ἐμνημονεύσαμεν, τήν τε ἱστορίαν βεβαιῶν σὺν ἀποδείξει μείζονι καὶ ἐναργεστέρᾳ. γράφει δ᾽ οὖν καὶ αὐτὸς λέγων.*“ Nun folgt in indirecter Rede ein Referat über einige Zeilen aus Apol. 5, das auf Wörtlichkeit keinen Anspruch erhebt. Dann heisst es (v. 7): „*Οἷς ὁ δηλωθεὶς ἀνὴρ καὶ ταῦτα προσεπιλέγει*“, worauf die Schlussätze des 5. Capitels wörtlich aus der Quelle mitgetheilt werden. Sehr bemerkenswerth ist, dass Eusebius ausdrücklich sagt, der Apologeticus sei an den römischen Senat gerichtet gewesen („*τῇ Ῥωμαϊκῇ συγκλήτῳ προσφωνήσας*“). Bekanntlich geht die Adresse des Werks aus dem Original nicht ganz deutlich hervor. „Si non licet vobis, Romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere vertice civitatis praesidentibus ad iudicandum palam dispicere etc.“ Kaiser können die „antistites“ nicht sein; denn abgesehen davon, dass der Apologeticus höchst wahrscheinlich i. J. 197 abgefasst ist, damals aber nur ein Kaiser regierte, schliesst das „fere“ jede Beziehung auf die Kaiser aus, und auch der Inhalt des Werks ist nicht vereinbar mit der Annahme einer Adresse an diese. Man hat daher an die Provincialstatthalter gedacht, für die in der That die gewichtigsten Beobachtungen sprechen. Aber woher hat Eusebius seine bestimmte Mittheilung, das Werk sei an den römischen

Senat gerichtet? Man denkt zunächst daran, die Übersetzung habe diese Adresse geboten. Aber wo sollte sie gestanden haben? Jene Übersetzung war doch nicht mit erklärenden Noten versehen; das „Romani imperii antistites“ konnte der Übersetzer aber unmöglich mit „ἡ σύγκλητος“ wiedergeben! Eine andere Stelle ferner, die ihn direct veranlasst hätte, an den Senat zu denken und ihn in den Text einzusetzen, lässt sich in dem Werke nicht nachweisen. Also ist es wahrscheinlich, dass jenes „τῇ Ῥωμαϊκῇ συγκλήτῳ προσφωνήσας“, so bestimmt es auftritt, nur aus einer Conjectur des Eusebius entstanden ist. Er verstand die „προϊστάμενοι“ als den römischen Senat [1].

[1]) Möglich bleibt indess, dass die Deutung der Adresse an den Senat schon in der das Buch begleitenden Tradition zu Eusebius gekommen ist. Dass die Adressaten die Provinzialstatthalter sind, scheint mir durch die Anrede „praesides“ (c. 2. 9. 30. 50), den Context zu diesen Stellen u. c. 2 p. 117 Oehler („O quanta illius praesidis gloria, si eruisset aliquem, qui centum iam infantes comedisset“), c. 2 p. 120 („imperium, cuius ministri estis“), c. 44 p. 277 („vestros enim iam contestamur actus, qui cottidie iudicandis custodiis praesidetis, qui sententiis elogia dispungitis“) u. c. 50 p. 301 („nam et proxime ad lenonem damnando Christianam . . . confessi estis“) bewiesen zu sein. Der Senat wird c. 5. 6. 13. 35. 37. u. 39 genannt. Diese Capitel können es jedoch nicht verschuldet haben, dass man den Senat als den Empfänger dieser Schrift bezeichnet hat; denn sie beweisen eher das Gegentheil. Aber es giebt allerdings drei Stellen in dem Apologeticus, die es erklären, dass man an den Senat gedacht hat. C. 5 heisst es: „Consulite commentarios vestros, illic reperietis etc.“ Diese Stelle steht unmittelbar nach Erwähnung des Senats, so dass man nicht zweifeln kann, die „commentarii“ sind die des Senats. C. 4 p. 128 schreibt Tert.: „Nonne et vos cottidie experimentis illuminantibus tenebras antiquitatis totam illam veterem et squalentem silvam legum novis principalium rescriptorum et edictorum securibus truncatis et caeditis?“ Auch hier liegt die Beziehung auf den Senat am nächsten. Endlich c. 6 p. 133 liest man: „Nunc religiosissimi legum et paternorum institutorum protectores et ultores etc.“ Wenn an diesen Stellen der Senat zu verstehen ist, so lässt sich dies — worauf mich mein verehrter College Hirschfeld freundlichst aufmerksam gemacht hat — mit der Adresse an die Provincialstatthalter durch die Erwägung ausgleichen, dass diese aus dem Senat hervorgegangen waren und zu ihm gehörten. Die Beziehung des Apologeticus auf die Statthalter bleibt also unerschüttert. Über die Competenzen des Senats als Criminalgerichtshof vgl. übrigens was Mommsen im römischen Staatsrecht (II, 1 u. III, 2) ausgeführt hat. Justin hat seine Apologie ausser an die Kaiser auch an die ἱερὰ σύγκλητος, freilich auch an den „πᾶς δῆμος Ῥωμαίων“ gerichtet.

Die fünfte Stelle aus dem griechischen Apologeticus, und zwar aus dem 2. Capitel, hat Eusebius III, 33, 3 sq. angeführt. Er erzählt zuerst den Inhalt des berühmten Briefwechsels des Plinius und Trajan und zwar lediglich auf Grund des tertullianischen Berichts (die Originale hat er augenscheinlich nicht gekannt), sodann wiederholt er diesen Inhalt noch einmal — zum Theil mit denselben Ausdrücken wie vorher —, nun aber als wörtliche Wiedergabe der Sätze Tertullian's. Eingeleitet ist diese Wiederholung also: „*Εἴληπται δ' ἡ ἱστορία ἐξ ἧς ἀνωτέρω δεδηλώκαμεν τοῦ Τερτυλλιανοῦ Ῥωμαϊκῆς ἀπολογίας, ἧς ἡ ἑρμηνεία τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.*"

II.

Bevor wir zu der Vergleichung des lateinischen Originals und der griechischen Übersetzung des Apologeticus übergehen, ist noch eine Voruntersuchung zu erledigen. Rufin hat bekanntlich die Kirchengeschichte des Eusebius übersetzt. Hat er die aus Tertullian's Apologeticus stammenden Stücke selbständig aus dem Griechischen des Eusebius ins Lateinische zurückübertragen oder hat er das Original aufgeschlagen und den Wortlaut der Stücke diesem entnommen? Die Untersuchung wird zeigen, dass er beides gethan hat, d. h. er hat Einiges selbständig zurückübersetzt, Anderes aus dem Originaltext abgeschrieben.

Das erste Stück (II, 2) leitet Rufin (ed. Cacciari) also ein: „Haec Tertullianus, vir et legum et institutionum Romanorum peritissimus et inter nostros scriptores admodum clarus in apologetico suo, quem adversum gentes pro nostra fide scribit, hoc modo retulit." Über die Einschiebung des „inter nostros scriptores" ist oben bereits gehandelt worden. Eingeschoben hat Rufin auch „et institutionum" und „adversum gentes"; die Mittheilung aber, dass das Werk ins Griechische übersetzt worden sei, hat er, als für seine Leser gleichgiltig, einfach unterdrückt. Er bringt nun die ersten 11 Zeilen des 5. Cap. des Apolog., genau so weit wie Eusebius; aber ein Blick auf sein Citat zeigt, dass er hier nicht

---

Noch wichtiger ist, dass Apol. II, 2 der Christ Lucius dem Stadtpräfecten Urbicus zuruft: „*Οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ Αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῇ ἱερᾷ συγκλήτῳ κρίνεις, ὦ Οὔρβικε.* Der Christ Apollonius soll nach Euseb. h. e. V, 21 seine Vertheidigungsrede vor dem Senat gehalten haben — also war er selbst Senator.

Die zweite Stelle (II,
„Sicut Tertullianus vir s
Auch hier hat Rufin das
„vir scriptorum nobilissimu
Beweis dafür, dass er au
gefunden, aber absichtlich
Citat ist wiederum dem l
und nicht aus der Überse
ganz verschiedenen Text d
einstimmung Tertullian's m
aus Tertullian darin, dass
Citat weiter ausgeschrieben
bereits hier das von Tert
getheilt und dazu noch ein
Eusebius selbst III, 20 jene
ihn demgemäss dort repeti
ist, dass er ihn, wo er ihn
Eusebius zurückübersetzt, w
tullian abgeschrieben hat. E

Tertullian:	Rufin II, 2
Temptaverat et Domitianus, portio Neronis de crudelitate, sed qua et homo fa-	Tentaverat et mitianus, pc Neronis de cru litate, sed q

Die erste Mittheilung des Rufin ist mit dem Originaltext identisch, die zweite ist offenbar Übersetzung des griechischen Textes, so jedoch, dass Rufin die prägnanten Worte: „portio Neronis de crudelitate, sed quasi homo" im Gedächtniss behalten und in seine Übersetzung aufgenommen hat. Der Text von Rufin III, 20 ist also — abgesehen von dieser Eintragung — als Zeuge für den griechischen Text zu verwerthen. Die Einführung der tertullianischen Worte bei Rufin III, 20 („Sed et Tertullianus de Domitiano similia refert dicens") giebt zu Bemerkungen keinen Anlass.

Die vierte Stelle (V, 5) hat Rufin nicht übersetzt, sondern in einer ganz kurzen Regeste mitgetheilt. Er schreibt: „Nostrorum vero et Tertullianus haec memorat et apud Graecos Apollinaris . . . Tertullianus vero Marci Imperatoris epistolas etiam nunc haberi dicit, quibus de his apertius indicatur. sed nos iam ex hoc ad historiae ordinem redeamus." So kurz diese Worte sind, verrathen sie doch, dass Rufin hier nicht den Originaltext nachgeschlagen, sondern auf Grund des von Eusebius gebotenen Textes berichtet hat. Im Originaltext steht „Marci Aurelii", bei Eusebius „*Μάρκου*", ebenso Ruf.; jener bietet „litterae", dieser (wahrscheinlich irrthümlich) „*ἐπιστολαί*", Ruf.: „epistolas"; jener schreibt „requirat", dieser „*εἰσέτι νῦν φέρεσθαι*", Ruf.: „etiam nunc haberi". Überall stimmt hier Rufin mit dem Griechen gegen den Originaltext. Leider hat er bei seiner Einführung Tertullian's die Worte: „*τῇ Ῥωμαϊκῇ συγκλήτῳ προσφωνήσας*" weggelassen. Man kann nicht entscheiden, ob diese Weglassung einen besonderen Grund gehabt hat oder nur eine Folge des Strebens nach Kürze an dieser Stelle war. Wahrscheinlicher ist wohl Letzteres.

Die Verhältnisse an der fünften Stelle (III, 33) sind desshalb nicht auf den ersten Blick klar, weil Rufin den unnützen Doppelbericht des Eusebius (s. oben S. 11) in freier Weise in einen kürzeren zusammengezogen und übermalt hat, ihn mit den Worten beschliessend: „Haec Tertullianus in Apologetico suo dicit, ex quo possunt instrui plenius scire cupientes." Zunächst ist deutlich, dass Rufin den Briefwechsel des Plinius und Trajan nicht selbst nachgeschlagen hat; keine Wendung seines Berichtes deutet darauf hin. Es kann also auch hier nur die Frage sein, ob er den Eusebius übersetzt oder ob er aus Tertullian selbst ge-

schöpft hat. Letzteres wird durch den oben abgedruckten Nachsatz nicht eben wahrscheinlich; auch habe ich in dem Text des Rufin fast nur Stellen gefunden, die das Gegentheil beweisen. Tertullian schreibt: „cum provinciam regeret“, Eusebius: „ἡγούμενος ἐπαρχίου“. Rufin: „qui tunc provinciam administrabat“. Ferner Tert.: „ipsa tamen multitudine perturbatus“, Euseb.: „ταραχθεὶς τῷ πλήθει“. Ruf.: „multitudine . . . permotus“; Tert.: „consuluit“, Euseb.: „ἀνεκοινώσατο“, Ruf.: „referret“; Tert.: „et cetera scelera“. Euseb.: „καὶ τὰ τούτοις ὅμοια“, Ruf.: „vel cetera eiusmodi crimina“; Tert.: „quam coetus antelucanos ad canendum Christo et deo“. Euseb.: „ἀνίστασθαι ἕωθεν Χριστιανοὺς καὶ τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν“. Ruf.: „quod antelucanos hymnos Christo cuidam canerent deo“; Tert.: „tunc Traianus“, Euseb.: „πρὸς ταῦτα Τραϊανός“, Rufin: „Ad quae tunc Traianus“; Tert.: „hoc genus“, Euseb.: „τὸ τῶν Χριστιατῶν φῦλον“, Ruf.: „Christiani“; Tert.: „inquirendos quidem non esse, oblatos vero puniri debere“, Euseb.: „μὴ ἐκζητεῖσθαι μέν, ἐμπεσὸν δὲ κολάζεσθαι“, Ruf.: „non requirantur, si qui tamen inciderint, puniantur.“ Diese Zusammenstellung macht es gewiss, dass Rufin den Eusebius übersetzt hat. Nur das ist wahrscheinlich, dass ihm aus früherer Lectüre des lateinischen Apologeticus das Adjectivum „antelucanus“ im Gedächtniss geblieben ist[1]), aber auch nicht mehr; denn er verbindet es nicht, wie Tertullian, mit „coetus“, sondern mit „hymnus“.[2])

Es ergiebt sich somit, dass Rufin in Bezug auf das 1.—3. Citat ein Zeuge für den Originaltext, in Bezug auf das 3.—5. ein Zeuge für den griechischen Apologeticus ist, so jedoch, dass er sich hier an zwei Stellen von der Erinnerung an den Grundtext beeinflusst zeigt. Die Einführung, in welcher Eusebius den Tertullian in seiner Kirchengeschichte als Schriftsteller geehrt, als Christen unterdrückt hat, hat Rufin durchgreifend corrigirt.

1) Vgl. oben die Beibehaltung des „portio Neronis de crudelitate“.

2) Auf das „Ad quae tunc“ Rufin's, welches den Text Tertullian's und Eusebius' zu verbinden scheint, ist kein Gewicht zu legen.

III.

Im Folgenden stelle ich zunächst die beiden Texte, den lateinischen Tertullian's (nach Oehler) und den der griechischen Übersetzung des Apologeticus (wesentlich nach Heinichen), zusammen.

Apolog. 5.	Euseb. h. e. II, 2, 5 sq. II, 25, 4. III, 20, 9. V, 5, 6 sq.
Ut de origine aliquid retractemus eiusmodi legum, vetus erat decretum, ne qui deus ab imperatore consecraretur nisi a senatu probatus. scit M. Aemilius de deo suo Alburno. facit et hoc ad causam nostram, quod apud vos de humano arbitratu divinitas pensitatur. nisi homini deus placuerit, deus non erit; homo iam deo propitius esse debebit. Tiberius ergo, cuius tempore nomen Christianum in saeculum introivit, adnuntiata sibi ex Syria Palaestina, quae	*Ἵνα δὲ καὶ ἐκ τῆς γενέσεως διαλεχθῶμεν τῶν τοιούτων νόμων, παλαιὸν ἦν δόγμα, μηδένα θεὸν ὑπὸ βασιλέως καθιεροῦσθαι, πρὶν ὑπὸ τῆς συγκλήτου* 5 *δοκιμασθῆναι. Μάρκος Αἰμίλιος οὕτως περί τινος εἰδώλου πεποίηκεν Ἀλβούρνου. καὶ τοῦτο ὑπὲρ τοῦ ἡμῶν λόγου πεποίηται, ὅτι παρ' ὑμῖν ἀνθρωπείᾳ* 10 *δοκιμῇ ἡ θεότης δίδοται. ἐὰν μὴ ἀνθρώπῳ θεὸς ἀρέσῃ, θεὸς οὐ γίνεται. οὕτως κατά γε τοῦτο ἄνθρωπον θεῷ ἵλεων εἶναι προσήκει. Τιβέριος οὖν,* 15 *ἐφ' οὗ τὸ τῶν Χριστιανῶν ὄνομα εἰς τὸν κόσμον εἰσελήλυθεν, ἀγγελθέντος αὐτῷ ἐκ Παλαιστίνης τοῦ δόγματος τούτου, ἔνθα πρῶτον ἤρξατο, τῇ* 20

Die Sigla sind die Oehler'schen. — 1 *tractemus* Oxon. Rufin. 5 *probatus sit*, *probaretur* al. 5 *scit* \| *sicut* F Ruf., *ut* abcd 6 sq. *Alburno fecit. et hoc* c. 8 *de* om. Ruf. 9 *et nisi* Ruf. 14 *adnuntiata* λf Ruf., *adnuntiatam* a, *adnuntiatum* reliqui omnes, *adnuntiato* Scaliger. 15 *Palaestina quae* AβFλbef Vindob. Leidens, *Palaestina que* Ga Ambros., *Palestine quae* E Erfurt. Oxon. Ruf., *Palaestina quod* (AφBD) cd.

Die Sigla sind die Heinichen's. — 9 *τοῦ λόγου ἡμῶν* OLr. 14 sq. *ἵλεω .. προσῆκεν* O. 17 *ἐλήλυθεν* A.

10 hanc sectam cum maxi
mae orientem Caesarian
ferocisse. sed tali de
damnationis nostrae eti
riamur. qui enim scit ill
15 tellegere potest non nisi
aliquod bonum a Neron
natum. temptaverat et I
anus, portio Neronis de
litate, sed qua et homo
20 coeptum repressit, restitutis
quos relegaverat . . . . .
litterae M. Aurelii gra
imperatoris requirantur,
illam Germanicam sitim C
25 anorum forte militum

---

1 *ipsius* ABEFb Vindob. A
Leidens. Erfurt., *istius* λf Ruf.
DGacde, om. Oxon. 1 *divi*
Ambros., *divini* Havercamp. 2
laverant λ, *revelarant* f, *revel*
ABEFGb Ambros. Leidens. I
Vindob. Oxon., *revelarat* Dac
velatae Rh

ɔus impetrato imbri discus-
:ontestatur. sicut non palam
.usmodi hominibus poenam
vit, ita alio modo palam
rsit, adiecta etiam accusa-
us damnatione et quidam
›re). Quales ergo leges
quas adversus nos soli
.ent impii iniusti turpes
s vani dementes? quas
.nus ex parte frustratus est
.do inquiri Christianos, quas
s Hadrianus, quamquam
um curiositatum explorator,
s Vespasianus, quamquam
:orum debellator, nullus
s inpressit.

μανίᾳ ὕδατος ἀπορίᾳ μέλλοντα
αὐτοῦ τὸν στρατὸν διαφθείρε-
σθαι ταῖς τῶν Χριστιανῶν εὐ-
χαῖς σεσῶσθαι. τοῦτον δέ φησι
καὶ θάνατον ἀπειλῆσαι τοῖς 5
κατηγορεῖν ἡμων ἐπιχειροῦσιν).
Ποταποὶ οὖν οἱ νόμοι οὗτοι
οἷς καθ' ἡμῶν μόνων ἕπονται
ἀσεβεῖς, ἄδικοι, ὠμοί; οὓς οὔτε
Οὐεσπασιανὸς ἐφύλαξε, καίτοι 10
γε Ἰουδαίους νικήσας, οὓς Τρα-
ϊανὸς ἐκ μέρους ἐξουθένησε,
κωλύων ἐπιζητεῖσθαι Χριστια-
νούς, οὓς οὔτε Ἀδριανός, καίτοι
γε πάντα τὰ περίεργα πολυ- 15
πραγμονῶν, οὔτε ὁ Εὐσεβὴς
ἐπικληθεὶς ἐπεκύρωσεν.

Apolog. 2.

ɿuin invenimus inquisitio-
quoque in nos prohibitam.
ɪs enim Secundus cum pro-
ɪm regeret, damnatis quibus-
Christianis, quibusdam
ι pulsis, ipsa tamen multi-
e perturbatus, quid de
› ageret, consuluit tunc
num imperatorem, adlegans
ɜr obstinationem non sa-

Euseb., h. e. III, 33, 3 sq.

Καίτοι εὑρήκαμεν καὶ τὴν
εἰς ἡμᾶς ἐπιζήτησιν κεκωλυ-
μένην. Πλίνιος γὰρ Σεκοῦνδος 20
ἡγούμενος ἐπαρχίου, κατακρίνας
Χριστιανούς τινας καὶ τῆς
ἀξίας ἐκβαλών, ταραχθεὶς τῷ
πλήθει δι' ὃ ἠγνόει τί αὐτῷ
λοιπὸν εἴη πρακτέον, Τραϊανῷ 25
οὖν τῷ βασιλεῖ ἀνεκοινώσατο
λέγων, ἔξω τοῦ μὴ βούλεσθαι

exequuntur λ f Havercamp. *ces* Dab *Havercamp* om. 10 *vani* 15 sq. *nullus Severus* Vaticanus ɪt liber Leodiensis. *nullus Nero ɪs nullus Vespasianus, quam- Judaeorum debellator, nullus ɴus, quamquam curiositatum m explorator, nullus Pius, nul- erus impressit* λ. 23 *ipse* F. .c om. c.

8 *οἷς* Valesius, *οἵ* codd. 8 *μόνων* codd. plurimi, *μόνον* CDR^a Nic. 8 *ἕπονται* codd., *ἔσονται* Fb. 21 *τῆς ἐπαρχίου* CF^aR^a.

24 *δι' ὃ ἠγνόει* GOLr., *διὸ ἠγνόει* E^aF^bH Nic., *διηγνόει* ACF^aR^a. 25 *Τραϊανῷ οὖν* codd. exceptis E^aF^bGHO Nic., cett om. *οὖν*.

sit, hoc genus inquire
10 dem non esse, obla
puniri debere.

4 *et deo* ABCDFGλabc
Erfurt Florent. Ambros.
Vindob., *ut deo* Havercam
ferendam BCGc Leidens. F

Bevor wir uns Rechen
schen Übersetzung zum Or
der griechische Text als
Textes dienen kann und u
gut überliefert, besonders a
lichen Tertullian-Codd. bis
Alburno. facit et hoc ad ca
aber bieten: „Sicut M. A
seiner Ausgabe: „Ut M. Aer

der Grieche „nisi", die LA „et nisi" Rufin's ist daher zu verwerfen. — S. 15, 14 „adnuntiata etc.": hier kann der Grieche, wie es scheint, nicht helfen, da er ganz frei übersetzt hat; allein sein Gen. absol. (er las wohl „adnuntiato") schützt das „adnuntiata" des Fuldensis (λ) und des Rigaltius (f), welches Rufin bezeugt; jedoch ist es vom Griechen missverstanden, denn es ist nicht Ablat. abs., sondern Acc. Plur. (s. darüber unten). — Die LA „introivit" („intravit") S. 15, 14 die auch Rufin bezeugt, bestärkt die LA εἰσελήλυθεν der meisten Eusebius-Codd. gegen die LA ἐλήλυθεν des Cod. Regius (A). — S. 16, 1 erscheint die LA „ipsius" bedroht zu Gunsten des „istius", welches Fuld. (λ), Rufin und Rigaltius bieten, da im Griechen τοῦ δόγματος τούτου steht (auch S. 17, 8 hat der Grieche „iste" durch „οὗτος" wiedergegeben); doch lässt sich schwerlich entscheiden, da die griechische Übersetzung im Übrigen an dieser Stelle ganz frei ist. — S. 16, 4 bestätigt der Grieche „ipse". — S. 16, 9 lehnt er das „quoque" Rufin's ab und S. 16, 10 bezeugt er „cum maxime" gegen Rufin und viele Tertull.-Hdschr. — S. 16, 12 Alle Tertull.-Hdschr. ausser Fuldensis (λ) bieten „sed"; aber der Grieche und Rufin bieten es nicht. Es ist daher vielleicht zu streichen. — S. 16, 17 kann das „tentavit" Rufin's gegen das Plusquamperf., welches alle Hdr. Tertullian's, Rufin selbst (an der ersten Stelle) und der Grieche bieten, nicht aufkommen. Rufin hat das πεπειράκει an der zweiten Stelle als Perfect gelesen, weil das Augment fehlte. — Ob der Grieche S. 16, 20 „τῆς Νέρωνος . . ." oder „τοῦ Νέρωνος . . ." geschrieben, lässt sich nicht mehr sicher entscheiden. Vielleicht ist doch um des Originaltexts willen „τοῦ Νέρωνος" zu schreiben. — S. 16, 21 möchte ich in dem ἅτε des Griechen eine Bestätigung des „qua" gegen „quasi" und „quia" erkennen. — S. 17, 8 schwanken die griechischen Hdschr. zwischen μόνον und μόνων, da der Originaltetxt „soli" hat, lässt sich von hier aus nicht entscheiden. — Vielleicht ist S. 17, 9 wirklich „exsecuntur" mit Fuld. (λ) und Rigaltius zu lesen; denn der Grieche hat ἕπονται; aber die besten Tertull.-Codd. bieten „exercent". — S. 17, 12f. merkwürdig ist, dass die vom Griechen beliebte Voranstellung des Vespasian sich auch im Erlang. (λ) findet; sie lag freilich nahe. — S. 17, 25 ist das „tunc" durch alle Hdschr. gesichert; es ist daher wohl auch im Griechen beizubehalten. — S. 18, 4 steht die LA „Christo et deo" in dem uns überlieferten Originaltext ebenso sicher wie die LA „τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην" im Griechen. Der Grieche stimmt aber mit dem Text des Pliniusbriefes („Christo quasi deo") überein. Wie das zu beurtheilen ist, darüber s. unten. — S. 18, 5 hat Tertullian „confoederandam", der Grieche διαφυλάσσειν, wie wenn er „conservandam" gelesen hätte. —

Mit keinem einzigen Codex des Apol. Tertullian's stimmt der Grieche durchweg so überein, dass man eine besondere Verwandtschaft anzunehmen hätte; doch ist es sehr bemerkenswerth, dass nur der Fuldensis (λ) und Rufin S. 15, 14 „adnuntiata", S 16, 1 „istius" bieten und S. 16, 12 „sed" auslassen (s. den Griechen), ferner dass λ dieselbe Umstellung S. 17, 12f. aufweist wie der Grieche (aber das im Griechen fehlende „nullus Verus" findet sich in λ), endlich dass allein λ S. 17, 9 (Rufin fehlt hier) „exequun-

Die Übersetzung li
wenn man den griecl
einen vortrefflichen Ei
Untersuchung aber läss
Griechische und Lateinis
vorhanden sind, ob umg
Textes, ob die Fähigkei
ist, um die Gedanken un
griechisches Gewand zu
oder ein kundiger Griecl
gewesen ist. Im Folgen
weichungen vom Origina
grösseren zu untersuchen

1. Der Übersetzer sch
lapidaren Stil Tertullian's,
angemessen (auch S. 15, 1
sammenhang mit Apol.
δέ beweist übrigens noch
aus dem Ganzen genomn
Die Einschiebung des „π
beurtheilen. Der Übersetze
(doch fehlte es vielleicht
aus: es ist in der That ni
überflüssig. Ebenso lä

m er (S. 16, 3f.) „ἡ δὲ σύγκλητος — ὁ δέ“ schreibt. Das
htige absolute „temptaverat et Domitianus“ ist (S. 16, 18f.)
:h die langweilige Umschreibung „πεπειράκει ποτὲ καὶ Δομε-
·ὸς ταὐτὸ ποιεῖν ἐκείνῳ“ übel ersetzt, und ähnlich matt ist das
ι et homo“ durch „οἶμαι ἅτε ἔχων τι συνέσεως“ (S. 16, 21f.)
lergegeben. Auch die pedantische Hinzufügung von „ὁ ἐπι-
θείς“ zu dem Namen des Kaisers Pius hätte ein gebildeter
iner schwerlich für nothwendig gehalten. Indifferent ist die
dergabe des „tunc“ durch „πρὸς ταῦτα“ (S. 18, 10; S. 17, 26
l es incorrect und störend durch „οὖν“ wiedergegeben), des
.“ durch „γίνεται“ (S. 15, 13), des „κολάζεσθαι“ für „puniri
re“ (S. 18, 13), des „ἕπονται“ für „exercent“ (S. 17, 8); doch
der Lateiner vielleicht „exsecuntur“, s. oben), des „Μάρκου“
M. Aurelii“ (S. 16, 24). Auch das „nisi“ (S. 15, 4), ist dem
ιe nach richtig durch „πρίν“ übersetzt, „facit“ (S. 15, 6) durch
τοίηται“. Aus stilistischen Gründen schien dem Übersetzer
Einschiebung des „ἦν“ nach „ἀγαθόν“ (S. 16, 17) nothwendig.
r unvollkommen ist das schöne „pensitatur“ durch das blasse
σται“ (S. 15, 11) wiedergegeben. „Tali dedicatore damnationis“
:ichtig, jedoch farbloser übersetzt durch „τοιούτῳ τῆς κολά-
ς ἀρχηγῷ (S. 16, 13f.). Dasselbe gilt vielleicht auch von „θά-
ν“ (S. 16, 6) für „periculum“, von „συνετωτάτου“ für „gra-
mi“ (S. 16, 25) und von „θάνατον“ für „damnationem“ (S. 17, 5).
: Glättung des Ausdrucks ist es, wenn der Übersetzer für
tio Neronis de crudelitate“ „μέρος ὢν τῆς Νέρωνος ὠμό-
ος“ (S. 16, 20f.) geschrieben hat. Sinngemäss und gut grie-
:h ist „facile coeptum repressit“ durch „τάχιστα ἐπαύσατο“
edrückt (S. 16, 22); aber die Kraft des Gedankens Ter-
an's ist doch nicht genau wiedergegeben. Das „consuluit“
urch „ἀνεκοινώσατο“ (S. 17, 26) nicht vollständig getroffen.
hier, so ist auch S. 15, 20f. „detulit ad senatum“ = „τῇ
:λήτῳ ἀνεκοινώσατο“ der präcise juristische Ausdruck ver-
ιt. Ebenso ist es zu beurtheilen, wenn der juristische ter-
ιs technicus „cum praerogativa suffragii sui“ durch das unbe-
mte: „δῆλος ὢν ἐκείνοις ὡς τῷ δόγματι ἀρέσκεται“ ersetzt
. (S. 16, 1f.), oder wenn an Stelle des anderen terminus tech-
s „ex Syria Palaestina“ (s. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung
373) S. 260—264) das populäre, den Griechen geläufige „ἐκ
αιστίνης“ (S. 15, 18f.) tritt. Das οὔτε — οὔτε“ für „nullus —

βουρνου" gewiss
Aemilius de deo suo
ist sowohl durch „
der Übersetzer „et
τούτοις ὅμοια (κωλ
man vermuthen, da
Lasterkataloge besti
Bei seiner verdeutli
φῦλον" für „hoc g
dass es in dem berü
(Euseb. h. e. I, 11, 8)
ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμ
„τὸ τῶν Χριστιανῶν
hätte mir bei meine
genus" für die Christe
des „requirantur" dur
sich nichts sagen, da E
Aber nicht ohne Gescl
durch „ἐν Γερμανίᾳ ὑ
druck „ut de origine a
„ἵνα καὶ ἐκ τῆς γενέσ
(S. 15, 1 f.) übersetzt.
„omnium curiositatum
πολυπραγμονῶν (S. 17,
Bereits diese Über

eigenthümliche stilistische und juristische Präcision Tertullian's wiedergegeben, noch ist die Prägnanz, Wucht und Ironie der tertullianischen Sprache in dieser Version erhalten.

2. Es giebt aber noch eine Reihe von Beobachtungen, die da zeigen, dass der Übersetzer zwar ein geschichtskundiger Grieche gewesen ist, aber nicht über eine solche Kenntniss des Lateinischen verfügte, wie der Gegenstand sie erforderte, oder dass er sich aus Bequemlichkeit oder Leichtfertigkeit Freiheiten genommen, durch welche der Sinn des Originals Schaden gelitten hat.

a) Tertullian schrieb (S. 18, 9 f.): „inquirendos quidem non esse, oblatos vero puniri debere". Der Übersetzer bietet: „*μὴ ἐκζητεῖσθαι μέν, ἐμπεσὸν δὲ κολάζεσθαι*". Das „*ἐμπεσόν*" giebt den Sinn des „oblatos" nicht richtig wieder.[1])

b) Tertullian bietet: „Litterae M. Aurelii", der Übersetzer „*Μάρκου ἐπιστολάς*" (S. 16, 24 f.). Er hat den Plural missverstanden: nur von einem Brief (oder Edict) ist die Rede. Zwar kann der Plural „*ἐπιστολαί*" auch einen einzigen Brief bezeichnen[2]); aber dieser Gebrauch ist m. W. selten.

c) Incorrect wird „damnatis quibusdam Christianis, quibusdam gradu pulsis" durch „*κατακρίνας Χριστιανούς τινας καὶ τῆς ἀξίας ἐκβαλών*" (II, 20 sq.) wiedergegeben.

d) Tertullian schrieb: „quas (leges) Traianus ex parte frustratus est vetando inquiri Christianos, quas nullus Hadrianus, quamquam omnium curiositatum explorator, nullus Vespasianus, quamquam Iudaeorum debellator, nullus Pius, nullus Verus impressit" (S. 17, 3 f.). Die Reihenfolge hat ihren guten Grund. Trajan musste voranstehen, um des wichtigen Briefes an Plinius willen. Daran reihen sich die beiden Kaiser, von denen man erwarten sollte, dass sie für Feindseligkeiten gegen die Christen

---

für „quamquam", dieses für „atquin". Ferner ist darauf hinzuweisen, dass der Übersetzer an allen Stellen „imperator" durch „*βασιλεύς*" wiedergegeben hat — den Griechen war dies die geläufigste Bezeichnung für den Kaiser.

1) Hat der Übersetzer S. 17, 8 „*μόνων*" geschrieben, so hat er den Sinn Tertullian's auch nicht richtig getroffen. Doch ist es möglich, dass er *μόνον* schrieb; s. die kritische Note.

2) S. Lightfoot in seinem Commentar zum Philipperbrief 3. Aufl. p. 138 sq. und zu Polyc. ad Philipp. 3 u. 13 (p. 911. 932).

dass er den Text Tert

e) Tertullian schrie
sacrificandi nihil aliud
coetus antelucanos ad c
randam disciplinam, ho
et cetera scelera prohibe
„λέγων, ἔξω τοῦ μὴ
ἀνόσιον ἐν αὐτοῖς εὑρη
ἕωθεν τοὺς Χριστιανοὺ
καὶ πρὸς τὸ τὴν ἐπιστ
φονεύειν μοιχεύειν πλε
ὅμοια“ (S. 17, 27f.). Hier
essanten Abweichungen
worden („τὰ τούτοις ὅμο
der Übersetzer aus der
scheint, weil er sonst nic
unten). Drittens hat er
δωλολατρεῖν“ wiedergegeb
Aemilii“ ein „εἴδωλον Αἰ
indem er aus dem „nihil
Sätze machte, für „nihil
perisse“ „οὐδὲν ἀνόσιον ἐ
hat also „sacramenta“ nic
ganz unübersetzt gelassen.
auf das Alter der Übersetz

cidium, adulterium etc." durch Verba — aber durchweg correct — wiedergegeben. Sechstens hat er „ad confoederandam disciplinam" durch „πρὸς τὸ τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν διαφυλάσσειν" übersetzt. Diese Stelle allein lehrt, dass er ein Grieche gewesen ist, der in den Geist des morgenländischen Christenthums eingetaucht war. Es ist echt griechisch — wenn auch der specielle Ausdruck ἐπιστήμη ungewöhnlich ist —, dort „Wissen" (Theologie) zu setzen, wo der Abendländer „Disciplin" sagte. Wir werden unten eine gleiche Beobachtung machen in Bezug auf den Gebrauch des Wortes „δόγμα" bei unserem Übersetzer. Siebentes endlich — und das ist die frappanteste Abweichung — schreibt der Grieche: „καὶ τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν" für „ad canendum Christo et deo". Er trifft hier mit der Quelle Tertullian's, dem Pliniusbrief, gegen Tertullian zusammen. In der Quelle heisst es: „carmenque Christo quasi deo". Wie ist dieses Zusammentreffen zu erklären? Eine entfernte Möglichkeit besteht, dass im Text des Tertullian selbst „ut" zu lesen ist; allein in diesem Falle müssten alle bisher verglichenen Handschriften Tertullian's verderbt sein; denn sie bieten alle „et". Dann aber bleibt nur die Annahme übrig, dass der Übersetzer den Pliniusbrief gekannt und eingesehen hat. So kühn diese Annahme ist, so glaube ich sie durch eine weitere Beobachtung stützen zu können. Wir haben oben gesehen, dass der Übersetzer den einen Satz Tertullian's „nihil aliud . . . comperisse quam coetus antelucanos etc.", in zwei selbständige zerlegt, deshalb „ἐμήνυε δὲ καὶ τοῦτο" selbständig eingeschoben, ausdrücklich das οὐδὲν ἀνόσιον constatirt und aus „coetus antelucanos ad canendum" „ἀνίστασθαι ἕωθεν καὶ . . . ὑμνεῖν" gemacht hat. Was finden wir aber im Pliniusbrief? Genau dasselbe! Auch hier sind die Aussagen über die relative Schuldlosigkeit der Christen und über ihre Gottesdienste nicht in einen Satz zusammengezogen. Die relative Schuldlosigkeit der Christen wird ausdrücklich, wenn auch an anderer Stelle, betont („Nihil aliud inveni quam superstitionem etc."), was Tertullian nicht thut; vor der Schilderung der Gottesdienste heisst es „adfirmabant autem hanc etc." (der Grieche: „ἐμήνυε δὲ καὶ τοῦτο"; fehlt bei Tert.), dann folgt „ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere" (der Grieche: „ἀνίστασθαι ἕωθεν καὶ τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν"

Tertullian: „coetus antelucanos ad canendum Christo et deo“. Man kann es nach diesem Texte schwerlich bezweifeln, dass der Übersetzer hier nicht den Tertullian, sondern den Plinius selbst wiedergegeben hat. Dies ist aber ein höchst wichtiges Datum für die Geschichte des berühmten Briefes und für die Kenntnisse des griechischen Übersetzers Tertullian's. Hält man aber den von uns erbrachten Beweis nicht für ausreichend und erklärt man das Zusammentreffen des Übersetzers mit Plinius für zufällig, da derselbe im Übrigen sich an den Text Tertullian's angeschlossen hat, so muss man mindestens Apol. 2 wider die Handschriften „Christo ut deo“ lesen, da das „θεοῦ δίκην“ unfraglich „ut deo“ oder „quasi deo“ verlangt. — Schliesslich aber ist noch zu erwähnen, dass Eusebius in seinem Chronikon (Hieron. ad ann. 2124 Abr. Traiani XI) die Stelle aus Tertullian über Plinius und Trajan bereits citirt hat. Sie liegt in den drei Texten (Syncellus, Euseb.-Armen. und Hieron.) vor:

Syncellus.

Τερτυλλιανὸς ἱστορεῖ Πλίνιον Σεκοῦνδον ἡγούμενον ἐπαρχίας πλήθη Χριστιανῶν κατακρῖναι θανάτῳ· περὶ ὧν ἀπορῶν τί πράξοι κοινοῦται Τραϊανῷ, μηδὲν ἄξιον θανάτου πράττειν αὐτοὺς πλὴν τοῦ μὴ θύειν εἰδώλοις, καὶ ὅτι Χριστὸν ὡς θεὸν ἕωθεν ὑμνοῦσιν ἀνιστάμενοι, ἀπεχόμενοι πάντων κακῶν· πρὸς ὃν ἀντέγραψε Τραϊανός, μὴ ἐκζητεῖσθαι Χριστιανούς.

Euseb. Armen.

Plinius Secundus, cuiusdam provinciae praeses, multos e Christianis mortis reos fecit et condignam suis (factis) similiter retributionem recipiebat, tumultu (nimirum) multitudinis exorto nesciebat, quid facere ipsum oporteret. notum faciens Traiano regi declarabat, praeter cultum idolis non tributum nihil absurditatis apud eos reperiri. De hoc etiam eum certiorem faciebat, diluculo surgere Christianos et Christum deum glorificare atque prohibere (suos) ab adulterio et homicidio aliisque eiusdem modi rebus. ad haec vero responsum scribebat (Traianus), inquisitionem faciendam esse gentis Christianorum. Refert autem (haec) Tertullianus.

Hieron.

Plinius Secundus cum quandam provinciam regeret et in magistratu suo plurimos Christianorum interfecisset multitudine eorum perterritus quaesivit de Traiano quid facto opus esset, nuncians ei, praeter obstinationem non sacrificandi et antelucanos coetus ad canendum cuidam Christo ut deo nihil apud eos repperiri. praeterea ad confoederandam disciplinam vetari ab his homicidia furta adulteria latrocinia et his similia. Ad quem commotus Traianus rescribit, hoc genus quidem inquirendos non esse, oblatos vero puniri oportere. Tertullianus refert in Apologetico.

Aus der Vergleichung des Textes dieses Stücks bei Eusebius (h. e. III, 33) einerseits und bei Syncellus (der nur eine Regeste aus der Chronik gegeben hat) und Eusebius Armen. andererseits folgt unwidersprechlich, dass Eusebius bereits im Chronikon die griechische Übersetzung des Apologeticus benutzt hat und nichts anderes. (In der Epitome Euseb. Canonum ex Dionysii Telmaharensis Chronico petita fehlt das Stück leider, s. die Ausgabe von Siegfried u. Gelzer 1884 p. 61). Dagegen hat Hieronymus bei seiner Übersetzung der eusebianischen Chronik sowohl den Apologeticus Tertullian's selbst als auch den Briefwechsel des Plinius und Trajan eingesehen. Ersteres folgt aus den Sätzen „antelucanos coetus ad canendum", „ad confoederandam disciplinam", „hoc genus quidam inquirendos non esse, oblatos vero puniri oportere", die aus der griechischen Version so nicht zurückgewonnen werden konnten, sich aber wörtlich bei Tertull., Apolog. 2 finden. Letzteres ergiebt sich aus der Zusammenstellung „homicidia, furta, adulteria, latronicia". Diese ist unmittelbar aus dem Pliniusbriefe geschöpft; denn im Apolog. heisst es „homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam", in der griechischen Version demgemäss „*φονεύειν*, *μοιχεύειν*, *πλεονεκτεῖν*, *ἀποστερεῖν*", dagegen im Pliniusbrief „ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent". Die „furta" und „latronicia" hat Hieronymus mithin nirgend anderswoher schöpfen können als aus dem Original. Somit kennen wir drei selbständige Zeugen des Pliniusbriefes, nämlich Tertullian, den griechischen Übersetzer des Apologeticus und Hieronymus.[1]) Dagegen ist kein selbstän-

---

1) Eusebius hat in seiner Chronik auch die beiden Stellen über Tiberius und Marc Aurel aus der griechischen Übersetzung des Apologeticus citirt und vielleicht auch die Notiz über Nero (ad. ann. 2083 Abr.: „primus Nero") benutzt.

Ad ann. 2051 Abr. heisst es (der griechische Text im Chron. pasch. p. 430, 18, cf. Syncellus p. 621, 13): [*Ἐπὶ τούτων τῶν ὑπάτων*] *Πόντιος Πιλᾶτος περὶ* [*τοῦ Χριστοῦ καὶ*] *τοῦ Χριστιανῶν δόγματος ἐκοινώσατο Τιβερίῳ* [*Καίσαρι*], *κἀκεῖνος τῇ συγκλήτῳ Ῥώμης· τῆς δὲ μὴ προσιεμένης Τιβέριος θάνατον ἠπείλησεν τοῖς χριστιανοκατηγόροις, ὡς ἱστορεῖ Τερτυλλιανὸς ὁ Ῥωμαῖος.* Der Armenier hat aus dieser einen Mittheilung zwei gemacht, die zweite der ersten vorangestellt, die erste aber in ergötzlicher Weise missverstanden. Er schreibt: „Tiberius mortem comminatus est iis, qui de Christianis male loquerentur. refert autem Tertullianus Romanus." — „Pilatus de Christianorum religione Tiberium certio-

αγγελθέντος αὐτῷ ἐκ Παλαισ·
πρῶτον ἤρξατο, τῇ συγκλήτῳ

---

rem fecit, ille vero senatum et mı
setzer hat also statt „*ΜΗΠΡΟΣΙΕΜ*ι
(s. Schöne z. d. St.). Hieronymus
„Pilato de Christianorum dogmate
ad senatum, ut inter cetera sacra
patrum Christianos eliminari urbe :
satoribus Christianorum comminatuı
Apologetico". Hieronymus hat hier
eigenes Thörichte, was weder im g
logeticus zu lesen stand. Letzteren
geschlagen zu haben (s. „mortem";
„retulit ad senatum" (Tertull.: „detı
des Gegentheils (s. das oben Bemer
ann. 2188 schreibt Eusebius in de:
p. 486, 19): *Λέγεται δὲ ὡς καὶ ἐπιστ*
ἐν αἷς μαρτυρεῖ μέλλοντα τὸν στρα
Χριστιανῶν εὐχαῖς διασεσῶσθαι. Ol
genannt ist, zeigt eine Vergleichung
ticus ausgeschrieben ist. Hieronyn
Chronik (ad ann. 2189 Abr.) auch h
ihn also nachgeschlagen: „Extant liı
toris, quibus illam Germanicam sitiı
cationibns impetrato imbri discussan
als so flüchtig bekannten Hieronymı
setzung die Quellen, aus denen Eusel

(über die Weglassung von „Syria" s. oben) und den Schluss hat er ziemlich genau wiedergegeben, aber bereits das „adnuntiata" nicht verstanden, da er irrthümlich „adnuntiato" las. Nachdem er es irrthümlich durch „*ἀγγελθόντος*" wiedergegeben, war er in eine Sackgasse gerathen. Gewiss, bei näherem Nachdenken hätte er das Richtige finden, „adnuntiata" lesen oder corrigiren und es als Acc. Plur. fassen müssen — dass er zu solcher Einsicht befähigt war, zeigt seine Übersetzungskunst an anderen Stellen. Aber er zog es vor, sich nicht lange aufzuhalten, und so setzte er etwas ganz anderes ein, durch einen Lückenbüsser die augenblickliche Verlegenheit geschickt bedeckend: *τοῦ δόγματος τούτου, ἔνθα πρῶτον ἤρξατο!* Das war bekannt genug und brauchte nicht erst gesagt zu werden oder lag vielmehr schon in dem „*ἐκ Παλαιστίνης*". (Näheres s. am Schluss). Sehr interessant aber ist, dass er „*τὸ δόγμα τοῦτο*" eingesetzt hat. Wenn er an die Botschaft von Christus denkt, denkt er sie sosofort als „Dogma". Wir haben oben gesehen, dass er „*ἐπιστήμη*" für „disciplina" geboten hat. Der Grieche tritt hier klar hervor, und wir bemerken die Einwirkung jener philosophischen Apologeten des Christenthums, die dasselbe in ein „Dogma" verwandelt haben; vgl. auch das „*δῆλος ὢν ἐκείνοις ὡς τῷ δόγματι ἀρέσκεται*" für „cum praerogativa suffragii sui" (S. 16, 1f.).

g) Die paradoxeste und interessanteste Abweichung vom Originaltext möge den Schluss bilden. Tertullian schreibt: „Consulite commentarios vestros, illic reperietis primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientem Caesariano gladio ferocisse", der Übersetzer: „*Ἐντύχετε τοῖς ὑπομνήμασιν ὑμῶν, ἐκεῖ εὑρήσετε πρῶτον Νέρωνα τοῦτο τὸ δόγμα, ἡνίκα μάλιστα ἐν Ῥώμῃ τὴν ἀνατολὴν πᾶσαν ὑποτάξας ὠμὸς ἦν εἰς πάντας, διώξαντα.*" Man beachte, dass die ersten vierzehn Worte genau und in der gleichen Reihenfolge wiedergegeben sind.[1]) Aber eben diese wörtliche Wiedergabe wurde dem Übersetzer zum Fallstrick; das Kleben am Buchstaben brachte ihn um den Sinn. Das „cum" vor „maxime" durch „*ἡνίκα*" wiederzugeben, war der erste Fehler („cum maxime" verstand dieser Grieche nicht), und

1) Nur für „secta" ist wiederum das Wort „*δόγμα*" gebraucht. Der Verfasser wollte „*αἵρεσις*" vermeiden, und da bot sich ihm wieder das Wort, in welchem er sein ganzes Christenthum zusammenfasste.

unser Verfasser gethan ha
Tertullian übersetzt, sondern
aber er hat sich mit Ehrer
seinem Texte gegenüber, au
μάλιστα ἐν Ῥώμῃ" verlangt
und das „*τὴν ἀνατολήν*"
„*ὠμὸς ἦν εἰς πάντας*" un
(das „Caesariano gladio" über
Bemerkungen hat er die Sch
Bemerkungen sind zutreffen
den Juni 64. Im J. 63 hatte
Parthern geschlossen, welche
Römer betrachtet werden ko
thische Fürst mit der Krone
Es ist interessant, zu erfahren
dieses Ereigniss aufgefasst w
ὑποτάξας" — wir haben hier
liche Quelle. Aber für die
dass Nero in der Stadt Rom
Euseb. Chron. ad ann. Ner. X.
Das „*πᾶσαν*" und „*πάντας*"
treibung; aber der Übersetze
schichtlichen Bemerkungen n
rathen. Von hieraus erhöht sich
dass er den Pliniusbrief ...

hörte nicht zur lateinischen auch nicht zur römischen Christenheit) und schrieb seine Sprache geläufig und gut.

2) Latinismen sind in den Stücken seiner Arbeit, die uns erhalten sind, nicht nachweisbar.

3) Mit der lateinischen Sprache war er hinreichend vertraut, um leichte Texte sicher zu übersetzen; aber die Sprache und der Geist Tertullian's waren für ihn zu sublim. Den eigenthümlich tertullianischen Stil und die juristische Präcision desselben hat er nicht wiederzugeben vermocht.

4) Der Übersetzer war schwierigen Stellen nicht gewachsen, sei es weil er zu schnell übersetzte, sei es weil er sie überhaupt nicht zu verstehen vermochte (jenes ist das Wahrscheinlichere). In diesen Fällen hat er sich zu helfen gewusst, indem er sich kein Gewissen daraus machte, statt zu übersetzen, Eigenes, jedoch nichts Unrichtiges, einzutragen.

5) Das Christenthum des Übersetzers charakterisirt sich (durch die Vorliebe für das Wort „δόγμα“ und durch die Vertauschung der „disciplina“ mit „ἐπιστήμη“) als das eines philosophisch gebildeten Griechen des 3. Jahrhunderts.

6) Eine Zeitspur kann vielleicht darin erkannt werden, dass der Übersetzer „sacramenta“ nicht durch „μυστήρια“ wiedergab, sondern das Wort bei Seite liess. Man darf daher vielleicht annehmen, dass er vor der Mitte des 3. Jahrh. geschrieben hat.

7) Der Übersetzer wusste nicht nur, was Jeder wissen konnte, dass Vespasian früher regiert hat als Trajan, und dass „Pius“ Zuname war, sondern er schloss auch M. Aurel aus der Zahl der christenfreundlichen Kaiser aus und kannte die Geschichte Nero's recht genau. Er spielt auf den Friedensschluss mit den Parthern (durch Corbulo) und die besondere Grausamkeit Nero's in den letzten Jahren seiner Regierung an und lässt jenen der Christenverfolgung vorangehen, setzt diese gleichzeitig mit der Verfolgung. Ausserdem scheint er den Brief des Plinius über die Christen an Trajan und vielleicht auch das Zeugniss des Josephus über Christus aus eigener Lectüre gekannt zu haben.

8) Es ist oben (sub Nr. 6) bemerkt worden, dass die Übersetzung vielleicht in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts gehört. Diese Annahme wird durch die Erwägung bestärkt, dass für die Zeit nach d. J. 249 viele Ausführungen im Apologeticus, dieser actuellen Vertheidigungsschrift, als veraltet erscheinen

griechischen christlichen Gelehrten im Orient nicht gross gewesen sein, die sich an die Aufgabe, einen umfangreichen und dazu noch so schwierigen Text wie den des Apologeticus zu übersetzen, herangewagt haben. Im Orient haben wir den Verfasser unserer Übersetzung zu suchen. Von Julius Africanus aber wissen wir, nicht nur dass er die Expedition des Septimius Severus gegen die Osrhoëner mitgemacht hat, dem Kaiser Alexander Severus befreundet war und ihm seine „*Κεστοί*" gewidmet hat, sondern auch, dass er an der Spitze einer Gesandtschaft von Nikopolis (Emmaus) nach Rom gegangen ist, und dass er in seiner Chronik Auszüge aus Sueton's Buch de regibus gegeben hat.[1] Africanus verstand also Latein, ja Gelzer (a. a. O.) ist geneigt, der Angabe des Suidas Glauben zu schenken, der ihn „*φιλόσοφος Λίβυς*" nennt, als seine Heimath also das lateinische Africa bezeichnet; auch ich sehe keinen Grund, dieser Überlieferung zu widersprechen, für die der Name „Africanus" selbst eintritt. Gelzer fährt fort: „Für seinen römischen [lateinischen] Ursprung kann man vielleicht auch geltend machen seine Anmerkungen über den eigenen Gerichtsstand der Juden in der Gefangenschaft (im Susannabriefe) und über die wirklichen Söhne und die Söhne nach juristischer Fiction (im Briefe an Aristides). Die ganze Art der Behandlung zeigt einen Mann, dem die Erörterung von staatsrechtlichen und privatrechtlichen Fragen geläufig ist". Sollte ein solcher Mann, wenn er Christ und der lateinischen Sprache kundig war, nicht für eine Schrift wie den Apologeticus Tertullian's ein besonderes Interesse gehegt haben? Zweitens: Africanus hatte als erwachsener Mann seine Heimath in Nikopolis (Emmaus) in Palästina und muss ein angesehener Bürger, wenn nicht Stadtbeamter daselbst (nach orientalischen späten Zeugnissen „Bischof"), gewesen sein. Ist es nun nicht auffallend, dass die griechische Übersetzung des Apologeticus über Palästina hinaus nicht bekannt geworden ist? Nur Eusebius und vielleicht er selbst, Africanus, brauchen sie. Aber noch mehr: an einer Stelle in den uns durch Eusebius erhaltenen Resten der Übersetzung ist statt „ex Syria Palaestina" „*ἐκ Παλαιστίνης*" gesetzt (S. 15, 18 f.) und unmittelbar darauf ist eine Aussage über Palästina einfach eingetragen; denn während Tertullian geschrieben

1) S. Gelzer, Sextus Julius Africanus I, S. 4ff.

hat: „Tiberius brachte vor den Senat den ihm aus Syria Palästina zugegangenen Bericht über die Vorgänge, die dort die Wahrheit der Gottheit enthüllt hatten", bietet die Übersetzung: „Tiberius brachte (die Sache) vor den Senat, nachdem ihm diese Lehre aus Palästina, wo sie zuerst ihren Anfang genommen hatte, verkündigt worden war". Gewiss — der Übersetzer hat seinen Text nicht verstanden. Aber die Weglassung des „Syria" vor „Palaestina" erklärt sich am besten bei einem Palästinenser, und das „ἔνθα πρῶτον ἤρξατο" ist nur bei einem Palästinenser kein blosser Lückenbüsser, sondern Ausdruck eines berechtigten Localpatriotismus. Also spricht wirklich Einiges dafür, dass unsere Übersetzung in Palästina entstanden ist. Drittens: Der Übersetzer lebte in dem Geiste des philosophischen Christenthums (s. seinen Gebrauch von „Dogma"); von Africanus wissen wir, dass er mit Origenes und Heraklas befreundet war, zu diesen eine Reise nach Alexandrien unternommen hat[1]) und ein Vertreter der alexandrinischen exegetisch-philosophischen christlichen Wissenschaft gewesen ist. Viertens: Der Übersetzer hatte, wie wir gesehen haben, gute geschichtliche Kenntnisse; er wusste über Nero und Rom Bescheid, über den Partherkrieg unter Corbulo und seinen befriedigenden Ausgang, über den Briefwechsel des Plinius und Trajan; er kannte vielleicht auch das Zeugniss des Josephus über Christus. Nun — das sind alles Stoffe, die dem Chronographen Africanus nahe lagen. Speciell in Bezug auf die Kenntniss des Krieges mit den Parthern hat man sich zu erinnern, dass Africanus ein Freund des Königs Abgar von Edessa gewesen ist, in dieser Stadt gut bekannt war, auf seinen Reisen bis nach Mesopotamien gekommen ist[2]) und als unermüdlicher Polyhistor (s. ausser der Chronik auch die „Κεστοί") Notizen und Überlieferungen gesammelt hat. Was Rom und Nero betrifft, so lesen wir in der Chronik des Eusebius die Notiz zu Nero ann. X: „Multi nobiles Romani caesi sunt". Wenn diese Notiz, was mir wahrscheinlich ist, aus der Chronik des Africanus stammt — woher sonst als aus dieser Chronik hat Eusebius abendländische Nachrichten? —, so ist sie mit dem „ὠμὸς ἦν

1) Euseb., h. e. VI, 31.

2) Auch an den Ararat, s. Fragm. J. Africani bei Routh, Reliq. S. II² p. 243.

εἰς πάντας", welches unsere Version in den Text Tertullian's für d. J. 63,4 eingeschoben hat, zu vergleichen. Man beachte aber ferner, dass Africanus in seiner Chronik eine vollständige römische Bischofsliste mit Zifferangaben verwerthet und die antiochenische Bischofsliste von ihr in Abhängigkeit gesetzt hat. Er schöpfte also für seine Chronik nicht nur aus griechisch-christlichen, sondern auch aus römisch-christlichen Quellen, wie er auch aus Sueton geschöpft hat.

Überschlägt man diese Gründe, beachtet man, dass unsere Version mit Wahrscheinlichkeit in die Zeit des Septimius oder Caracalla zu setzen ist, dass ein geschichtskundiger, für den Osten und Westen interessirter Grieche, der Latein verstand, eine gewisse juristische Bildung besass und doch in dem Geist seiner Kirche, d. h. der griechischen, dachte, sie geschrieben haben muss, dass sie wahrscheinlich in Palästina entstanden ist, weil sie dort auftaucht und dort verbleibt, so wird man zu dem Urtheile gelangen müssen, dass wichtige Beobachtungen für die Abfassung der Übersetzung durch den Chronographen Julius Africanus sprechen. Ein Gegenargument habe ich nicht zu finden vermocht. Dagegen möchte ich noch darauf hinweisen, dass Africanus in der späteren kirchlichen Tradition als Übersetzer bekannt ist und zwar als Übersetzer aus dem Griechischen ins Lateinische. Er soll die sog. Apostelgeschichte des Abdias übertragen haben.[1]) Auch die Passio S. Symphorosae et septem filiorum eius wird auf ihn zurückgeführt.[2]) So unglaubwürdig beides ist, so beachtenswerth ist es, dass die spätere Überlieferung es im Gedächtniss behalten hat, dass Africanus lateinisch verstanden und sich an dem Austausch der Litteratur zwischen dem Morgen- und Abendland betheiligt hat.

Wer ein anonymes Stück einem bekannten Autor zuschreibt, hat die Verpflichtung, die Werke desselben nach Wortvorrath und Stil mit dem fraglichen Stück zu vergleichen. In diesem Falle scheint eine solche Untersuchung freilich von vornherein aussichtslos; denn das Stück, um welches es sich handelt, ist eine Übersetzung und ist uns nur als wenig umfangreiches Bruchstück überliefert. Doch ist die Vergleichung, die ich an-

1) S. Fabricius, Cod. Apocr. N. T. II, p. 629. Routh, Reliq. S. II², p. 503. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I, S. 41. 117 ff.

2) Ruinart, Acta Mart. Ratisb. 1859 p. 70.

gestellt habe, nicht nutzlos gewesen. Dass sich bei Africanus (im Brief an den Aristides, ed. Spitta) „*δέδοτο ἐλπίς*" (p. 113, vgl. „*ἡ θεότης δίδοται*" in der Übersetzung), „*συγκλήτου δόγμα*" (p. 119), „*Παλαιστίνη*" (nicht „*Συρία Παλαιστίνη*" p. 119), „*ἀπόφασις* = sententia (in dem Brief an Origenes, Routh, l. c. II p. 226, vgl. in der Übersetzung „*ἐν τῇ ἀποφάσει ἔμεινεν*) findet, will ich nicht betonen. Auch nicht, dass Africanus (Routh p. 266) Ähnliches über die Aschenfrüchte am todten Meere erzählt wie Tertullian (Apolog. 40); denn das hätte er aus der Lectüre Tertullian's lernen können, wenn er anders diese Kunde bedurfte. Aber höchst frappant ist, dass Africanus seinen Brief an den Origenes mit den Worten schliesst (Routh p. 228): „*τοὺς κυρίους μου προσαγόρευε. σὲ οἱ ἐπιστάμενοι πάντες προσαγορεύουσιν*". Ich weiss zu diesem absoluten „*οἱ ἐπιστάμενοι*" in der alten griechisch-christlichen Litteratur keine genaue Parallele; zu vergleichen aber ist unser Übersetzer, der „ad confoederandam disciplinam" durch „*πρὸς τὸ τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν διαφυλάσσειν*" wiedergegeben hat!

Die Untersuchung hat ergeben, dass die griechische Übersetzung des Apologeticus nicht von Tertullian selbst herrührt, sondern im Orient entstanden und vielleicht auf Julius Africanus zurückzuführen ist. Ob dieses Ergebniss für die Frage nach dem Ursprung der griechischen Recension der Acten der Perpetua und Felicitas von Bedeutung ist, muss eine weitere Untersuchung lehren.

Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte.

I. Christliche Ärzte.

1. Der antiochenische Arzt Lucas.

Im Briefe des Apostels Paulus an die Colosser (4, 14) heisst es: „Es grüsst Euch der Arzt Lucas, der Geliebte". In dem gleichzeitig von Rom aus geschriebenen Brief an Philemon (v. 24) nennt ihn der Apostel seinen „Mithelfer", und auf dem letzten Zettel, den wir von der Hand des Paulus besitzen, heisst es: „Lucas ist allein bei mir" (II. Tim. 4, 10). Lucas, der erste Arzt, von dem wir wissen, dass er dem Evangelium gefolgt ist, nahm als Gehülfe des Paulus bei der Ausbreitung des Evangeliums eine hervorragende Stelle ein. Die kirchliche Überlieferung schreibt ihm die Abfassung des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte zu, und es lässt sich Manches für das Recht dieser Überlieferung anführen. Die beiden Bücher, die einen beträchtlichen Theil des Neuen Testamentes bilden, sind jedenfalls von einem hochgebildeten Griechen geschrieben, der nach Quellen genau gearbeitet, die Regeln der historischen Kunst wohl verstanden und einen vortrefflichen Stil geschrieben hat. Man will auch in den beiden Werken Stellen gefunden haben, die durch das medicinische Interesse und die Kenntnisse, die sie verrathen, auf einen Arzt als Verfasser hindeuten [1]; ja es ist sogar behauptet worden, dass der Eingang des dritten Evangeliums dem Eingang der „Materia medica" des Dioscorides nachgebildet sei [2]. Sicher ist jedenfalls, dass in keinem anderen Evangelium

1) Schon Eusebius schreibt in seiner KGeschichte III, 4: „Lucas, seiner Wissenschaft nach Arzt, hinterliess uns als Beweise der Seelenheilkunde, die er von den Aposteln gelernt hatte, zwei Bücher".

2) Lagarde, Psalterium iuxta Hebr. Hieron. p. 165, vgl. auch Mittheil. III, S. 355.

rung, die in das 2. Jahrhur
gewesen sein — an dem Hel
der Überlieferung ist in neuei
getreten. Er schreibt[3]): „Da
nach ein Arzt war, stimmt auf
Denn dieser enthält, so zu sag
diätetische (5, 12—14) und eir
Ein geistreicher Einfall, wie s
lehrten eigenthümlich waren,
fassung des Hebräerbriefs dur
aus Verlegenheit und gelehrte
rung. Auch gegen die Herl
Apostelgeschichte von ihm sin
gemacht worden. Keinem Be
nahme, dass er jener Begleiter
welcher die Seereise von Cäsar
bruch (Apostelgesch. 27 f.) besch
Zuverlässigkeit der Schilderung
welche das Seewesen der Alten
aus dem ganzen Alterthum kau
der in Bezug auf Schärfe der
Darstellung so lehrreich für di
des Arztes Lucas.

1) Man will auch die Beobacht
gelist die Exorcismen von den Heil

Ist dieser der Verfasser des dritten Evangeliums, so haben wir unter den vier Evangelisten nach der Tradition nicht nur einen „Theologen" — den Johannes, der diesen Ehrentitel führt —, sondern auch einen „Mediciner". Marcus als der Dolmetscher des Petrus wäre der „Philologe", und der „Zöllner" Matthäus müsste zusehen, ob er bei den Juristen eine Unterkunft fände. Man hat die vier Evangelisten mit allem Möglichen verglichen, was vierfach in der Welt resp. über der Welt vorkommt und eine Universitas bildet, mit den vier Himmelsgegenden, den vier Winden, den vier Cherubim u.s.w. Ob Einer schon bei diesen Vergleichen, die man einst sehr ernst genommen, auf die vier Facultäten verfallen ist, weiss ich nicht. Es sollte mich aber wundern, wenn es nicht geschehen wäre. Heute denkt man nicht mehr an dergleichen, am wenigsten an die Universitas der vier Facultäten, die etwas locker geworden ist und den Heutigen überhaupt nicht leicht einfällt.

Auf guter Kunde beruht es, dass Lucas aus Antiochien stammte und Mitglied der ältesten heidenchristlichen Gemeinde gewesen ist [1]). Was aber die Tradition darüber hinaus von ihm zu berichten weiss, taucht erst spät auf und ist unglaubwürdig: er soll in Achaja und Böotien, in Dalmatien, Gallien, Italien, Macedonien, auch in Alexandrien usw. gewirkt haben. Einige wissen von einem Martyrium zu erzählen, welches er in Theben in Böotien erlitten hat; Andre nennen Paträ oder Ephesus. Aus der Überzahl der Legenden [2]) sei die anmuthige hervorgehoben, dass es über dem Grabe des Heiligen in Theben Pastillen oder Bisquite von heilkräftiger Wirkung geregnet habe, und so sei das vergessene Grab entdeckt worden — eine böotische Localsage aufgebracht vielleicht von einem speculativen Priester, der einige kleine Kuchen opferte, um seinen Gläubigen ein heiliges Grab und seiner Kirche Ansehen und Geld zu verschaffen. Erst sehr spät, nämlich im 6. Jahrhundert [3]), taucht die Nachricht auf,

1) Euseb., h. e. III, 4. Quaest. ad Steph. bei Mai, Nova Patr. Bibl. IV, 1 p. 270. Hieron. de vir. inl. 7. Die Nachricht geht vielleicht auf Julius Africanus zurück; ebenso vielleicht die andere, dass er der griechischen Wissenschaften kundiger war als des Hebräischen.

2) S. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 2 S. 354 ff., der diese Legenden mit bewunderungswürdigem Fleiss gesammelt und gesichtet hat.

3) Bei Theodorus Lector (Valesius, Mogunt. p. 551).

dition, dass er Arzt gewese
drückt. Dies hat allerding
rühmter Mann, aber ohne
Marcion. Marcion wollte u
Arzt wissen, weil er in sei
thusiasmus die Beschäftigun
etwas Unchristliches hielt.
Worte, die neben dem Nam
Geliebte" gestrichen. Aber
welches sogar die alten U
grossen Kirche zurückgewies
und als solcher zugleich das le
thum und Heilkunde sehr wol
hat Zeiten gehabt, in denen
wissenschaft und Heilkunde
bannen. Da ist es für sie vo
sich zu erinnern, dass im Ne
vorkommt und dass er der Ge
Herrn, des Petrus und des Pa
Lucas noch nach dem Tode
ausgeübt. Er hat seine Wi
Kirche geschützt und die I
scheuen Christenthums siegr
abgewehrt.

haben. Dort heisst es[1]: „Während des Verhörs derjenigen Christen, die ihr Christenthum verleugnet hatten, noch einmal verhört wurden und nun grösstentheils fest blieben] stand ein gewisser Alexander, der Herkunft nach Phrygier, dem Berufe nach Arzt, neben dem Richterstuhl. Er lebte bereits seit vielen Jahren in Gallien und war nahezu Allen wegen seiner Liebe zu Gott und wegen seines feurigen Redeflusses — er besass nämlich hierin eine apostolische Gabe — wohlbekannt. Indem er die Angeklagten durch lebhafte Zeichen zu dem offenen Bekenntniss ihres Christenstandes ermunterte, erschien er den das Tribunal Umstehenden, wie wenn er gleichsam diese Bekenner gebäre. Da erhob die heidnische Menge, ungehalten darüber, dass die, welche verleugnet hatten, jetzt wieder bekannten, unter lautem Geschrei die Anklage gegen Alexander, er habe diesen Umschwung bewirkt. Der Statthalter liess ihn vor sich kommen und fragte ihn, wer er sei. Als Alexander antwortete: ein Christ so gerieth er in Zorn, verurtheilte ihn zu den wilden Thieren und bereits am folgenden Tage liess er ihn in das Amphitheater bringen. Nachdem dort Alexander alle zur Marter ausersonnenen Werkzeuge an sich erprobt und den furchtbarsten Kampf bestanden hatte, wurde ihm zuletzt die Kehle durchschnitten. Weder einen Seufzer noch einen Laut hat er bei dem Allen von sich gegeben, sondern im Herzen mit Gott gesprochen.“ Alexander ist u. W. der erste Arzt, welcher Märtyrer geworden.

3. Christliche Schüler Galen's in Rom.

In Rom gab es um das J. 200 innerhalb der katholischen Kirche eine Schule, die sich eifrig mit aristotelischer Philosophie, Geometrie und Naturwissenschaft beschäftigte, aber von dem Bischof und der Majorität der Gemeinde heftig bekämpft und schliesslich excommunicirt wurde. Wir besitzen noch das Bruchstück einer sehr plumpen und gehässigen Streitschrift gegen sie aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts[2]. Hier heisst es: „Sie beschäftigen sich mit Geometrie als Leute, welche irdisch sind und Irdisches reden . . . Euklides mit seiner Geometrie wird

---

1) Euseb., h. e. V, 1, 49 sq.
2) Bei Euseb., h. e. V, 28.

Menschenkenner. Er ist d
ja anerkennendes Urtheil ü
wird in der Kirchengeschic
dass es ein Arzt gewesen,
Christen zuerst in der Li
schreibt[1]): „Die meisten M
ordnete Beweisführung zu e
mit Hülfe von Parabeln (
Strafen in einem zukünftige
wir, wie in unseren Tagen j
ihren Glauben aus Parabel
aber entspricht bisweilen de
achten, wie wir sehen, den
Scheu jeglichen Geschlecht
ihnen sowohl Frauen als M
Lebens sich der Ehe enthal
auch solche, die es in der Se
Streben so weit gebracht ha
sophen in nichts nachstehen.'
heit der Christen jener Ta
Beobachtungsgabe und den u
Als er diese Worte nieders
Christen in der „guten Gesel
Fronto's und des Kaisers M
In seinen zahlreichen Werke

lich seien"[1]) An einer anderen Stelle[2]) bemerkt er witzig: „Man kann Juden und Christen leichter eines Besseren belehren als die Anhänger einer medicinischen oder philosophischen Schule." Ob dieser Satz noch heute zutrifft, müssen die Ärzte und Philosophen wissen, die eine neue Methode oder eine neue Wahrheit aufbringen.

4. Der Heilkünstler Proculus.

Tertullian schreibt in seinem Tractat an den Statthalter Scapula z. Z. des Kaisers Caracalla (c. 4): „Auch Septimius selbst[3]), der Vater des Antoninus, ist der Christen eingedenk geblieben; denn er liess den Christen Proculus mit dem Beinamen Torpacion . . . .[4]), der ihn einmal durch Anwendung von Öl gesund gemacht hatte, zu sich holen und behielt ihn bei sich in seinem Palaste bis zu dessen Tode. Ihn hat auch Antoninus (Caracalla), der mit christlicher Milch aufgezogen ist, sehr gut gekannt." Proculus war von Beruf kein Arzt; aber es scheint, dass sich der Kaiser in der Noth an ihn gewandt hat, und die Kur, die vielleicht in einer religiösen Besprechung neben der Anwendung von Öl bestand, glückte. An der Thatsache, dass der Kaiser seitdem den christlichen Heilkünstler bei sich im Palaste behielt, lässt sich nach den Worten Tertullian's nicht zweifeln. Für die religiöse Stellung des Kaisers ist der Vorgang ohne Bedeutung. In der Türkei gelten auch jetzt noch die christlichen Priester dem muhammedanischen Volke häufig als Zauberärzte, deren Hülfe in der höchsten Noth begehrt wird.

5. Julius Africanus, medicinischer Schriftsteller.

Der älteste christliche Chronograph, der Freund des christlichen Königs von Edessa, Abgar, und Jagdgenosse seines Sohnes — Julius Africanus in Emmaus in Palästina, hat um d. J. 225 ein umfangreiches Werk, eine Art von Encyklopädie der angewandten Naturkunde geschrieben, der er den Titel „Kestoi" gab

1) Opp. VIII, p. 579 ed. Kühn.

2) L. c. p. 657.

3) Der Kaiser Septimius Severus.

4) Die hier ausgelassenen beiden Worte „euhodae procuratorem" hat man bisher nicht sicher zu erklären vermocht.

Hinsicht erscheint er als
Synesius von Ptolemais, d
den uns Kingsley in sei
hat. An Julius Africanus
d. J. 210 ff. ein Christent
älteren Generation völlig
volle Züge doch nicht a
palästinensische Christ wa
seiner Vaterstadt, ging m
dicin, Landbau und Mathe
licher Exeget, ein alexan
tüchtiger Historiker. Aus
liche Recept hervor, wie
schützen soll[3]). Man soll
ben: „Schmecket und sehe
man soll diese Worte auf
Wein thun. Auch erzählt
römisches Regiment durch

6. Zenobius, Pri

Unter den Märtyrern
Phönicien nennt Eusebius i

1) S. Vet. Mathemat. Opp.,
micta, S. 167 f.) veröffentlichten
schrift der „Arzt".

den Priester der Gemeinde zu Sidon, Zenobius. Er wurde nach Antiochien geschleppt und dort mit eisernen Krallen zerfleischt. Eusebius rühmt seine Standhaftigkeit und bemerkt ausserdem noch, er sei der „vorzüglichste Arzt“ gewesen. Der Beruf eines solchen und eines christlichen Priesters galt also damals noch nicht für unvereinbar. Erst in spätererer Zeit verlangte man vom Priester, dass er sich jedes weltlichen Berufs enthalte.

7. Theodotus, Mediciner und Bischof in Laodicea.

Ein noch glänzenderes Zeugniss hat Eusebius (KG. VII, 32, 23) einem anderen Manne ausgestellt, der nach dem Abfall des feigen Bischofs Stephanus das bischöfliche Amt zu Laodicea in Syrien um d. J. 305 erhielt. Eusebius schreibt: „Der Bischof Theodotus richtete die Gemeinde zu Laodicea sogleich wieder auf. Er war ein Mann, dessen Wirksamkeit seinem Namen (‚von Gott gegeben‘) und seinem bischöflichen Berufe entsprach, denn in der Heilkunst des menschlichen Körpers behauptete er den ersten Rang; aber in der Seelenheilkunde, an Nächstenliebe, Edelmuth, Mitgefühl für Andere, sowie an Dienstfertigkeit gegen diejenigen, die seiner bedurften, kam ihm Niemand gleich. Auch war er in der Theologie sehr bewandert. Ein solcher Mann war Theodotus.“ Man fühlt es dem Eusebius noch heute ab, mit welcher Bewunderung er zu dem grossen Collegen aufschaute, der, Arzt und Bischof in einer Person, das Gedächtniss eines wahren Seelenhirten hinterlassen hatte [1]).

8. Ein christlicher Arzt und Bischof am See Tiberias.

Minder erfreulich ist, was wir von einem palästinensischen Bischof, dessen Name uns nicht überliefert ist, hören. Epiphanius (haer. 30, 4) berichtet uns, der jüdische Patriarch Ellel (um 300) habe Christ werden wollen, aber nicht den Muth gefunden, diesen

1) Unter den Opfern der Diocletianischen Verfolgung wird noch ein berühmter Arzt und Bischof von Aegeä in Cilicien (Menaea Graec. 30. Oct., Baronius, Annal. ad ann. 285), Namens Zenobius, genannt, aber seine Existenz ist nicht ganz sicher. Ferner wird im römischen Martyrologium z. 16. Aug. ein christlicher Arzt Diomedes aus Tarsus erwähnt, der auch unter Diocletian zu Nicäa Märtyrer geworden sein soll.

trotz der Quelle, auf die si
lehrreich ist es, dass man
zugleich Ärzte waren, der
an ihrem Verfahren genom

9. Der Grammatiker u

Hieronymus erzählt (de
zusammen mit Lactantius d
medien als Lehrer kommen
Schrift „de medicinalibus“
Christ gewesen oder doch
Schrift gegen Jovinian (II, 6
stoteles, Marcellus Sidetes u
erwähnt er seine Hexamete
nicht mehr erhalten ist, wis
behandelt hat; doch muss e
mittellehre befasst haben. L
bei den Römern in Verse g
gewöhnlich, wissenschaftlicl
zu geben.

10. Der ägyptische

Von einem sehr gelehrt
Mönchsvereine in Ägypten

11. Der römische Bischof Eusebius (309,310).

Nach einer alten Überlieferung soll der römische Bischof Eusebius Sohn eines Arztes gewesen sein [1]) und selbst als Bischof die ärztliche Kunst hie und da ausgeübt haben. Damit mag es zusammenhängen, dass gerade diesem Papst ein Decret über die letzte Ölung beigelegt worden ist, welches noch Benedict XIV. für echt erklärt hat [2]).

12. Der Bischof Basilius von Ancyra.

Von diesem berühmten Bischof, der unter Konstantin und Konstantius gelebt hat, berichtet Hieronymus (de viris inlustr. 89), er sei „artis medicinae gnarus" gewesen.

13. Der Arianer Aëtius.

Aëtius war das Haupt der strengsten Arianer. Von ihm erzählt der arianische Kirchengeschichtsschreiber Philostorgius (III, 15), er habe auch die medicinische Wissenschaft erlernt, um nicht nur die Krankheiten der Seele, sondern auch des Leibes heilen zu können; sein Lehrer sei Sopolis gewesen, den damals Niemand in der Heilkunst übertroffen habe; Aëtius sei ein vortrefflicher Arzt geworden, habe aber niemals Honorar genommen [3]). Dass Letzteres ausdrücklich hervorgehoben wird, ist ein Beweis dafür, dass auch die christlichen Ärzte sich in der Regel haben bezahlen lassen, wie sie ja auch ihre Kunst nicht umsonst gelernt hatten. Bemerkenswerth ist, dass die meisten Zeugnisse für christliche Ärzte uns aus Syrien resp. Palästina kommen (Lucas, Zenobius, Theodotus, Diomedes, der namenlose Arzt sub Nr. 8, Aëtius). Syrien war das Land der Ärzte.

14. Der heidnische Oberarzt Aegialeus als Schiedsrichter zwischen Mani und dem katholischen Bischof Archelaus.

In den Acten der Disputation Mani's, des Stifters der Manichäer, mit dem katholischen Bischof Archelaus (c. 12) wird er-

---

1) Duchesne, Lib. pontif. I, p. 167: „Eusebius natione Graecus e medico".

2) Benedict XIV., de servorum dei beatificatione III, 32, 31.

3) Ἄμισθον παρεῖχε τοῖς δεομένοις τὴν θεραπείαν.

15. Der christliche .

In der grossen dialogisc
Auferstehung des Fleisches (u
Methodius der Arzt Aglaoph
das Fleisch nicht auferstehe
seiner Klinik statt, wie der Ei
phon streitet für seine These
dicinischen Gründen, bringt
„Büchern der Ärzte" spec. aus
verständiger Naturforscher u
nung konnte er sich auf de
Origenes berufen; aber sie g
retisch und wurde in der Folg
bekämpft. Nachmals durften
so frei reden wie Aglaophon
Bezug auf die Auferstehung c
thodius einen Arzt zum Vertre
gemacht hat, ist bemerkenswe

16. Die christlichen Ä

Unter allen christlichen
sind die Brüder Cosmas und D
als die Patrone der Ärzte un

Ihre Wirksamkeit hatte, da sie zugleich begeisterte Christen waren, wunderbare Erfolge. Sie vermochten ohne Medicin, nur durch Gebet, Kranke gesund zu machen. In der grossen Christenverfolgung wurden sie ergriffen und, nachdem sie die schrecklichsten Leiden erduldet, enthauptet. An ihrem Grabe geschahen viele Wunder; namentlich fanden Kranke, die sich gläubig nahmen, dort immer die Medicin, die sie brauchten.

Leider ist die geschichtliche Wissenschaft nicht im Stande, irgend etwas aus der Geschichte dieser beiden vortrefflichen Ärzte für gesichert zu erklären; vielleicht haben sie überhaupt nie existirt[1]). Aber die Legende bindet sich nicht an die Geschichte. Sie hat sich unter den altchristlichen Ärzten an dieses Brüderpaar gehalten und die beglaubigten Personen bei Seite gelassen. Jetzt wird ein Theil der Reliquien des Cosmas und Damian sammt den Köpfen, die früher in Bamberg waren, in München in der ehemaligen Jesuitenkirche aufbewahrt und verehrt. Lebten wir noch im Mittelalter, so würden wir urtheilen, dass München die Blüthe seiner medicinischen Facultät der kräftigen Wirksamkeit dieser Patrone verdankt[2]).

Aus der nachkonstantinischen Zeit wäre Manches von christlichen Ärzten zu erzählen. Einem christlichen syrischen Arzt und medicinischen Schriftsteller des 9. Jahrhunderts, Abu Zaid Honain ben Ishaq in Bagdad am Hof der Chalifen, der das Haupt einer Schule von Übersetzern aus dem Griechischen in das Syrische und Arabische war, verdanken wir den arabischen Tatian. Sein Schüler Isa ben Ali Almottabab hat das syrische Manuscript Tatian's angefertigt, nach welchem Abulfaraj Abdullah ben-at tib die arabische Übersetzung gemacht hat[3]). Unter den christlichen Grabinschriften der byzantinischen Zeit finden sich auch solche auf Ärzte, z. B. in Gozzo, der kleinen Insel bei Malta (Nr. 604,

1) Sie leisteten den Christen das, was Asklepius früher geleistet hatte, ja sie sind geradezu an Stelle desselben getreten. Ihr Ehrentitel ist: „ἀνάργυροι". S. Acta SS. Sept. T. VII, p. 400. Ihre Verehrung muss schon im 4. Jahrh. begonnen haben; aber bei den Griechen machten ihnen andere heilige Ärzte Concurrenz.

2) Christliche Ärzte nannten sich im Alterthum nach Cosmas, s. die von Kaibel gesammelten griechischen Inschriften Italiens z. B. Nr. 1788. 406, 3.

3) S. Harris, Diatessaron p. 8.

nommen hatte, bestrebte ich
Künste dorthin zu bringen. I
dass sie sich in die Stadt b
der sehr fromme Priester Pet
Klugheit ausübt und durch se
ich fortgehe, verlassen diese a
entschlossen. Desswegen bitte
zu tragen; denn er behandelt
heilt recht gut.“ Noch Kaiser
zugleich Priester war, geheilt

Besondere Apotheker nebe
schwerlich gegeben. Die im
„Pharmaci“ sind natürlich Gift
die in dem 6. Kanon einer Syn
nannt werden [3]), sind Rechnu
Sprichwort: „Es frommt nich
findet sich im Murator. Fragmen
geistlichen Nahrung, den Häre
bei Irenäus [5]): „Der Milch Go
Gyps bei“.

---

1) *T. Κλαυδίῳ Ἀλκίμῳ ἰατρῷ*
καὶ καθηγητῇ ἀγαθῷ καὶ ἀξίῳ.

2) Vis. III, 9, 7.

3) Mansi III, p. 143.

II. Diätetisches und Therapeutisches.

Zum Verdruss aller Temperenzler findet sich im Neuen Testament eine Stelle, welche mässigen Weingenuss anräth. „Trinke hinfort nicht (immer) Wasser, sondern (auch) ein wenig Wein deines Magens und deiner häufigen Schwächezustände wegen", heisst es im 1. Timotheusbrief (c. 5, 23). Die Anordnung wird noch heute den Beifall verständiger Ärzte haben, wenn auch nicht des Magens, so doch der Schwächezustände wegen. Zu der Zeit, als dieser Brief geschrieben wurde, gab es schon solche in den Gemeinden, die sich ein Gewissen daraus machten, Wein zu trinken (s. auch Röm. 14, 21), ja die sogar das Abendmahl nur mit Wasser feierten [1]). Die Kirche hat sie zuerst gewähren lassen, dann aber bekämpft, als sie bemerkte, dass sich hinter dieser Praxis bedenkliche Sectirerei versteckte. Sie fuhr einerseits fort, vor unmässigem Weingenuss zu warnen, andererseits widerlegte sie die „Enkratiten", welche den Fleisch- und Weingenuss für eine Sünde hielten und die Gaben der Natur auf den Teufel statt auf Gott zurückführten. Für beides seien hier einige Zeugnisse angeführt. Der Apostel Paulus muss es rügen, dass Einige sogar bei den gemeinsamen Liebesmahlen bis zur Trunkenheit zechen (I. Cor. 11, 21), und im Epheserbrief (5, 18) findet sich die Warnung: „Saufet euch nicht voll Weins, sondern werdet voll Geistes". Die religiöse Ekstase machte auf die Aussenstehenden den Eindruck, als sei sie die Folge von Trunkenheit (Apostelgesch. 2): um so sorgfältiger sollten sich die Christen vor dieser hüten [2]). Besonders mussten die alten Wittwen, die im Gemeindedienste standen und häufig die Nacht bei den Kranken zu wachen hatten, immer wieder ermahnt werden, sich nicht dem Weingenuss zu ergeben [3]). In seiner grossen Schrift von der

---

1) Texte u. Unters. VII, 2.

2) Es scheint auch, dass der Vorwurf gegen die Christen erhoben wurde, die Ekstase stamme aus dem Rausch, den sie sich bei den Agapen angetrunken. Daher schreibt Tertullian Apol. 39: „Post aquam manualem et lumina, ut quisquis de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere; hinc probatur quomodo biberit".

3) Tit. 2, 3. Apostol. Kirchenordng. in d. Texten u. Unters. II, 5 S. 23, etc.

übrigens, dass man Knaben
diesem Pharmakon fernhält; d
hin glühenden Jugend die hitz
den Wein, als wolle man Feu
Wasser soll man nicht allzuvi
die Nahrung nicht zerwaschen
Zweck der Verdauung.“ „Der
zu denken, sagt der Komiker,
lässt. Abends aber bei der I
wenn wir nicht mehr an den I
die eine grössere Nüchternheit
trinke man wenig Wein; es d
Gebrauch von Mischkrügen ge
Leuten indess kann man einer
wehren; ohne Schaden fachen
gleichsam erlöschende Flamme
Rebe. Bei den Alten giebt es
denden Begierden mehr, die de
fürchten lassen; feststehend auf d
Zeit halten sie die aus dem Bec
aus. Sie dürfen auch heitere S
giebt es auch für sie eine G
muss unerschüttert bleiben, das
darf nicht stolpern und wanke

Sachkundigen . . . Ich erinnere mich, dass ein gewisser Artorius in seiner Makrobiotik die Meinung aufstellt, man solle nur so viel trinken, als zur Befeuchtung der Speise nöthig ist, um sich eines längeren Lebens zu erfreuen . . . Es ist also in der Ordnung, dass die Einen den Wein als eine Art Arznei anwenden ausschliesslich der Gesundheit wegen, die Anderen zur Erheiterung und Zerstreuung. Der Wein macht nämlich beim Anfang des Genusses die Selbstbeurtheilung freundlicher, das Verhalten gegen die Tischgenossen liebenswürdiger, gegen die Diener sanftmüthiger, gegen die Freunde gütiger . . . aber in Folge unmässigen Weingenusses gleitet die Zunge aus; die Lippen lallen; die Augen rollen gleichsam schwimmend in der vielen Feuchtigkeit; sie werden gezwungen zu lügen und meinen, es drehe sich Alles im Kreise; einzelne Gegenstände in der Ferne können sie nicht zählen. „Zwei Sonnen glaube ich zu sehen", sagt der betrunkene Alte von Theben[1]) . . . Die schlaffe Begierde, eine Frucht der Unmässigkeit, will überseeische importirte Weine. Da ist der gewürzte Thasier und der aromatische Lesbier und ein süsser Kreter und ein milder Syrakusier und der Mendesier, ein ägyptisches Gewächs, und der naxische Tafelwein, und eine duftende Sorte aus den italischen Landen — die Namen sind Legion. Einem besonnenen Trinker genügt eine einzige Weinsorte."

Ein anderer Kirchenvater des 3. Jahrhunderts warnt vor dem Frühschoppen. Novatian schreibt[2]): „Es giebt Christen, welche das Beispiel der Unenthaltsamkeit geben und in ihrer Lasterhaftigkeit so weit gekommen sind, dass sie gleich früh morgens nüchtern trinken, während doch Christen erst nach der Mahlzeit einen Trunk zu sich nehmen. In die noch leeren Adern giessen sie, nachdem sie sich eben vom Schlaf erhoben, Wein; ungegessen sind sie bereits trunken; sie laufen nicht nur in die Kneipen, sondern sie tragen eine Kneipe mit sich herum, und ihr Gruss besteht im Zutrinken. Was werden diese Menschen am Nachmittag anfangen, wenn sie schon berauscht zur Mahlzeit kommen? oder in welcher Verfassung wird sie die untergehende

1) Es folgt noch eine ausgeführte, sehr realistische Schilderung der Trunkenheit. Sie stimmt z. Th. wörtlich mit der in dem pseudojustinischen Brief an Zenas und Serenus (c. 12) gegebenen überein.

2) De cibis iudaicis 6.

sich damit gegen die gnosti
Severianer, Tatian, Marcionit
wahrscheinlich auch gegen e
den Weingenuss absolut ver
dass Jesus selbst Wasser in
einen Weinsäufer habe sche
Abendmahl den Wein zum S
„Zeige mir, wo in der h. S
boten ist", ruft der Verfasser
philus (c. 28) aus, der wahr
des 2. Jahrhunderts geschöpf
für ihre Praxis auch einen S
That liessen sich aus dem Al
bringen, die den Weingenuss
Vor allem konnte man sich
haupten, sie seien das Vorbi
Philippika gegen den Wein
„Der Teufel, der vom Himme
Schlangengestalt an, vermischt
dieser Vermischung ist der Wei
arme des Weinstocks, beweisen

Dieselben Leute, welche d
in der Regel nicht, sich der Ar
späterer Mönche wollten sie

---

wissen oder suchten Heilung allein bei Gott (dem Gebet u. Exorcismus). Tatian z. B. gestattet die Anwendung von Heilmitteln höchstens den Heiden, nicht aber den Christen [1]). Um das billig

---

1) Orat. ad Gr. 20. Auch Tertullian spottet über die wissenschaftlichen Heilmittel Apolog. 23: „Aesculapius, medicinarum demonstrator, aliam diem morituris Acordio et Tenatio et Asclepiodoto subministraturus.“ Tatian sagt (c. 16), die Ursachen der Krankheiten lägen in der Regel in der Beschaffenheit des Leibes, einige aber würden von den Dämonen bewirkt. Er fährt dann (c. 17) fort: „Was nun die von Demokrit aufgestellten Sympathie- und Antipathiemittel betrifft, so lässt sich darüber nur sagen, dass der aus Abdera Gebürtige, wie der Volksmund sagt, auch ein „abderitischer Schwätzer“ ist . . . Kein Leiden wird durch Antipathie vertrieben und kein Rasender wird durch Amulette geheilt. Anfälle der Dämonen sind hier im Spiel; bei Krankheit, Liebeskummer, bei Hass und Rachsucht machen die Menschen sie zu ihren Gehilfen. Ihr Wesen aber treiben die Dämonen hier folgendermassen: Wie die Buchstabenformen und die aus ihnen gebildeten Reihen nicht an und für sich fähig sind, den Gedanken auszudrücken, vielmehr die Menschen sie zu Zeichen ihrer Begriffe gemacht haben, indem sie aus der Art ihrer Zusammensetzung erkennen, was durch die Ordnung der Buchstaben sich für ein Sinn ergeben soll — ähnlich sind auch die verschiedenen Wurzeln und die hinzugefügten Knochenbänder und Knochen nicht an und für sich wirksame Mittel, sondern die Dämonen in ihrer Bosheit bedienen sich ihrer, und sie haben die Wirksamkeit eines jeden dieser Stoffe bestimmt. Sehen sie nun, dass die Menschen diese Mittel gern in ihren Dienst nehmen, so fahren sie hinein und machen die Menschen so zu ihren Sclaven . . . Ist es richtig, die Heilung von Rasenden materiellen Stoffen und nicht Gott zuzuschreiben? Durch List machen hier die Dämonen die Menschen von der Gottesverehrung abwendig, indem sie sie verleiten, auf Kräuter und Wurzeln zu vertrauen. Hätte aber Gott diese zu dem Gebrauche geschaffen, zu dem sie die Menschen (oft) gebrauchen wollen, so wäre er der Schöpfer böser Dinge . . . Die Arzneiwissenschaft in allen ihren Formen stammt aus derselben betrügerischen Kunst; denn wenn Jemand von der Materie geheilt wird, indem er ihr vertraut, um wieviel mehr wird er, wenn er sich auf die Kraft Gottes verlässt, geheilt werden . . . Wesshalb will der, welcher sein Vertrauen auf die Eigenthümlichkeit der Materie setzt, nicht Gott vertrauen? Warum gehst du nicht zu dem mächtigeren Herrn; statt dessen ziehst du es vor, dich zu heilen wie der Hund durch Kräuter, der Hirsch durch Schlangen, das Schwein durch Flusskrebse, der Löwe durch Affen (s. Plinius, Hist. nat. XXV, 8. XXVIII, 42. XXXII, 19)? Warum vergöttlichst du irdische Dinge? Warum lässt du dich einen Wohlthäter nennen, wenn du deinen Nächsten heilst? Folge der Macht des Logos! Zu heilen vermögen die Dämonen nicht; sie nehmen vielmehr durch betrügerische Kunst die Menschen gefangen,

zu beurtheilen, muss man sich freilich auch erinnern, dass die Medicin mit Zauberei, Astrologie und dem ganzen Apparat des Heidenthums zusammenhing, und dass die Christen ihre eigene Methode der Heilung hatten. Dennoch verwarfen die grossen Kirchenväter die Medicin als solche nicht. Bäder [1]), Arzneien und sonstige Körperpflege erschien ihnen erlaubt; sogar das Spazierengehen zur Erholung des Leibes hat Einer von ihnen angerathen [2]), ein Anderer die Heilkraft des Wassers des todten Meers geschildert [3]). Gerne hörte man, dass schon Noah ein Buch über Heilmittel von Gott empfangen habe, und auch dem König Salomo

---

und der bewunderungswürdige Justin hat mit Recht über sie den Ausspruch gethan, dass sie Räubern gleichen. Wie diese nämlich Menschen lebendig einzufangen und sie dann um Lösegeld den Ihrigen wieder auszuliefern pflegen, so schleichen sich auch diese vermeintlichen Götter in die Gliedmassen gewisser Menschen ein. Alsdann bewirken sie durch Träume, dass man sie als die Urheber erkennt, nöthigen die Besessenen an die Öffentlichkeit zu gehen, so dass Alle sie sehen, fliegen, wenn sie das, was man ihnen nun spendet, genossen haben, aus den Kranken davon, und, nachdem sie der von ihnen erregten Krankheit Einhalt geboten haben, versetzen sie die Menschen wieder in den früheren Zustand zurück."

1) Z. B. Tertull. Apol. 42, vor allem Clemens, Paedag. III, 9 — eine ausführliche Abhandlung, die mit den Worten beginnt: „Zum Gebrauch von Bädern giebt es vier Motive: die Reinigung, die Erwärmung, die Gesundheit, das Vergnügen. Zum Vergnügen aber soll man nicht baden ... Die Weiber müssen ein Bad nehmen im Interesse der Reinlichkeit und Gesundheit, die Männer im Interesse der Gesundheit allein. Überflüssig ist das Motiv der Erwärmung; den vor Kälte erstarrten Gliedern kann man auch auf andere Weise zu Hülfe kommen. Der fortgesetzte Gebrauch der Bäder aber setzt die Kräfte herab und erschlafft die natürliche Spannkraft; oft führen sie auch Entkräftungen und Ohnmachten herbei. Denn der Körper trinkt gewissermassen, gerade wie der Baum, nicht nur mit dem Munde, sondern auch beim Bade mittelst der Thätigkeit der sogenannten Poren, die auf dem ganzen Leibe sich finden. Beweis dafür ist, dass Viele durstig waren und dass dann, wenn sie ins Bad gestiegen waren, der Durst gelöscht wurde." Es folgt nun noch eine Reihe verständiger und hygienisch richtiger Ausführungen über den vorsichtigen Gebrauch von Bädern, damit sie nicht erschlaffen. Zeit, Umstände, Altersstufen sollen berücksichtigt werden.

2) Ep. ad Zenam et Serenum 11: *Οἱ περίπατοι διὰ τὸ σωμάτιον γυμνάσθωσαν.* Das Turnen empfiehlt Clemens, Paed. III, 10.

3) Julius Africanus bei Routh, Rel. SS. II² p. 266.

wurde ein solches Buch zugeschrieben[1]). In einer christlichen Schrift des 4. Jahrh. wird einmal die Frage aufgeworfen: „Wenn die Heilkunst den Menschen so zuträglich ist, wie konnte es geschehen, dass man die Erfindung eines solchen Gutes Nicht-Christen verdankt" [2])? Darauf wird die beschwichtigende Antwort gegeben: „Auch von den Frommen sind viele Heilmittel für leibliche Krankheiten entdeckt worden, vor Allem vom König Salomo; aber keiner von den Nicht-Christen hat ein Verständiss der Seelenheilkunde besessen" [3]). Hieronymus, der es nie lassen konnte, seine zusammengerafften Kenntnisse leuchten zu lassen, hat sich in der Schrift gegen Jovinian sehr ausführlich über die Arznei-

1) Die Legende über Noah stammt aus jüdischer Überlieferung; s. Rönsch, Buch der Jubiläen S. 385 (Midrasch über Noah): „Dieses ist das Buch der Heilmittel, welches die früheren Weisen übersetzt haben aus dem Buche Sem's, des Sohnes Noah, das dem Noah übergeben wurde auf dem Berge Lubar, der zu den Bergen des Ararat gehört . . . Und die Heilmittel der Plagen der Menschenkinder und alle Arten von Heilmitteln zeigte der Engel an, zu heilen mit den Bäumen der Erde und den Gewächsen des Erdbodens und ihren Wurzeln." Die guten Geister belehren nun den Noah über die Heilkraft der verschiedenen Pflanzen. „Noah aber schrieb diese Worte in ein Buch und gab es seinem grossen Sohne Sem, und aus diesem Buche haben sie übersetzt die Weisen der Vorfahren, und sie schrieben viele Bücher, ein Jeglicher in seiner Sprache." Nun erhalten die Indier, die Macedonier, die Ägypter, die Syrer weise Ärzte. Dann heisst es: „Und ihre Weisheit war im Zunehmen, bis Asklepinus sich aufmachte, einer der Kundigen Macedoniens." Dann ist die medicinische Wissenschaft 630 Jahre lang latent geblieben, bis Artaschaschta König ward. In seinen Tagen stand ein Mann auf, verständig und kundig und wohlgelehrt in der medicinischen Wissenschaft und erfahren in allen Dingen, Namens Hippokrates, der Macedonier, und die übrigen Weisen der Völker, Asaph, der Jude, und Dioskorides von Baala und Galenus von Kaphtor und sehr viele andere Weise, und die Ruhmeskränze der Heilkunde verjüngten sich wieder, und sie blieb bis auf diesen Tag." Hier ist Alles durcheinander gemischt. Hauptzweck ist natürlich, alles Werthvolle in majorem gloriam des Judenthums auf den Erzvater Noah zurückzuführen. Das Stück ist mittelalterlich; aber schon in dem alten Jubiläenbuch heisst es (Rönsch S. 388): „Und die Heilmittel alle sagten wir Engel dem Noah, wie man die Verführungskünste der Dämonen heile mit den Pflanzen der Erde. Und Noah schrieb Alles auf, wie wir ihn gelehrt hatten, in ein Buch über jegliche Art von Heilmitteln. Und er gab alle Schriften seinem ältesten Sohne Sem."

2) Pseudojustin, Quaest. et Respons. ad Orthod. 55 p. 80 Otto.

3) So hat Maranus den Text hergestellt.

und — was dem Leser vielle
zu welchen Heilungen der Me
seinem Buch: „Hapla“. Die
abgeworfene Schlangenhaut, i
wunderbar stille. Was erschei
die Wanzen? Wenn der Blut
so wird er alsbald, nachdem er
gespieen, und die Urinbeschwe
eines solchen gelindert. Wel
Hühner- und Fasanenfett gewä
Wenn man sie liest, sieht man,
vorhanden sind, als er Gliede
Heftigkeit des Podagra. Die
Habichtsblut, der Strauss, die Frö
mist und -fleisch, für wie viele K
würde ich auseinandersetzen, wen
über die ärztliche Behandlung de
beliebt, der lese Aristoteles und
cellus Sidetes und unseren Flavi
geschrieben haben, auch den Pl
und die Uebrigen, Naturkundige
jeden Stein, jedes Thier, die krie
den und schwimmenden, zum V

Epiphanius vergleicht die
„schwächlichen Kriechthier
Dint

Rede, es habe seinen Namen davon erhalten, dass die Aerzte es in der Geburtshilfe (τίκτειν!!) anwenden" [1]).

Ueber die Nahrung der verschiedenen Völker giebt Hieronymus im Folgenden (l. c. II, 7) interessante Mittheilungen: „Die Araber und Sarazenen und alle Wüstenbewohner leben von Kameelsmilch und -fleisch, weil dieses Thier bei der Temperaturbeschaffenheit und Unfruchtbarkeit jener Gegenden leicht bei ihnen aufgezogen und ernährt wird. Sie halten es für ein Verbrechen, Schweinefleisch zu essen . . . Wenn du dagegen die Völkerschaften des Nordens zum Genuss von Esels- oder Kameelsfleisch auffordern würdest, so werden sie das ebenso ablehnen wie den Genuss von Wolfs- oder Rabenbraten. In Pontus und Phrygien kauft der Familienvater die weissen und fetten Holzwürmer mit schwarzen Köpfen, die in faulem Holze entstehen, für theures Geld. Und wie bei uns das Haselhuhn und die Schnepfe, die Rothbarbe und der Lippfisch für Leckerbissen gehalten werden, so ist bei ihnen ein Holzwurm eine Delicatesse. Bei den Orientalen und den Völkern Libyens ist es hinwiederum Sitte, Heuschrecken zu essen, weil in der Wüste und in der ausgebrannten Einöde Wolken von Heuschrecken sich finden . . . Die Syrer essen Landkrokodile und die Afrikaner grüne Eidechsen. In Aegypten isst Niemand wegen der Seltenheit des Rindviehs die Kuh; man nimmt vielmehr Stier-, Ochsen- und Kalbfleisch zu Speisen. Aber in unserem Lande hält man es für ein Verbrechen, Kälber zu essen. Desshalb hat auch der Kaiser Valens neulich für den Orient ein Gesetz gegeben, es solle Niemand Kalbfleisch essen aus Vorsorge für den Ackerbau und um die hässliche, von den Juden stammende Gewohnheit abzustellen, statt Geflügel und Spanferkel Kälber zu essen. Die Nomaden, Troglodyten, Scythen und die neuerdings aufgetauchten wilden Hunnen essen halb rohes Fleisch. Ferner die Fischesser, ein Nomadenvolk an der Küste des rothen Meeres, trocknen auf Felsen in der Sonnengluth die bähenden Fische und leben nur von diesem Nahrungsmittel. Die Sarmaten, Quaden, Vandalen und zahllose andere Völkerschaften halten Pferde- und Fuchsfleisch für Leckerbissen. Was soll ich von anderen Völkerschaften sagen, da ich doch selbst als Jüngling in Gallien die Attikoten, einen britanischen

1) Epiph. h. 51, 1.

gesundheitsschädlich: „Ein
müse ist einerseits leichter
keiner Kochkunst und kein
gesund und wird, mässig g
nicht so begierig verschlu
kitzelt . . . Wenn die Schüs
gerüchen lecker bereiteter F
wie Sclaven an, doch davo
schon gestillt sein . . . Hip
dass die fetten, feisten Körp
stark werden, gern der Gicht
heiten unterworfen seien . . .
gelehrter Mann, der Erkläre
nung zur Arzneikunde, dass d
Kunst in der Mästung bestel
bleiben könnten, und dass ih
Blutes und des Fettes wie v
gehüllt, an nichts Gescheidtes
an Fleisch und Frass und Vö
dass, wenn Tyrannen auftreten
oder bürgerliche Kriege sich
fachen Lebensunterhalt von
Fleisch und die Genüsse der
auch nicht nach Weisheit str
einer vollen Tafel bedacht si

verleiht, wie sie jener Milo aus Kroton besass, die nur eine Folge von Fleischspeisen sind und durch sie erhalten werden, so ist darauf zu sagen: wozu ist denn auch dem weisen Manne und dem christlichen Philosophen eine solche Stärke zu besitzen nothwendig, wie dem Fechter und Soldaten, deren Besitz doch nur zu Lastern aufreizt? . . . dem Christen ist Gesundheit ohne allzugrosse Körperkraft nothwendig . . . Die alten ägyptischen Priester vermieden selbst Eier und Milch als Fleischspeisen; jene nannten sie flüssiges Fleisch, diese Blut mit veränderter Farbe."

Die berühmteste Philippika gegen die Völlerei und Leckerei in der altchristlichen Litteratur findet sich bei Clemens [1]), der in der grossen Weltstadt Gelegenheit hatte, diese Laster — nicht nur bei den Heiden [2]) — zu beobachten: „Uns Christen sagt der Pädagog (der Logos): Esset, um zu leben! Unsere Lebensaufgabe ist nicht die Nahrung, unser Lebensziel nicht das Vergnügen . . . das Vielerlei der Speisen muss man vermeiden, da es mancherlei Übel im Gefolge hat; körperliches Unbehagen, Revolutionen des Magens entstehen, wenn der Gaumen verdorben wird durch jene teuflische Kunst der leckeren Bissen, durch die eitlen Bravourstückchen der Küche. Nahrung wagen sie's zu nennen, diese Erfindungen der Gourmandise, diese Quellen der schlimmsten Lüste! Antiphanes, der delische Arzt, hat das Durcheinander der Speisen als die einzige Krankheitsursache bezeichnet bei Leuten, die das wirklich Nahrhafte verschmähen, in ihrer Gourmand-Eitelkeit das weise Mass im Gebrauch der Lebensmittel abschwören und überall nach importirten Leckerbissen herumfragen. Ich für meine Person habe Bedauern mit dieser Krankheit; sie selbst aber schämen sich nicht, die Gegenstände ihrer süssen Leidenschaften zu besingen [3]), sich bemühend um die Muränen aus der sicilischen Meerenge und die mäandrischen

1) Paedag. II, 1. S. auch schon I Pet. 4, 3f.

2) Vgl. was Tertullian de ieiunio 17 über die „Liebesmahle" der katholischen Christen sagt: „Bei dir brodelt die Agape in den Kochtöpfen, der Glaube dampft in der Küche, der Gegenstand der Hoffnung liegt auf den Schüsseln." Gegen den Luxus in Speisen eifert er de pallio 5.

3) Merkwürdig nur, dass Clemens es für angezeigt hält, die ganze Speisekarte der Leckerbissen, die sich übrigens auch bei Athenäus findet, mitzutheilen. Man erinnert sich dabei, dass auch Jesaias (c. 3) es für nöthig gehalten hat, alle Toilettenstücke einer putzsüchtigen jüdischen Dame aufzuzählen.

sie Geflügel zusammen von Pl
medische Pfaue. Nach solcher
der Schlemmer; was die Erde, v
Luftraum producirt, Alles bring
maul. Wahrhaftig das ganze
Gaumen aus, diese Unersättlich
hört man ihre Bratpfannen zisc
dreht sich ihr Leben; dem holz
die Allverschlinger! Ja sie entr
Speise, das Brod, indem sie das
absondern, als wäre der Genus
für die Delicatessenlust. Die Sc
keine Schranke." Nun folgen
solcher Mensch scheint mir ein (
Die Schrift sagt: Begehre nicht
führt das zu einem Leben voll
schäftigt sich soviel mit Leckerbis
wandern. Wir aber, die wir nach
müssen den niederen Bauch beh
Dinge, die ihm angenehm sind;
Die Speisen gehören zum Bauche;
und verderbliche Unsitte im gesells
welcher Einige mit frecher Zung
geben wagen, jene kleinen Diners
Saucen duften. Die schöne und h

führungen gegen die Völlerei und Gourmandise. Sie füllen in dem Pädagog viele Seiten und sind sitten- und culturgeschichtlich von hohem Werthe.

In diesem Stile haben Clemens und Hieronymus für die einfachste Lebensweise geeifert. Ein absolutes Verbot des Fleisch- und Weingenusses hat auch dieser nicht gegeben. Man musste fürchten, zu den Manichäern gerechnet zu werden, wenn man die asketische Lebensweise zum Gesetz erhob [1]). Aus demselben Grunde haben es die Mönche nicht wagen dürfen, die Ehe für sündhaft zu erklären [2]). Schon im 2. Jahrhundert hat es allerdings heroische Christen gegeben, welche, ein Wort Christi missverstehend, sich selbst entmannt haben [3]). Unter Anderem berichtet uns Justin [4]): „Und schon hat — um euch zu überzeugen, dass bei uns die ungescheute Vermischung kein „Mysterium" sei — einer der Unsrigen zu Alexandria dem Präfecten Felix ein Bittgesuch eingereicht, es möchte einem Arzte gestattet werden, ihn zu entmannen; denn ohne die Erlaubniss des Präfecten, sagten die dortigen Ärzte, sei es ihnen verwehrt das zu thun. Und als Felix durchaus nicht unterschreiben wollte, so blieb der junge Mann enthaltsam und gab sich mit seinem eigenen und der Gleichgesinnten gutem Gewissen zufrieden." Die Anekdote ist u. A. auch interessant für die Machtvollkommenheiten, welche dem Präfecten von Ägypten zustanden, wenn es auch zweifelhaft bleiben muss, ob er wirklich die Befugniss hatte, die nachgesuchte Erlaubniss zu ertheilen [5]). Manche Christen freilich fragten nicht erst um Erlaubniss, sondern entmannten sich heimlich. Der erste

1) Das haben nicht wenige Christen, namentlich die Priscillianer in Spanien, zu fühlen bekommen beim Beginn der mönchischen Bewegung im Abendland; s. die Werke des Sulpitius Severus.

2) Geschah es, so wurden sie für häretisch erklärt. Das wäre beinahe dem Hieronymus selbst passirt.

3) Zu unterscheiden davon ist die freiwillige Ehelosigkeit, die von ältester Zeit an von vielen Christen erwählt wurde; s. I. Cor. 7; I. Clem. 38, 2; Ignat. ad Polyc. 5; Didache 6; Justin, Apol. I, 15; Athenag. Suppl. 33; Tertull., Apol. 9; de cultu II, 9; ad uxor. I, 6; de virg. vel. 13; de exhort. 13; de monog. 3. 17; de resurr. 61; Minucius, Octav. 31; Hippol., de charism.; Orig. c. Cels. I, 26 etc.

4) Apol. I, 29.

5) Die Entmannung hatte Domitian verboten, s. Euseb. Chron. ad ann. 2098 Abr.

cnristlichen es waren, auch r
Heilmittel sich einschlich, kan
den alten jüdischen und heid
bildete sich ein neuer. Aber
vergessen, dass in dieser Zeit
manche Krankheit wirklich au
heilt worden ist. Ein zerstörtes
hergestellt werden; aber der G
sammenfassende Zuversicht und
auch über den Körper. Die Ap
dass man die Kranken auf die
Schatten des vorüberwandelnde
die Schweisstücher des Paulus
das Fieber zu bannen (19, 12).
dass sein Speichel heilkräftig
Joh. 9, 6) [1]), und dass die bloss
nesung brachte (Mrc. 5, 27 f.).
Veranlassung geworden, dass in
ten die wunderbaren Heilunge
sprechung, Gebet, Auflegung d
Hauptthema der Erzählungen
Lipsius diese Berichte mit g
und kritisch gewürdigt [2]). Sie
wenig interessant, um hier ei
achtenswerth ist, dass in einer

allgemeine Anweisung über die Behandlung erkrankter Christen mit Ölsalbung und Gebet gegeben wird. Es heisst im Jakobusbrief (5, 14 f.): „Ist Jemand unter Euch erkrankt, so rufe man die Presbyter der Kirche, und sie sollen über ihn beten, nachdem sie ihn im Namen [Christi] mit Öl gesalbt; und das Gebet des Glaubens wird den Kranken heilen und der Herr wird ihn aufrichten . . . betet für einander, damit ihr geheilt werdet; viel vermag kraftvolles Flehen eines Gerechten." Aus dieser Anweisung (vgl. die Geschichtserzählung Mrc. 6, 13) hat sich in der katholischen Kirche das Sakrament der letzten Ölung entwickelt. Aber die Kirche erwartet von demselben in der Regel nicht mehr leibliche Heilung, sondern geistliche Stärkung. Näheres über die Heilungen durch Gebet und gläubiges Vertrauen s. im 5. und 6. Abschnitt.

Die Lebensweise der ältesten Christen war einfach und schlicht. Was genossen wurde, wurde mit Danksagung gegen Gott genossen, und die Hauptmahlzeit sollte die Christen an einem Ort zu einer Familie vereinigen und das Gedächtniss des Todes Jesu lebendig erhalten. Kranke sollten durch Gebet geheilt werden. Aber lange liessen sich diese Sitten nicht aufrecht erhalten. Das Abendmahl wurde eine „kirchliche" Feier und von der Mahlzeit abgetrennt; der Luxus zog ein, und der Unterschied von Reich und Arm machte sich bald geltend. Tertullian eiferte vergebens [1], und selbst die gebrochenen Mahnungen des Clemens Alexandrinus [2] haben schwerlich eine Folge gehabt. Musste man es doch sogar den Propheten vorwerfen, dass sie schmausten und sich schminkten und putzten. Eine wirkliche Krisis aber muss im 2. Jahrhundert entstanden sein über die Frage nach der Zulässigkeit der Arzneiwissenschaft. Sie bildete nur einen Theil der grossen Frage, wie weit der Christ auf die „Welt" eingehen dürfe. Wie das Christenthum seine besondere Überzeugungen hatte von der Seele und ihrer Heilung, so hatte es auch besondere Ansichten

sammelten den Staub ihrer Füsse „*ἰάσεως ἕνεκεν*" und ebenso „*τὸν σίελον τῶν πτυσμάτων μεγάλως ἐμπαιζόμενοι ἐχρῶντο ἐν φυλακτηρίοις καὶ περιάπτοις*"; s. Epiph. h. 53, 1.

1) De ultu fem. u. sonst.

2) S. den „Pädagog".

Diese Skizze wäre unvol
nicht noch der schrecklichen
Bezug auf ihre Lebensweise s
Während des ganzen 2. Jah
hinaus wurde in Ost und W
der furchtbare Vorwurf erhobe
dienstlichen Versammlungen
auf und tränken ihr Blut.]
an Trajan tritt dieser Vorwu
sondern gebildete Männer wi
Marc Aurel's[2]), und der Statt
und obgleich die christlichen
hörlich wider denselben verth
bar zu sein. Nur von Lucian
Celsus wissen wir, dass sie ein
um ihn zu unterdrücken. Wi
sagen? Durch den religiösen
die primitivsten Stufen der Cu
verlassenen Abgründen entsetzli
wir es doch heute noch, dass
zugeschleudert wird, heute am
von denselben Christen, deren
geschlachtet worden sind, weil
Wodurch der Vorwurf gegen d

das lässt sich angeben. Erstlich mag die dunkle Kunde von der geheimnissvollen Abendmahlsfeier mit dem Blute Jesu Christi die schon entzündete Phantasie der Heiden angefacht haben; sodann haben verworfene heidnische Sklaven christlicher Herren, angestachelt durch Belohnungen, lügenhafte Aussagen gemacht[1]) endlich — und damit berühren wir ein trauriges Capitel — haben die christlichen Apologeten selbst aus Hass gegen die gnostisch-christlichen Secten in ihren Schriften durchblicken lassen, dass sie diesen Menschenfresserei wohl zutrauen[2]). Trauten sie aber ihren Brüdern dergleichen zu, warum sollte der Staat, der zwischen Katholiken und Sectirern keinen Unterschied zu machen wusste, nicht auch Jene für des Verbrechens fähig halten? Man kann zur Entschuldigung der Apologeten nur das Eine anführen, dass es unter denen, welche sich auch „Christen" nannten, wirklich solche religiöse Gemeinschaften im 2. Jahrh. gegeben hat, die von dem Christenthum kaum mehr als den Namen hatten und manchen scheusslichen Greuel trieben[3]). Die grosse Kirche ist jedenfalls von ihm völlig frei geblieben, und auf Grund der sittlichen Führung ihrer Glieder durfte sie mit Recht in Bezug auf die sie anklagenden Heiden sagen: „Pessimi optimos".

III. Physiologisches und Psychologisches.

Es ist von vornherein nicht zu erwarten, dass sich in den altchristlichen Schriften, die zur Erbauung und Vertheidigung des Glaubens geschrieben sind, zahlreiche Ausführungen medicinisch-wissenschaftlicher Art finden werden. Indessen ist doch die Ausbeute nicht ganz gering. Zunächst begegnen Mittheilungen zur Geschichte der Medicin, sowohl zu ihrer mythologischen Vorgeschichte als zu ihrem gegenwärtigen Zustande.

1) Dies war z. B. in Lyon der Fall, Euseb. h. e. V, 1. Auch Tertullian spricht an mehreren Stellen vom Verrath der „domestici".

2) Vgl. Justin, Apol. I, 26.

3) Man vergleiche, was Epiphanius und die Pistis Sophia von manchen Gnostikern glaubwürdig zu erzählen wissen.

..yptische und von der Gebu
erweckt, so sagen wir das
geschrieben wird"[3]). C. 25 i
Götter. Sehr ausführlich b
weil sein Gegner, Celsus, A
hatte[5]). Dass der Ägyptier
hat Clemens Alexandrinus b
einen alten ägyptischen Kö
der memphitischen Könige, d
sei[7]). Tatian schreibt dem
Aeskulap weiss er zu beric
aus dem Haupt der Gorgo g
leumdungen zusammengesetzt
Philosophen behauptet er, da
Zerreissungen gestorben sei,
verschlungen habe, und dass
Grunde gegangen sei. „Er li
der Medicin wie der Philoso

1) Vielleicht schon in der A
Pergamum) wird 2, 13 auf den
κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ Σα
κατοικεῖ.

2) Vgl. auch Theoph. ad Aut
sunt 1. Tatian, Orat. 21.

3) S. auch c. 54.

ganzen Leib mit Kuhdünger; der Koth verhärtete sich, zerriss den Leib und er starb daran"[1]. Mit Galen beschäftigten sich schon um d. J. 200 gelehrte römische Christen[2]; der delische Arzt Antiphanes wird von Clemens Alexandrinus[3], Hippokrates von Tertullian[4] und Methodius[5] erwähnt. Jener nennt in seiner Schrift de anima eine ganze Reihe gelehrter Ärzte, unter denen er besonders den Soranus sehr hoch stellt[6]. Der Asklepiades, dessen Anschauungen er in derselben Abhandlung anführt, wird auch von Dionysius Alexandrinus in der Schrift „Über die Natur" erwähnt[7]. Von dem „Arzt oder besser Fleischhacker Herophilus" berichtet Tertullian, dass er unzählig viele Menschen secirt habe („ut naturam scrutaretur"[8]), und ad nat. I, 4 (Apol. 3) bemerkt er beiläufig, die Ärzte hiessen „Erasistratei", wie die Grammatiker „Aristarchii".

Ein sachliches Interesse aber für medicinische und naturwissenschaftliche Fragen erwuchs den christlichen Apologeten, sofern sie die Auferstehung des Leibes, die Existenz der Seele und die Schöpfung der Welt zu vertheidigen versuchten. Leider ist uns die älteste Schrift dieser Gattung, die Abhandlung des Justin „Über die Seele" nicht erhalten[9]. Aber wir besitzen den Tractat des Athenagoras über die Auferstehung, die pseudojustinische Schrift über denselben Gegenstand, die grossen Abhandlungen Tertullian's über die Seele[10] und über die Auferstehung des

1) Orat. 2. 3.

2) S. oben S. 5.

3) Paedag. II, 1, 2.

4) De anima 15.

5) P. 81 ed. Bonwetsch. Methodius führt folgenden Ausspruch des Pseudo-Hippokrates an: „Was den Bäumen die Erde sei, das sei den lebendigen Wesen der Magen."

6) De anima 6. 8. 14. 15. 25. Näheres s. unten.

7) Routh, Reliq. S. IV² S. 395. 424.

8) De anima 10. Gemeint sind augenscheinlich Vivisectionen am Menschen, also wohl an verurtheilten Verbrechern. Interessant ist der skeptische Einwurf Tertullian's: „nescio an omnia interna eius liquido explorarit, ipsa morte mutante quae vixerant, et morte non simplici, sed ipsa inter artificia exsectionis errante."

9) Hoffnungen, dass dieselbe noch in einer Bibliothek Griechenlands aufbewahrt werde, haben sich als trügerisch erwiesen; s. Diels, Sitzungsberichte der K. Pr. Akad. d. Wiss. 1891 I, S. 151f.

10) Er hat vielleicht aus Justin's verlorenem Tractat Manches übernommen.

der Beobachtung. Er
steine zu einer physiologisc
grösseren Landsmann Augu
im Folgenden darauf beschr
dieser christlichen Naturfo
nisches anführen. Athenago
der Auferstehung des Fleis
stellt, was denn mit solchen l
geschehen werde, die von w
Menschen gefressen worden
seiner Schrift durch eine se
dauungsprocesses zu lösen.
den Körper als Speise eingef
nicht Alles werde wirklich
habe drei Stadien, im Mage
jedem dieser Stadien werde
geschieden; nur die Speise,
mache, werde assimilirt. „Ei
nährende Kraft, Anderes wi
und der in der Leber vor sich
und geht in eine Gestalt über,
ist.“ Nur das Assimilirte is
kann nur das sich zur Nah
sprechend ist, d. h. nur verwan
alles Uebrige wird ausgestos

Der Verfasser der pseudojustinischen Schrift über die Auferstehung hat sich gehütet, auf diese schwierige Frage einzugehen [1]). Er hat die Einwürfe der Mediciner umgangen und sich nur an die Philosophen gehalten. Darin aber sind alle Apologeten einig, dass sie die Möglichkeit der Auferstehung des Fleisches ex analogia aus der Entstehung des Menschen zu begründen versuchen [2]). Wenn aus einem kleinen Samentropfen ein lebendiger Mensch mit Leib, Seele und so vielen Gliedern werden kann, warum können die Reste des Leibes nicht wieder zum Leibe werden? Man muss zugeben, dass dieses Argument nicht ohne Kraft war, so lange die Entwicklungsgeschichte der Organismen noch völlig unbekannt war und man vor einer Welt von Wundern hier zu stehen glaubte.

Auf eine medicinische Erörterung über den Ursprung der Muttermilch wird Clemens Alexandrinus [3]) durch die Behauptung der Gnostiker geführt, dass aus den Stellen der h. Schrift, wo von der geistlichen Milch die Rede ist, die ersten Elemente der christlichen Lehre gemeint seien. Sie zogen daraus die Folgerung, dass es zweierlei ganz verschiedene Arten von Christen gebe, solche, die mit Milch, und solche, die mit starker Speise (Fleisch- und Blut-Christi-Gnosis) zu ernähren seien. Clemens sucht dem gegenüber nachzuweisen, dass die Milch nur eine Abwandelung des Blutes ist, dass also auch die Unterscheidung zweier Arten von geistlicher Nahrung nicht einen specifischen Unterschied begründe. „Das Blut ist im Menschen der Urstoff, und Einige haben es sogar ‚Wesen der Seele‘ zu nennen gewagt.“ Die Milch aber ist nichts anderes als verwandeltes Blut. Dies wird von Clemens in einer ausführlichen physiologischen Darlegung, die nicht ohne Interesse ist, begründet [4]). In diesem Zusammen-

1) Auch Tertullian de resurr. 32 hat sie kaum gestreift.

2) Vgl. z. B. Justin., Apol. I, 19. Tatian, Orat. 6. Athenag. de resurr. 17. Method., Opp. I p. 234 f. ed. Bonwetsch Tert. de resurr. 11.

3) Paedag. I, 6, 39.

4) *Τοῦτο τὸ αἷμα φυσικῇ τρεπόμενον πέψει, κυησάσης τῆς μητρός, φιλοστοργίᾳ συμπαθεῖ, ἐξανθεῖ καὶ γηράσκει πρὸς τὸ ἄφοβον τοῦ παιδίου. καὶ ἔστι μὲν τῆς σαρκὸς ὑγρότερον τὸ αἷμα, οἷον ὑγρά τις οὖσα σάρξ, τοῦ δὲ αἵματος νοστιμώτερον τὸ γάλα καὶ λεπτομερέστερον. εἴτε γὰρ τὸ ἐπιχορηγούμενον αἷμα τῷ ἐμβρύῳ καὶ διὰ μητρῴου πρότερόν ἐστι πεμπόμενον ὀμφαλοῦ, εἴτε αὖ τὸ καταμήνιον αὐτό, ἀποκλεισθὲν τῆς οἰκείας φορᾶς, κατὰ φυσικὴν ἀνάχυσιν χωρεῖν κελεύεται πρὸς τοῦ παντρόφου καὶ*

... 6. Capitel (S. 48 ff.
sehr verständige Darlegung
Gestaltung des Embryo ge
mit dem reinen Reste des
Samen innewohnende Kraft
Bluts, macht es gerinnend,
Gestaltungsprocess hervor.

γενεσιουργοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς φλ
ματος ἀλλοιούμενον θερμοῦ, ποἱ
τὸ μεταβάλλον ἐστί. μάλιστα γὰρ
ἐπὰν οὖν κατὰ τοὺς τόκους ἀποκ
ἔμβρυον τὸ αἷμα ἐφέρετο, μύσις
ἐπὶ τοὺς μαστοὺς τὸ αἷμα λαμβά
διατείνονται καὶ μεταβάλλει τὸ αἱ
σεως εἰς πύον τοῦ αἵματος μεταβ
κειμένων φλεβῶν ἀναστομουμένω
αἷμα μεταχεῖται εἰς τὰς φυσικὰς
κιρνάμενον τὸ ἀπὸ τῶν γειτνιωσ
μενούσης ἔτι τῆς ὑποκειμένης ἀκ
μενον λυκαίνεται. καὶ τῇ τοιαύτῃ
παραπλήσιόν τι πεπονθὸς τῇ θαλ
μάτων οἱ ποιηταί φασιν ἀποπτύειν
οὐσίαν . . . πάσχει δὲ τὴν μεταβ
S. auch die Beobachtung, die er §
Brüste säugender Frauen: ταύτῃ
μενον τῷ βρέφει τὸ γάλα χορηγεῖτ
περιβλεπόμενοι ὀρθοί, ἤδη καταν

Frucht; blosse Berührung führt selten dazu. Auch nur dann, wenn die Erde vom Regen durchfeuchtet ist, wird der Same aufgenommen; vertrocknet die Feuchtigkeit, so verdorrt er. Die schleimige Feuchtigkeit aber hält den Samen fest und lässt ihn keimen. *Τινὲς δὲ καὶ τὸ σπέρμα τοῦ ζῴου ἀφρὸν εἶναι τοῦ αἵματος κατ᾽ οὐσίαν ὑποτίθενται, ὃ δὴ τῇ ἐμφύτῳ τοῦ ἄρρενος θέρμῃ παρὰ τὰς συμπλοκὰς ἐκταραχθὲν ἐκριπιζόμενον ἐξαφροῦται κἂν ταῖς σπερματίτισιν παρατίθεται φλεψίν. ἐντεῦθεν γὰρ ὁ Ἀπολλωνιάτης Διογένης τὰ ἀφροδίσια κεκλῆσθαι βούλεται.* Aus all dem ist klar, dass das Blut die Substanz des menschlichen Körpers ist. Auch das Wesen im Mutterleibe ist zuerst eine milchähnliche Masse feuchten Stoffs; dann, in Blut übergeführt, verwandelt sich diese Masse zu Fleisch und, im Uterus condensirt, wird sie durch den natürlichen und warmen Athem, durch den der Embryo gestaltet wird, lebendig gemacht [1]). Aber auch nach der Schwangerschaft wird das Kind mit demselben Blute genährt. Denn Milch ist Blut [2]), und die Quelle (aller) Nahrung ist die Milch. Im Folgenden spricht Clemens ausführlich über die Mischungen der Milch mit Wasser, mit Honig und mit Wein. Er behauptet, dass die Mischung mit Honig zur Reinigung der Milch diene, und bemerkt, dass der Wein die Milch in Molke und festere Bestandtheile zerlege [3]).

An einer anderen Stelle seines „Pädagog" [4]) behauptet Clemens, dass der Honig im menschlichen Körper Galle erzeuge, dass aber der Senf die Gallenabsonderung vermindere.

Zusammenhängende naturwissenschaftliche Ausführungen bietet Dionysius Alexandrinus in seiner Schrift „Über die Natur" — sie ist der erste altchristliche Versuch einer systematischen Widerlegung der Atomtheorie Demokrit's und Epikur's. Aber da die interessante Abhandlung nicht direct medicinischen In-

1) Eine sehr ausführliche Darlegung *περὶ παιδοποιίας* bietet Clemens Paedag. II, 10 im Zusammenhang seiner praktischen Ethik. Er theilt hier mit antiker Offenheit Untersuchungen über geschlechtliche Laster mit und zeigt auch eingehende Kenntnisse der Naturgeschichte gewisser Thiere und ihres Geschlechtslebens. Ausserdem giebt er eine Reihe von medicinischen und ethischen Anweisungen, die sich aber nicht eignen, übersetzt zu werden. Er selbst entschuldigt sich § 92, dass er so offen spreche.

2) *Αἵματος φύσις τοῦ γάλακτος ἡ φύσις.*

3) L. c. § 51.

4) I, 11, 96.

...ogen und die Allwissenheit
Er giebt eine poetisch-teleo
des menschlichen Körpers[6]:
den Nutzen, sondern auch
Hauptes Schutz und Bedec
Zierde ist für den Philosophe
die Natur des gesammten m
wendigen Theilen zusammen
seitige Verbindung und bes
stattung. Auch den Laien is
Bedeutung die hauptsächlich
die Herrschaft; wie um einen
die Sinne um das Gehirn he
vor, die Ohren bringen Meld
sam die Abgaben ein, der Ge
späht umher, das Gefühl or

---

1) Ein Schüler Plato's.

2) Vielleicht der Asklepiades
und den Cicero behandelt hat.

3) Routh, Reliq. S. IV² p. 39

4) P. 399: *Τὰ πλεῖστα τῶν τ
ὠκύμορα καὶ βραχυτελῆ, ὧν ἐστὶ*

5) P. 407: „*Πόσας ἀτόμους
ἑαυτοῦ προέχεεν, ὅτ' ἀπεσπέρμαιν
αὐτοῦ κατακλεισθεῖσαι γαστέρα σ
θησαν, ἐκινήθησαν, ηὐξάνθησαν;*

Hände sind zum Dienst da; mit besonderen Fähigkeiten zu gemeinsamer Arbeit ausgerüstet, werden durch sie allerlei Werke und sinnreiche Künste ausgeführt; die Schultern sind geeignet zum Lasttragen, die Finger zum Fassen, die Ellenbogen sind biegsam, damit sie Gegenstände anziehen und abstossen können, je nachdem sie sich zum Körper hinbewegen oder von ihm sich abwenden. Da sind die gehorsamen Füsse, durch welche die ganze irdische Schöpfung uns unterworfen ist; das Land wird durchwandert, das Meer befahren und ein allgemeiner Verkehr wird herbeigeführt. Der Bauch ist die Speisekammer, der allen den wohlgeordneten Gliedern nach bestimmtem Mass die Ration aus sich zutheilt und das Überflüssige auswirft. Dazu kommen die übrigen Glieder alle, durch deren Vermittelung der Haushalt des menschlichen Lebens so herrlich bewerkstelligt wird [1]). Der Gebrauch dieser Glieder ist bei Unwissenden und Wissenden gleich; jene haben nur nicht die Erkenntniss desselben ... sie schreiben thöricht die treffliche, der grössten Bewunderung würdige Erhaltung dem zufälligen Zusammentreffen der Atome zu. Die Ärzte aber, welche eine genauere Betrachtung dieser Dinge vornahmen und besonders die inneren Vorgänge genau untersuchten, haben von Bewunderung erfüllt der Natur göttliches Wesen zugeschrieben [2])."

Wie auf den Werken des Clemens und Dionysius noch ein Strahl antiker klassischer Bildung ruht, so auch auf denen des Methodius. In seinem grossen Dialog über die Auferstehung ist der Interlocutor der Arzt Aglaophon (s. oben). In Folge hievon finden sich einige medicinische Ausführungen. So beklagt Aglaophon die Täuschungen, die von den Sinnen unzertrennlich sind [3]). Er wirft die Frage auf, welcher Leib auferstehen werde, der des Kindes oder des Jünglings oder des Greises, und er bemerkt, dass der Leib sich immerfort wandle: „Wie können uns dieselben Leiber bleiben, während die, welche wir früher besassen, öfters entfernt werden durch den inwendig fliessenden Strom der Speisen? Denn ein anderes ist das Fleisch des eben geborenen

1) Dionysius braucht hier den bemerkenswerthen Ausdruck: *ἡ διοίκησις τῆς ἀνθρωπείου διαμονῆς μεμηχάνηται.*

2) Also schon damals waren die Ärzte geneigt, die Natur zu vergöttern.

3) Methodii Opp. I p. 75 ed. Bonwetsch.

hindurchgehend, Blut, welch
ganzen Leib ergiessend, aufw
mehrend, das Fleisch bereitet
Gott, der gute Künstler und
Leibes bereitet. Zuerst führt
damit sie, über das Mark erh
sprengend anfeuchten. Dah
Nahrung, wenn sie nicht aus
Adern und aufsteigend durch
Wunden an jenen Stellen, wo
steigend durch den Dampf, um
So ist auch der Leib zunehmen
änderung unterworfen, ähnlic
Aller (der Erde)." Es wird n
nahme einen dreifachen Proces
kochung, der Blutbildung un
Processe bewirken besondere A
scheidung der Hülsen, sodann
Schleims. Diese gehen in die
stammt, und so findet ein Krei
aus der Erde auf, geht in de
Erde; denn Fleisch und Knoche
sich in Haare und Nägel und
andere Feuchtigkeit des Leibes,
Speise, die Speise in Blut, je

hinweg nach Haar, Leib (?), Blut, Knochen, und der andere, der von der Speise an die Stelle des alten und weggegangenen immer hinzukommt, bewahrt die Wesensform, so dass derselbe sich verändernd ist, niemals seiend, noch das Seine in sich habend, wenn er auch als derselbe erscheint." In dieser höchst ausgezeichneten Weise greift Aglaophon die Lehre von der Auferstehung des Fleisches an[1]). Er erhält noch Succurs durch einen gewissen Proklus, und auch des berühmten Origenes Einwürfe gegen die vulgäre kirchliche Meinung werden vorgetragen, die freilich Aglaophon grösstentheils schon vorweggenommen hatte[2]). Das Ergebniss der Untersuchungen der Gegner ist: nur die Form des Menschen bleibt sich ähnlich, und desshalb kommt nur ihr Dauer und Verklärung zu. Die breiten Entgegnungen des Methodius, die in dialogisch abwechselnder Rede gegeben werden, bieten an dieser Stelle kein Interesse[3]). Auch er polemisirt gegen Demokrit und Epikur[4]). Er schreibt ferner[5]): „Die Ärzte nennen die Galle — die eine die gelbe, eine andere grau, eine andere schwarz, eine andere grün, und das Blut wiederum das eine gelb, ein anderes dicht (?), ein anderes schwarz," und sucht zu zeigen, dass die Reinigung dieser Substanzen nicht Wegnahme derselben bedeutet[6]). Er handelt auch von der Befruchtung[7]) und bringt das alte Argument, dass der, welcher das Wunder der Entstehung eines Menschen schafft, auch das geringere der Wiederbelebung bewirken kann. Derselbe Methodius

---

1) S. auch die Ausführungen p. 82 f.

2) Auch Origenes nannte den Leib einen „Fluss", der kein beharrliches Sein habe, s. p. 92. 99 sq.

3) Vgl. p. 211 f., 217 f., 221 f. die Entgegnung auf die Behauptung, der Leib sei ein „Fluss". Methodius stellt die Theorie vom „Ersatz" auf. der den alten Bestand fort und fort erhält. Er beruft sich auch auf die Dauer von Wunden und Narben p. 220.

4) P. 212.

5) P. 218.

6) Hierbei trägt er (p. 219) eine sonderbare orientalische Theorie über die Katamenien vor: „Den Männern, die immerfort arbeiten und schaffen bringen die Arbeiten den Thau des Leibes (den Schweiss), daher sie auch einer überflüssigen Reinigung nicht bedürfen; den Frauen, die viel Überfluss durch die Speisen bekommen, ohne Arbeit sind und daher nicht Ausdünstung des Leibes haben, ward die monatliche Reinigung."

7) P. 234 f.

ihren wissenschaftlichen
Er, der Jurist unter den V
sinnigste und selbständig
„über die Seele" nimmt
lichen Literatur der Kai
wegzusehen gelernt, dass
in den Ekstatischen als
Erkenntniss neben der ve
oft in seltsamster Verbindu
welche Fülle trefflicher Ein
gegner, die er in dem Buch
Gnostiker, und die Hauptth
die Seele sei ein unkörpe
Theil) der Gottheit. Ihr g
meiner Übereinstimmung mi
licher Ausprägung — den S
ein Körper sui generis, un
Anfang.

1) S. Bonwetsch, l. c. p.

2) Die grosse Schrift über
für unsere Zwecke wenig Ausbe
lehrreich. Er, wie alle kirchliche
wird in seiner Vertheidigung de
geten des Leibes gegenüber der
dies eine nicht genug ...

In der Einleitung überschaut er zunächst, was die Philosophen in der Seelenlehre geleistet haben. Nachdem er sich in Kürze darüber ausgesprochen, fährt er fort: „Aber auch in die Medicin habe ich einen Blick gethan, die Schwester, wie man sagt, der Philosophie. Sie nimmt die Psychologie ebenfalls für sich in Anspruch, und es scheint, dass sie ihr noch mehr angehört, sofern die Medicin es mit der Sorge für den Körper zu thun hat. Daher setzt sie auch ihrer Schwester sehr häufig Widerspruch entgegen, weil sie die Seele gleichsam persönlich in ihrem Hause zu behandeln habe und daher besser kenne. Doch mag der Anspruch beider auf den Vorrang auf sich beruhen! Es hat die Philosophie die Freiheit genialer Betrachtung für sich, die Medicin aber die strenge Methode der Kunstübung, um den Erwägungen über die Seele weiten Spielraum zu gestatten: ungewisse Dinge werden lang und breit, blosse Hypothesen noch breiter besprochen. Je schwieriger ein wirklicher Beweis ist, desto geschäftiger sucht man zu überreden, so dass mit Recht Heraklit, der dunkle, die noch düstereren Abgründe bei den Psychologen bemerkend, aus Überdruss an ihren Untersuchungen den Ausspruch gethan hat, er habe die Grenzen der Seele doch nicht gefunden, obgleich er den ganzen Weg beschritten habe“ [1]).

Der Verfasser kehrt zu den Philosophen zurück, legt ihre Meinungen über die Seele genauer dar und verweilt mit Beifall bei den stoischen Lehren von der Körperlichkeit der Seele. Für besonders werthvoll hält er das Argument des Chrysippus und Lucretius, dass das Körperliche und „Unkörperliche“ aufs engste zusammengehören, weil sie sich sonst nicht berühren könnten, anders ausgedrückt: dass auch das scheinbar Unkörperliche körperlich sei. „Haec Platonici subtilitate potius quam veritate conturbant.“ Unter Anderem führen sie an, dass der Körper sich durch Körperliches, die Seele aber durch Geistiges ernähre, und desshalb sei sie selbst kein Körper. „Aber auch dieses Argument ist nichtig, da Soranus, ‚methodicae medicinae instructissimus auctor‘, dagegen bemerkt, die Seele ernähre sich ebenfalls durch körperliche Dinge, ja man könne sie, wenn sie zu sterben droht, sehr häufig noch durch Speisen erhalten. Ja

1) Cap. 2.

Dingen ernähre, so n
sie von unkörperlich
einer Seele im kritis
den Honigseim plato
Brocken aus dem subti
vorgesetzt. Was solle
Barbaren anfangen, de
doch in ungelehrter I
und attische Säulenha
philosophische Kost de
der Seele hilft die Nah
ihrer Führung; denn
dern (nur) geschmückter
auch Kunst und Wisse
Also ist die Seele auch
sie werde (wirklich) du
Aber bei ihrem Drang
sehr häufig nicht zu sel
Thales in den Brunnen!
eigenen Sentenzen nicht
hindre sie daran. So grif

Tertullian zeigt dann,
der Seele, die sich bereits
gebe [2]), nicht die (grobe)
Körperlichen und d

Sie sind verschieden für die Wahrnehmung, verschieden in ihren Eigenschaften. „Man behauptet, auch desshalb müsse die Seele für unkörperlich erklärt werden, weil die von der Seele verlassenen Leiber schwerer werden[1]), während sie doch durch Wegnahme des Gewichts eines körperlichen Dings leichter werden müssten, wenn die Seele ein Körper wäre. Was aber — bemerkt Soranus — würde man sagen, wenn Jemand leugnete, das Meer sei ein Körper, weil ein Schiff ausserhalb des Meeres unbewegbar und schwer wird? Um wieviel kräftiger muss daher jener Körper, welcher die Seele ist, sein, wenn er den immer schwerer werdenden Leib spielend leicht bewegt und trägt?" Auch die Unsichtbarkeit der Seele ist kein Beweis gegen ihre Körperlichkeit. Unsichtbarkeit ist nur etwas Relatives. Was der Eine sieht, sieht der Andere nicht; desshalb bleibt es doch etwas Körperliches. „Was der Adler constatirt, leugnet die Nachteule, ohne die Aussage des Adlers zu präjudiciren" [2]).

Im Folgenden führt Tertullian aus, dass die Seele ein licht- und luftartiger Körper sein müsse, der in seinen Formen dem Leibe entspreche. Mit Plato wird die Einheitlichkeit, Einfachheit, Untheilbarkeit und Unauflösbarkeit der Seelensubstanz behauptet; der Unterschied von spiritus und anima ist kein substanzieller. Dabei wird auf die Athmungsthätigkeit und die Sinnesorgane der niederen Thiere eingegangen. Die Mücken, Ameisen und Motten haben keine Lungen und Arterien; auch nicht Augen u. s. w. Sie athmen ohne die Blasbälge der Lungen und ohne „fistulae arteriarum". Leben und Athmen sind nicht zwei Dinge, sondern dasselbe. Desshalb ist auch die lebende und athmende Seele ein Wesen („ipsa anima spiritus"). Das Athmen ist nur eine Function, d. h. „spiritus" ist eine Function der Seele, die eine einfache Substanz ist. Ebenso ist auch der „animus" (mens, *νοῦς*) nicht etwas Anderes, sondern nur der energische Trieb der Seele, vermöge dessen sie empfindet und handelt. Die Lehren des Valentin, Anaxagoras und Aristoteles werden hier kritisirt. Von dem letzteren heisst es „nescio an sua paratior implere quam aliena inanire". Auch der animus ist ebenso leidensfähig wie die Seele, weil alles „sentire" ein „pati" ist; der animus aber empfindet.

1) Ein Irrthum, der noch heute nicht ausgestorben ist.
2) Cap. 8.

vorzugt die Seele (
ciner schreiben „de
„anima“, nicht den „
sind alle Theilungsve
zehn gekommen —
zählt sieben) dürfen n
werden; denn die Seele
eingeborene Kräfte (in
und Denkvermögen. Zu
orgel (organum hydra
der flötende Hauch in
kanälen u. s. w. wird n
der Substanz. So ist's au
mögen das Nähere über

„Zunächst steht nun
wisses Höchstes, welches
das, was man ἡγεμονικόν
dieses geleugnet wird, s
Die, welche dieses Oberst
selbst für nichts erklärt.
unter den Ärzten aber
Oberste dadurch beseitigt,
Princip behauptet wird, i
des reitet auch auf dem
dem man sie der Theil

zieht; daher gebe es gar kein Oberstes; denn wenn es ein solches gebe, so würde die Lebenskraft der Seele mit ihrem Sitz verloren gehen und nicht fortdauern. Allein zahlreich stehen sowohl Philosophen als Mediciner gegen Dikäarchus, Andreas und Asklepiades, von jenen Plato, Strato, Epikur, Demokrit, Empedokles, Sokrates, Aristoteles, von diesen Herophilus, Erasistratus, Diokles, Hippokrates und vor Allem Soranus." Tertullian tritt auf die Seite der Letzteren; aber das „Oberste" sei nicht im ganzen Körper verbreitet (Moschion), noch sitze es im Kopfe (Plato), noch im Scheitel (Xenokrates), noch im Gehirn (Hippokrates), noch in der Hirnbasis (Herophilus), noch in den Hirnhäuten (Strato und Erasistratus), noch in der Mitte zwischen den beiden Augenbrauen (der Physiker Strato), noch im ganzen Brustkasten (Epikur), sondern im Herzen, nach dem Spruch des Orpheus oder Empedokles: „denn das das Herz umströmende Blut ist beim Menschen das Geistige (*αἶμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα*). So lehren mit Recht auch Protagoras, Apollodor und Chrysippus. Die aber, welche mit Asklepiades aus den Experimenten an der Thierseele Schlüsse auf die menschliche Seele machen wollen, erhalten von Tertullian folgendes Compliment: „Asklepiades mag seine Ziegen suchen, die ohne Herz blöken, und mag seine Mücken jagen, die ohne Kopf fliegen, und alle Jene, welche aus der Beschaffenheit der Thiere Schlüsse ziehen wollen auf die Einrichtung der menschlichen Seele mögen wissen, dass sie selbst ohne Herz und Hirn leben" [1]).

Nun wendet sich Tertullian gegen die Platoniker. Er pflichtet ihrer Zweitheilung der Seele in „rationale" und „irrationale" im Allgemeinen bei; aber er unterscheidet anders. Von Natur hat die Seele nur das „rationale", das „irrationale" ist erst durch die Sünde hinzugetreten; aber in das „rationale" gehören auch (gegen Plato) die irrasciblen und concupisciblen Strebungen, nicht nur das Denkvermögen. Das „irrationale" dagegen ist nur „ad instar iam naturalitatis"; es ist zweite Natur geworden. In diesen Thesen kommt sowohl der christliche Standpunkt Tertullian's zum Ausdruck als seine Plato gegenüber überlegene Psychologie. „Man darf nicht glauben (wie Plato), das Irrascible und Concupiscible gehe bei uns Menschen immer vom irrationalen Princip

1) C. 15.

zur Lösung der Frage.
aus, weil das Object der
dern ein Drittes vorhand
einwirkt. Das ins Wasser
aber ausserhalb des Wasse
des Ruders wird also dur
abgelenkt[1]). Erscheint ein
an der Entfernung. „Die (
überkleidet nämlich die K
wischt die Linien[2]). Wenn
Wein minder mundet, und
bei allen diesen Empfindun
Im Urtheil über Rauhheit u
die zarten und die schwiel
ander ab. So entbehrt k
Wenn nun Ursachen die Sin
Vorstellungen, so kann ma
Sinne setzen — denn sie fo
Vorstellungen, denn sie werd
Ursachen folgen . . . Nicht ei
den Vorwurf der Täuschun
nungen ihren natürlichen Gr
liche nicht als Täuschung

1) „Teneritas [illegible]

laufen muss, das ist keine Lüge. Wenn daher die Ursachen von jedem Vorwurf zu entlasten sind, wie viel mehr die Sinne, da ihnen die Ursachen ja frei vorangehen. Man muss im Gegentheil den Sinnen Wahrheit, Zuverlässigkeit und Integrität vindiciren, weil sie nicht anders berichten, als wie jener (hinzutretende) Umstand es befiehlt, der da bewirkt, dass die Sinne anders berichten, als es den (reinen) Objecten entspricht.“ Nun folgt ein heftiger Angriff auf die „höchst unverschämte“ Akademie, die durch ihre Skepsis Alles umstürzt und den Schöpfer der Blindheit bezichtigt, während doch durch die Sinne Alles vermittelt wird, was das Leben zum Leben macht, nicht nur das Niedere, sondern auch die „secunda instructio“ der Menschen, nämlich Künste, Erfindungen, Wissenschaften, Geschäfte, Pflichten, Handel, Medicin, Rath, Trost, die Lebensweise und jegliche Cultur. „Dies Alles hat allein dem Leben Würze gegeben, indem durch die Sinne der Mensch als das einzige vernunftbegabte Wesen dasteht, das zum Erkennen und Wissen befähigt ist und — zur Aufnahme in die Akademie!“ . . . Plato freilich spricht sich im Theätet Wissen und Empfinden ab und im Phaedon verschiebt er die Mittheilung seiner Ansicht — eine nachgeborene Tochter der Wahrheit — bis nach seinem Tode. Und dennoch philosophirte er weiter, obgleich er noch nicht todt war! [1])“

Hierauf fasst Tertullian das ins Auge, was Plato gegen die Sinne ausspielt, den Intellect, die höhere Erkenntniss. Aber diese ganze Unterscheidung eines Höheren und Niederen — jenes sich auf das Unsichtbare beziehend, dieses auf das Sichtbare — ist verwerflich. Der „animus“ (das *λογικόν*) ist nur ein Moment in der einen Seele, wie er schon oben gezeigt habe. Eben dieselbe Seele hat die Fähigkeit zu empfinden (das Sinnenfällige) und zu erkennen (das Übersinnliche); ja das Erkennen ist selbst ein Empfinden und das Empfinden ein Erkennen [2]). Was ist denn die Sinneswahrnehmung anderes, als ein Erkennen des Gegenstandes, der wahrgenommen wird? Was ist die Erkenntniss (der Intellect) anderes als ein Wahrnehmen des Gegenstandes, der erkannt wird? „Unde ista tormenta cruciandae simplicitatis et suspendendae veritatis?“ Nur die Objecte sind verschieden,

1) Cap. 16. 17.

2) „Non enim et sentire intellegere est et intellegere sentire est?“

... instruirt; denn
(nur) durch Bilder erfasst.
zum Führer, Bürgen und All
kann er zu den geistigen Wa
Wie soll er also vornehmer
dessen er bedarf, dem er alles
Somit ergiebt sich ein dopp
dem Sensus nicht vorzuziehe
als das, wodurch es besteht, 2
nicht zu trennen ist; denn je
dem, wodurch es existirt" [1]).

In dieser eindringenden
logischen Fragen untersucht.
Drittel seines Werkes berichtet.
hang zu weit führen, über da
Einiges sei noch kurz hervorg
dass der Intellect auf keiner
Seele abgesprochen werden dü
ihn. Er bietet hier sehr inte
„unbewussten Intellect" z. B.
stock, Epheu) und über ihre
„Mögen sie leben wie die Ph
die Philosophen nicht wollen!"
lings beweist, dass er fühlt u
Sinnesthätigkeiten treten mit
prima ill...

Personen zu, die ihm bekannt sind." Was der Seele natürlich ist, das ist auch von Anfang an da. Die verschiedene Entwicklung ist grösstentheils von der Umgebung und Erziehung abhängig. Zu Theben kommen, wie überliefert wird, stumpfsinnige und dumme Menschen zur Welt, zu Athen die gewandtesten im Denken und Sprechen, ja im Stadtviertel Colyttus (hier ist Plato geboren) lernen die Kinder einen Monat früher sprechen. Der Einfluss der Volkseigenthümlichkeiten ist bekannt. Die Phrygier werden von den Komikern als furchtsam verspottet, Sallust tadelt die Mauren als eitel, die Dalmatier als wild, Paulus brandmarkt die Kreter als Lügner. Vielleicht hat auch die Körperbeschaffenheit und das Befinden Einfluss auf die Seelenentwicklung [1]).

Mit grossem Scharfsinn wird c. 23 f. die Hypothese der Anfangslosigkeit der Seele bekämpft, sowie die Wiedererinnerungstheorie Plato's. Es wird gezeigt, dass die Seele entsteht, aber nicht etwa erst im Moment der Geburt, sondern sie wird mit dem Körper zusammen erzeugt. Hierfür beruft sich Tertullian auf die medicinische Wissenschaft, jedoch nicht auf den dem Plato zustimmenden Arzt Hikesius, „et naturae et artis suae praevaricatorem". Noch eindrucksvoller gegenüber der These, die Seele trete erst unmittelbar nach der Geburt zum Körper hinzu, ist seine Verweisung auf die schwangeren Frauen, die es besser wüssten [2]) und die Philosophen beschämen könnten, und auf die todtgeborenen Kinder. Was todt ist, muss einmal gelebt haben [3]).

---

1) Cap. 20.

2) S. die höchst realistische, vortrefflich beobachtete Darlegung in c. 25.

3) Hier findet sich eine für die Geschichte der Geburtshülfe interessante Stelle l. c.: „Es kommt sogar vor, dass das Kind noch im Mutterleib getödtet wird, eine Grausamkeit, die nothwendig ist, wenn es beim Heraustreten, sich querlegend, die Geburt hindert — ein Muttermörder, wenn es nicht stürbe. Daher giebt es im Besteck der Ärzte auch ein Instrument, womit zunächst, indem man es drehend handhabt, die geheimen Theile erweitert werden; an ihm befindet sich erstens ein sichelförmiges Messer, womit im Innern die Frucht zerstückelt wird unter banger Erwartung, sodann ein stumpfer Haken, mit dem das ganze Object der Unthat in gewaltsamer Entbindung herausbefördert wird. Es giebt auch eine bronzene Lanzette, mittelst welcher der Kehlschnitt im Verborgenen vorgenommen wird; es heisst ἐμβρυοσφάκτης. Dieses Instrumentes bedienten sich schon Hippokrates, Asklepiades, Erasistratus, Herophilus — er, der auch Erwachsene secirte — und sogar der menschlichere

dass z. B. die geistige und kö
Auch hier führt er wieder
dass die äusseren Umstände
bestimmen; aber insofern za
hier Tribut, als er den Nah
natürliche Begierde erklärt, d
Gestalt aber für verschlecht
Grundlinien der späteren kirc

Hier breche ich ab. Noc
Ausführungen über Schlaf und
Er behandelt Fragen wie die,
wie die Träume entstehen, wel
auf sie haben, u. s. w. Aber
bei diesen Untersuchungen ka

Wir besitzen aus vorkonstan
lateinische Abhandlung, welche
Körper handelt, seine ganze Constitu
aus beleuchtet und die Annahmen
— die Schrift des Lactantius „de
diocletianischen Verfolgung. Sie er
und dazu physiologische und (am

Soranus." Beiläufig bemerkt Tertu
Folgendes: „Von der Hitze in den
ganzen Wärmevorrichtung, die sie
Mundes ihnen gefährlich ist, schw
kommt das Kind ans Licht."

wie sie ähnlich von Tertullian in seinem Buch „de anima" angestellt worden sind. Es wäre zu weitläufig gewesen, über ihren Inhalt im Texte zu berichten; aber hier mag das Interessanteste eine Stelle finden. Jüngst hat Brandt (Wiener Studien 1891 XIII S. 255—292) über die Quellen dieser Schrift, die natürlich ausserchristliche sind, in ausgezeichneter Weise gehandelt.

Nach einer Einleitung (c. 2—4), in der der Verfasser den Vorzug der Ausstattung des Menschen (Vernunft) vor der der Thiere preist und die Behauptung der Epikureer zurückweist, dass der Mensch („aeternum animal") schwächer und hinfälliger geboren werde als die Thiere, von der Natur stiefmütterlich behandelt sei, und frühzeitig dahinsieche und sterbe, geht er zur Betrachtung des menschlichen Körpers („vas hominis") über. Im 5. Cap. wird die Zweckmässigkeit des menschlichen Knochengerüstes und der menschlichen Gestalt geschildert. Der Verfasser spricht sich auch über die Gelenke und die Verbindung der Knochen unter einander aus („ossa non aequaliter porrecta finivit, sed summas eorum partes crassioribus nodis conglobavit, ut et substringi nervis facilius et verti tutius possent, unde sunt vertibula nominata. eos nodos firmiter solidatos leni quodam operculo texit, quod dicitur cartilago; scilicet ut sine attritu et sine sensu doloris aliquo flecterentur. eosdem tamen non in unum modum informavit; alios enim fecit simplices et in orbem rotundos etc."). Hierauf folgt (c. 6) eine Widerlegung der Ansichten des Lucrez resp. des Epikur in Bezug auf die natürliche Entwickelung der Organe. Der Verfasser geht nun (c. 7) von den Knochen zu den „Nerven", den Adern und der Haut über. Er spricht hier die bemerkenswerthe Beobachtung aus: „Illud commentum dei mirabile, quod una dispositio et unus habitus innumerabiles imaginis praeferat varietates. nam in omnibus fere, quae spirant, eadem series et ordo membrorum est... nec solum membra suum tenorem ac situm in omnibus servant, sed etiam partes membrorum." Die moderne Naturforschung hat diesen Satz bestätigt. Von c. 8 an werden die einzelnen Theile des menschlichen Körpers besprochen, zuerst der Kopf mit den Sinnesorganen. Über die Theorie des Sehens weiss der Verfasser nicht Bescheid; die richtige Einsicht („imaginum incursione nos cernere") lehnt er ab; auch der Bedeutung der Lichtstrahlen für das Sehen, die man schon erkannt hatte, entzieht er sich. „Der Verstand sieht durch die Augen wie durch Fenster hindurch," behauptet er und bekämpft in unverständiger Weise die scharfsinnigen Ausführungen des Lucrez. Aber er bekämpft auch die Theorie der Sinnestäuschungen, indem er an der Wahrheit der Sinneswahrnehmungen, wie Tertullian, festhält (c. 9). Gut beobachtet ist, dass das Convergiren der Augen seine Grenze hat („si aliquid nimis propius admoveas, duplex videbitur; certum est enim intervallum ac spatium, quo acies oculorum coit"), und dass es nur durch Absicht erreicht wird („item si retrorsum avoces animum quasi ad cogitandum et intentionem mentis relaxes, tum acies oculi utriusque deducitur, tunc singuli videre incipiunt separatim; si animum rursus intenderis aciem-

septo intercedente divisi". beiden Kammern mit der Di
mundo summa rerum vel
gubernat et continet totum"
die Zähne, das Zahnfleisch u
wird bemerkt: „Quod attinet
sensum palato inesse arbitrat
nec tamen tota; nam partes
saporem subtilissimis sensibu
neque ex potione minuatur,
sapor." Es werden nun Kin
ganze äussere Rumpf bespro
wird gedacht („illud vero ad
a ceteris separatus cum ipsa
qui se velut obvium ceteris p
vel solus vel praecipue possid
unde etiam pollicis nomen acce
duos quidem articulos extante
manum carne connectitur pulc
in seltsamer Confusion: „ad h
utero, nutriatur".

In c. 11—13 werden die
geführt (hier gilt „non pulchri
die Lungen („vicissitudo flanc
sustentat in corpore"), die Sp
„Ille, qui est ab ore transitus
cohaereat sibi sicut os ipsum,
gula, quia corporales sunt,
contra, qui est incorporalis ac
accepit viam ...

jene heisst es (c. 12): „Vena in maribus, quae seminium continet, duplex est, paulo interior quam illud humoris obscoeni receptaculum. sicut enim renes duo sunt, ita testes, ita et venae seminales duae, in una tamen compage cohaerentes, quod videmus in corporibus animalium, cum interfecta patefiunt." Die Entstehung des Geschlechts anlangend wird fortgefahren: „sed illa dexterior masculinum continet semen, sinisterior femininum, et omnino in toto corpore pars dextra masculina est, sinistra vero feminina. ... item in feminis uterus in duas se dividit partes, quae in diversum diffusae ac reflexae circumplicantur, sicut arietis cornua. quae pars in dextram retorquetur, masculina est, quae in sinistram, feminina." Dieser Aberglaube ist noch heute im Volk verbreitet. Über den Ursprung des Samens werden zwei Theorien angeführt („ex medullis" — „ex omni corpore"), aber beide für ungewiss erklärt. Die Theorie der Zeugung wird nach Varro — von dem der Verfasser überhaupt abhängig ist — und Aristoteles gegeben („semen masculinum cum semine feminino mixtum"); zuerst bilde sich nach diesen Gelehrten das Herz, aber schon am 40. Tage sei die Grundgestalt des zukünftigen Menschen fertig: „ex abortionibus haec fortasse collecta sunt." Der Verfasser meint aber, dass die Entwicklung mit dem Kopfe beginnen müsse, und beruft sich hierfür auf die Embryonen der Vögel, deren erste Bildung er allerdings in naiver Weise verkannt hat („in avium foetibus primum oculos fingi, dubium non est, quod in ovis saepe deprehendimus"). Die Ähnlichkeit der Kinder bald mit dem Vater, bald mit der Mutter, wird aus dem Überwiegen des einen Theiles der Zeugenden erklärt; „id autem praevalet e duobus, quod fuerit uberius"; sind sie gleich kräftig, so trägt die Frucht entweder die Züge beider oder aus der Mischung entsteht ein Neues; „nam in corporibus animalium videmus, aut confundi parentum colores ac fieri tertium neutri generantium simile, aut utriusque sic exprimi, ut discoloribus membris per omne corpus concors mixtura varietur." Endlich wird die Theorie mitgetheilt, dass der männliche Same zwar das Geschlecht bestimme, aber „cum forte in laevam uteri partem masculinae stirpis semen inciderit, (foetum) aliquid in se habere femineum, supra quam decus virile patiatur, vel formam insignem vel nimium candorem, vel corporis levitatem vel artus delicatos vel staturam brevem vel vocem gracilem vel animum imbecillem vel ex his plura. item si partem in dextram semen feminini sexus influxerit, feminam quidem procreari, sed . . . habere in se aliquid virilitatis ultra quam sexus ratio permittat, aut valida membra aut immoderatam longitudinem aut fuscum colorem, aut hispidam faciem aut vultum indecorum aut vocem robustam aut animum audacem aut ex his plura" (c. 12). In dem 13. Capitel werden noch die unteren Extremitäten unter teleologischen und ästhetischen Gesichtspunkten besprochen. Die Darstellung beginnt mit den Worten: „Conglobata in nates caro quam sedendi officio apta!"

In dem 14. Capitel stellt der Verfasser das zusammen, was am Bau und den Functionen des menschlichen Körpers ihm noch unsicher oder dunkel zu sein scheint. Er beginnt mit dem Bauchfell: „An aliquis

cerum genera unum
corpore. sed quid p
artifex, potest, cui
fasser, nachdem er
einige psychologisch
Über den Sitz der V
referirt nur über die
Vernunft sitze in der
in dem Gehirn. Für
dass sie über den gan
Lehre des Aristoxenus
sondern „quasi harm
pagibus viscerum vim
unpassend, „non enim
sua sponte et cogitat e
esset, ictu moveretur e
pulsuque digitorum m
zwischen „animus" und
lösbar erklärt (c. 18), n
sind. „Quid anima sit,
fortasse conveniet." V
aliquid videtur". Gewi
entsteht. Doch sind di
Seele, sie sei Blut, Wär
sanguine simul et calore
Tertullian's in Bezug au
Gott schafft nach ihm j
nur Sterbliches erzeugt
parentis nihil

IV. Krankheiten.

Viele Krankheiten und Gebrechen werden in den Evangelien erwähnt, Aussatz, Wassersucht, Ruhr, Lahmheit, Blutgang, Blindheit, Taubheit, Stummheit, dazu Besessenheit, von der unten die Rede sein wird. Doch werden die Krankheiten nicht näher beschrieben. Aber Mrc. 5, 25 f. heisst es von dem blutflüssigen Weibe: „Zwölf Jahre hatte sie den Blutgang gehabt und viel erlitten von vielen Ärzten, und sie hatte ihr gesammtes Vermögen dabei aufgebraucht und doch keinen Nutzen davon gehabt, vielmehr hatte sich ihr Zustand nur verschlimmert" — eine erschütternde Geschichte; aber wie viele Krankheitsfälle verlaufen noch heute so! Die Heilung eines Blinden wird Mrc. 8, 23 f. realistisch erzählt. „Ich sehe die Menschen, als wenn ich Bäume wandeln sehe", sagt der Erblindete, nachdem ihm das Augenlicht wieder geschenkt ist und er zum ersten Mal um sich blickt. In dem uralten Hebräerevangelium, von dem wir noch einige Fragmente besitzen, tritt Einer mit einer gelähmten Hand auf Jesus zu und spricht: „Ich war Steinhauer und lebte von meiner Hände Arbeit; ich bitte dich, Jesus, dass du meine Gesundheit wiederherstellst, damit ich mir nicht meine Nahrung schimpflich zu erbetteln brauche" [1]). Unter allen Krankheitsfällen aber, die im Neuen Testamente erwähnt werden [2]), hat die meiste Aufmerksamkeit die Krankheit des Apostels Paulus auf sich gezogen. In jüngster Zeit hat Krenkel in Dresden die in den paulinischen Briefen und in der Apostelgeschichte (?) verstreuten Angaben über die Krankheit zusammengestellt und mit exquisiter Gelehrsamkeit untersucht [3]). Das Ergebniss, dass der Apostel an Epilepsie gelitten habe, stützt sich auf mehrere

---

1) Texte u. Unters. V, 3 S. 86.

2) Eine Untersuchung der Fälle im Einzelnen wäre nicht ohne Nutzen, würde hier aber zu weit führen.

3) Beiträge zur Aufhellung d. Gesch. u. d. Briefe des Ap. Paulus (1890) S. 47—125. Die Stellen sind 2 Cor. 12, 7—9; Gal. 4, 12ff.; 2 Cor. 5, 13; 10, 10. 12; 11, 1. 6. 16. 23; 12, 6. 11 u. Act. 9, 4ff.; 22, 7 ff.; 26, 14ff. Doch ist es fraglich, ob die drei letzten Stellen sowie Act. 18, 18 hierher gehören.

(vor ihm) nicht ausgespuck
nahe, dass Paulus epileptisc
Alterthum der Aberglaube,
ausspucken, um nicht ange
Legendarisch ausgesch
glaubwürdig ist der hässlic
änderung des Körpers des J
Hierapolis, Papias, im 4. B
worte" um d. J. 140 gegeb
wissenschaftliche Diagnose
unübersetzt bleiben [2]. Papi
„weissagenden" Töchtern des
nach Hierapolis übergesiedel
und sonderbare Dinge erzähl

1) Vgl. auch das Gutachten
gart bei Krenkel S. 104f.

2) Patr. App. Opp. ed. Geb
δὲ ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ
σθεὶς ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥσ
ἐκεῖνον δύνασθαι διελθεῖν, ἀλλὰ μ
αὐτοῦ. τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα τῶν
δῆσαι, ὡς αὐτὸν μὲν καθόλου τ
αὐτοῦ μηδὲ ὑπὸ ἰατροῦ [διὰ] διόπ
εἶχεν ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ἐπιφανείας.
μοσύνης ἀηδέστερον καὶ μεῖζον φα
τοῦ σώματος. συρρέοντας ἰχῶρας

Häretiker Arius ist im J. 336 an Mastdarmvorfall und darauf folgender Verblutung plötzlich gestorben [1]). Die orthodoxen Gegner sahen darin die göttliche Strafe.

Mit der Erzählung von der Krankheit des Judas sind wir bereits zu einer ganzen Gruppe fabelhafter Krankheiten übergegangen, die theils der naiven Volksdichtung, theils der Tendenzlegende angehören. Schon im Alten Testament werden die, welche sich in Hochmuth wider Gott auflehnen oder seine Diener verfolgen, mit besonders furchtbaren Krankheiten geschlagen oder in Wahnsinn versetzt. Das bekannteste Beispiel bietet die Erzählung von dem Könige Nebucadnezar (Dan. 4, 30). Auch bei anderen Völkern werden ähnliche Geschichten von schrecklichen Strafen, welche die „Hybris" treffen, erzählt. Die alten Christen pflanzten diese Legenden, an denen der Hass oft ebensoviel Antheil hatte wie das Gefühl für strafende Gerechtigkeit, fort. In der Apostelgeschichte (12, 23) wird erzählt, dass Herodes, weil er Gott nicht die Ehre gegeben, vom Engel des Herrn geschlagen worden sei, also dass er von Würmern gefressen wurde [2]). Die medicinische Wissenschaft kennt eine solche Krankheit nicht. Sie weiss nur, dass sich unter Verbänden, wenn sie unreinlich gehalten werden, Ungeziefer und Maden einfinden [3]). Aber das Volk glaubt, dass sich Würmer im Körper bilden und bis an die Oberfläche durchfressen können. In der altchristlichen Zeit galt diese Krankheit, auf Grund jüdischer Legendenbildung [4]),

---

1) In einer Bedürfnissanstalt der Stadt Konstantinopel, s. die genauen Angaben bei Athanas. de morte Arii c. 2sq. Socrates, h. e. I, 38: *ἅμα τοῖς διαχωρήμασιν ἡ ἕδρα τότε παραυτίκα ἐκπίπτει, καὶ αἵματος πλῆθος ἐπηκολούθει καὶ τὰ λεπτὰ τῶν ἐντέρων. συνέτρεχε δὲ ἅμα αὐτῷ σπληνί τε καὶ ἥπατι· αὐτίκα οὖν ἐτεθνήκει.*

2) Vgl. Euseb., Chron. ad ann. 2020 Abr.

3) Von dem höchst seltenen Falle, dass colossale Mengen von Spulwürmern heftige Entzündungen veranlassen können, in Folge deren ein Durchbruch erfolgt, darf wohl abgesehen werden. Doch ist es beachtenswerth, dass Syncellus (p. 600) den Bericht des Eusebius über den Tod des Herodes so ausgeführt (rationalisirt?) hat, dass man an Erbrechen von Nematoden denken muss. Eusebius schrieb: „Herodes ingenti hydrope affectus scatentibus corpore vermibus e vita tollebatur." Syncell.: „*Ἡρώδης ὕδρωπι συσχεθεὶς σκώληκας ἀπὸ τοῦ στόματος ἐξέβρασε κτλ.*"

4) Aber Josephus (Antiq. XIX, 8, 2 vgl. Euseb., h. e. II, 10) hat bei seiner Schilderung des Todes des Herodes die Würmer weggelassen.

gegenüber der rasch sich bi
reichend gewappnet waren

---

1) Z. B. Tert. ad Scap. 3: „
in praetorio suo vastatus peste c

2) Euseb., h. e. VIII, 16, 3 sq
ἐξ αὐτῆς αὐτοῦ (scil. Galerii) κα
προελθοῦσα. ἀθρόα μὲν γὰρ πε
ἀπόστασις γίγνεται αὐτῷ, εἶθ'
ἀνίατος νομὴ κατὰ τῶν ἐνδοτάτ
σκωλήκων βρύειν, θανατώδη τε
Zerfall der Gewebe), τοῦ παντ
αὐτῷ καὶ πρὸ τῆς νόσου εἰς ὑπε
ἣν τότε κατασαπεῖσαν ἀφόρητον
χειν τὴν θέαν (vgl. die Schilderu
οὖν οἱ μέν, οὐδ' ὅλως ὑπομεῖναι
πίαν οἷοί τε, κατεσφάττοντο (!),
εἰς ἀνέλπιστον σωτηρίας ἀποπεπ
λεῶς ἐκτείνοντο (!). In der Schr
Schilderung wiederholt (I, 57, 2)
bei erwähnt, aber doch nicht ga
Kunst und nicht ohne pathologis
Rohheit und Schadenfreude hat
persecutorum (c. 33) eben diese
Es ist die ausführlichste Kranken
in vorkonstantinischer Zeit besi
nicht, sie sind aber minder dis
XVIII. annus agebatur, cum pe

eine Krebskrankheit; aber sie können es doch nicht lassen, die „Würmer" zu erwähnen.

Lehrreicher als diese Geschichten sind die Schilderungen der grossen Volkskrankheiten, die bekanntlich im 2. und 3. Jahrhundert im römischen Reich furchtbar wütheten. Es war vor Allem die Pest, die immer wieder aus dem Osten resp. Süden eingeschleppt wurde und die Provinzen des grossen Reiches verheerend durchzog. Für die Christen bedeutete sie ein doppeltes Unglück; denn von den Tagen des Antoninus Pius an galten sie als die „Pestbereiter" — Plinius hat in dem berühmten Brief an Trajan das Christenthum selbst die „Seuche" genannt, welche

---

invadit, et quanto magis circumsecatur latius saevit, quanto curatur increscit —

. . . . cessere magistri
Phillyrides Chiron, Amythaoniusque Melampus.

undique medici nobiles trahuntur. nihil humanae manus promovent. confugitur ad idola. Apollo et Asclepius orantur, remedium flagitatur. dat Apollo curam. malum multo peius augetur. iam non longe pernicies aberat et inferiora omnia corripuerat. computrescunt forinsecus viscera et in tabem sedes tota dilabitur. non desinunt tamen infelices medici vel sine spe vincendi mali fovere, curare. repercussis medullis malum recidit introrsus et interna conprehendit, vermes intus creantur. odor it autem non modo per palatium, sed totam civitatem pervadit. nec mirum cum iam confusi essent exitus stercoris et urinae. comestum a vermibus et in putredinem corpus cum intolerandis doloribus solvitur —

Clamores simul horrendos ad sidera tollit,
Quales mugitus fingit saucius taurus.

Adponebantur ad sedem fluentem cocta et calida animalia, ut vermiculos eliceret calor. queis resolutis inaestimabile scatebat examen, et tamen multo maiorem copiam tabescendorum viscerum pernicies foecunda generaverat. iam diverso malo partes corporis amiserant speciem. superior usque ad vulnus aruerat, et miserabili macie cutis lurida longe inter ossa consederat. inferior sine ulla pedum forma in utrium modum inflata discreverat. et haec facta sunt per annum perpetem . . . . . cum iam totius corporis membra defluerent, horrenda tabe consumptus est." Der Verfasser dieser Schrift ist unbekannt. Lactantius' Autorschaft ist nicht sicher. Man könnte an einen christlichen Arzt als Verfasser denken; jedenfalls beruhen die Mittheilungen auf ärztlichen Berichten, die dann tendenziös gesteigert sind. — Ein siebenjähriger Knabe, Dinokrates, der an Krebs (Lupus oder Noma) gestorben ist, wird in den echten Acten der Perpetua (c. 7) erwähnt: „Hic Dinocrates fuerat frater meus carnalis annorum VII, qui per infirmitatem facie cancerata male obiit, ita ut mors eius odio fuerit omnibus hominibus."

Wehklagen ob
lich sterben. D
tier geschrieben
Weheruf: denn
befände . . . Die
obwohl sie meh
unserer Brüder
Bruderliebe ihre
Furchtlos besuch
pflegten sie um
mit ihnen aus den
heitsstoff der And
auf sich herüber
sich auf. Ja viel
ihre Pflege die G
gleichsam auf sich
die Edelsten unsere
gefeierte Männer a
scheint als Frucht
dem Märtyrertode i
die Leichname der B
drückten ihnen die
trugen sie auf ihre

1) Tertull. ad nat.
2) Sie [illegible]

an sich, umfassten sie (!), wuschen und bekleideten sie und hatten in kurzer Zeit dasselbe Schicksal, da immer die Übriggebliebenen ihren Vorgängern folgten. Bei den Heiden aber fand das grade Gegentheil statt. Sie stiessen diejenigen, welche krank zu werden begannen, von sich, flohen von den Theuersten hinweg, warfen die Halbtodten auf die Strassen und liessen die Todten unbeerdigt liegen. Dadurch suchten sie sich der Ansteckung und dem allgemeinen Sterben zu entziehen. Allein trotz aller angewandten Mittel konnten sie ihm nicht leicht entgehen." Solche Mittel (Präservativmassregeln) erwähnt Rufin einmal beiläufig [1]).

Ausführlicher sind die Schilderungen, welche der carthaginiensische Bischof Cyprian von eben dieser Pest und ihren Folgen gegeben hat. Vor Allem aber hat er, um seine Gemeinde zu stärken, zu trösten und zu ermahnen, in jenem Pestjahre den Tractat „Von der Sterblichkeit" geschrieben, der zu den besten Arbeiten des grossen Bischofs gehört. Diesen Tractat muss man lesen, um die Wärme und Überzeugungskraft, den Ernst und die treue Sorge dieses Hirten kennen zu lernen. Wie hat er die Kleinmüthigen getröstet, die Verzagten gestärkt, die Feigen ermahnt und die Muthigen angefeuert! Wie verstand er es, das Gottvertrauen wachzurufen und das Unglück als eine Prüfung und als eine Wahlschlacht darzustellen! Nur einige Abschnitte seien hervorgehoben. In c. 14 wird die Krankheit selbst geschildert: „Der Umstand, dass der Leib in der heftigsten Kolik die Kräfte ausfliessen lässt, dass in dem wunden Schlund ein tief innerlich entzündetes Feuer aufbrennend tobt, dass durch fortwährendes Erbrechen die Gedärme geschüttelt werden, dass durch Blutandrang die Augen sich entzünden, dass Einigen die Füsse, Anderen andere Körpertheile, weil von der verderblichen Fäulniss angesteckt, abgenommen werden müssen, dass in Folge des Verlustes oder der Einbusse der Leibeskräfte Lähmung eintritt und nun die Beine bewegungslos werden oder das Ohr taub, das Auge blind wird — dies dient zur Erweisung des Glaubens. Wider so viele Angriffe der Verheerung und des Todes mit unerschütterlicher Geistes-

1) Rufin, Vorrede zur KGesch. (Migne XXI p. 461): „Peritorum dicunt esse medicorum, ubi imminere urbibus vel regionibus generales viderint morbos, providere aliquod medicamenti vel poculi genus, quo praemuniti homines ab imminenti defendantur exitio."

Freuden zu geniess
heilsamen Erprobun
wie vortrefflich, wi
wärtige Pest und Se
scheint, die innere B
und die Gesinnunge
Gesunden den Kranke
Angehörigen liebevol
leidenden Sklaven erb
nicht verlassen, ob di
drücken, ob die Raul
leidenschaftlicher Hab
auslöschen, ob die Sto
losen ihre Frechheit
Theuern die Reichen
schenken, da sie ohne
Welchen Einfluss
Carthagos ausübte, sc
Demetrian" (c. 10 f.).
gemäss zeigten sich di
eine Spanne zu leben h
Treiben, wie später in
loser Habsucht: „Dur
verbrecherischen Gesin
gedeckt

worden sind, damit sie nicht, wenn sie gepflegt worden wären, wieder genäsen. Denn der hat den Untergang des Kranken gewollt, der über das Vermögen des Dahinscheidenden herfällt. Selbst dieser entsetzliche Schrecken der Verheerungen vermag nicht ein reines Leben zu erzeugen, und während das Volk zu Hauf hinstirbt, denkt Niemand daran, dass er auch sterblich sei. Überall ein wildes Jagen, Rauben und Besitz-Ergreifen! Die Maske ist abgeworfen: man sucht nur noch zu erbeuten; jede Minute ist kostbar. Wie wenn's erlaubt wäre, wie wenn's sein müsste, wie wenn der, der nicht raubt, Schaden und Nachtheil hätte, so eilt Jeder zum Rauben. Bei den professionsmässigen Räubern findet sich immerhin noch eine Art von Scheu bei den Verbrechen; sie lieben abgelegene Höhlen und verlassene Einöden, und die Frevelthat wird von ihnen so verübt, dass sie mit dem Schleier der Dunkelheit und der Nacht verhüllt wird. Die Habsucht aber wüthet am hellen Tage und, sich sicher fühlend durch ihre eigene Frechheit, stellt sie die Schergen ihrer zügellosen Begierde auf offenem Marktplatz auf. Daher die Urkundenfälscher, daher die Giftmischer, daher mitten in der Stadt die Meuchelmörder, die eben so rasch zur Frevelthat sind als sie straflos freveln. Der Bösewicht begeht das Verbrechen und kein Rächer findet sich. Die Furcht vor dem Ankläger oder Richter hat aufgehört. Die Verbrecher geniessen Straflosigkeit, weil die Verzagten schweigen, die Mitschuldigen sich fürchten und die Richter sich erkaufen lassen."

Von diesem düsteren Hintergrunde hebt sich das Bild des Bischofs leuchtend ab. Sein Biograph Pontius hat ein Capitel seiner Lebensbeschreibung dem Verhalten Cyprian's in der Pestzeit gewidmet [1]). „Ein Verbrechen wäre es, es zu verschweigen", ruft er aus. Hervorgehoben sei besonders, dass der Bischof es aufs ernstlichste den Christen ans Herz gelegt hat, nicht nur die Glaubensgenossen in dienender Liebe zu pflegen, sondern auch die Feinde und Verfolger, damit sie Kinder ihres Vaters seien, der seine Sonne aufgehen lässt über Gute und Böse.

Einer epidemisch auftretenden Krankheit sei hier gedacht, die nach Eusebius [2]) während der maximinischen Verfolgung in

1) S. c. 9.
2) Hist. eccl. IX, 8 init.

auch Galen.

Die grossen
brochen seit der
die Christen imme
Welt nahe sei. E
zeit: „Es wird sicl
Königreich über c
theure Zeit und E
der Offenbarung J
Reitern wurde der
tet[3]). „Nun sieh"
Seuche aus — „di
Einsturz bereits nicl
der Dinge"[4]). Aust
der Schrift „An Den
die klassische Stelle
älteren Generation p
hinfälliger und schle
eine goldene Zeit, un
so kräftig, frisch un
sind. Bei lebendig
Erwartung des nahen
bessere Erkenntniss
„Du musst allem zu

mehr in der Fülle der Kraft steht, in der sie früher gestanden, noch derselben Frische und Stärke sich erfreut, wodurch sie ehemals sich auszeichnete. Das kündet, auch wenn wir Christen schweigen und dafür keine Beweise aus den h. Schriften und den göttlichen Vorhersagungen beibringen, bereits die Welt selber und bezeugt ihren Untergang durch den augenscheinlichen Zerfall der Dinge. Nicht mehr ist im Winter die Fülle des Regens zum Wachsthum der Saaten so reichlich; nicht mehr ist im Sommer die Sonnenhitze zur Reife des Getreides so gross; nicht mehr lachen die Lenze mit lauen Lüften so wonnig, noch sind die Herbste an Baumfrüchten so ergiebig. Weniger wird aus den durchwühlten und erschöpften Bergen an Marmorblöcken ausgegraben, weniger liefern die bereits ausgebeuteten Gruben Schätze von Gold und Silber, und die geringhaltigen Erzadern nehmen täglich ab. Es nimmt ab und vermindert sich auf den Fluren der Ackersmann, auf dem Meere der Schiffer, der Soldat im Lager, die Rechtschaffenheit auf dem Markte, die Gerechtigkeit bei Gericht, in Freundschaften die Eintracht, in den Künsten die Erfahrenheit, in den Sitten die Zucht. Glaubst Du wirklich, bei einem alternden Dinge könne noch die reiche Lebenskraft vorhanden sein, von der es früher zur Zeit frischer und kräftiger Jugend strotzte? Abnehmen muss nothwendig Alles, was, weil sein Ende schon ganz in der Nähe, dem Niedergang und dem Letzten sich zuneigt. So sendet die Sonne bei ihrem Untergang die Strahlen mit weniger hellem und feurigem Glanze, so wird der Mond, wenn sein Lauf bereits abwärts neigt und seine Hörner zu wachsen aufhören, durchsichtiger; und der Baum, der vorher grün und fruchtbar gewesen, wird nachher, wenn seine Äste verdorren, unfruchtbar und vor Alter hässlich, und die Quelle, die vorher aus überströmenden Adern reichlich hervorsprudelte, versiegt im Alter und presst kaum noch einige Tropfen aus. Dasselbe Urtheil ist der Welt gesprochen; dies ist das Gesetz Gottes, dass Alles, was entsteht, vergeht, und dass Alles, was währt, altert, dass das Starke schwach wird und das Grosse klein und, wenn es schwach und klein geworden, ein Ende nimmt. Du legst es den Christen zur Last, dass Alles abnimmt, während die Welt altert. Wie, wenn auch die Greise es den Christen zur Last legten, dass sie sich im Alter nicht mehr so wohl befinden, dass sie nicht mehr so wie früher eines feinen Gehörs sich

zu; so artet in Folg
geboren wird, so da
Einzelne in der We
Welt selbst bereits
Endes steht." — Nar
steigerte sich bei den
Diese Verfolgungen v
Gemüthsstörungen un
chen, die zu schwach
lichen Gewissen und
Ein Mann wurde, na
leugnet hatte, plötzlich
und starb. Diese Fäl
unwürdiger Abendmal
Krankheiten zur Folge.
Legende angehören; an
haben. Man glaubte
digen Genusses (s. sch
sie bei Einigen wirklic

des Wahnsinns kommt auch heute noch vor, ist aber selten, weil in weiten Kreisen der Glaube an die Existenz und Wirksamkeit von Dämonen erloschen ist. Die Erscheinungsformen aber, in denen der Wahnsinn sich ausprägt, sind stets abhängig von dem allgemeinen Zustande der Cultur und der Vorstellungen der Gesellschaft. Wo das religiöse Leben noch erregt ist und wo zugleich ein starker Glaube an die unheimliche Thätigkeit böser Geister herrscht, da bricht auch jetzt noch sporadisch die „Besessenheit" aus. Neuere Fälle haben sogar gezeigt, dass ein überzeugter „Geisterbeschwörer", namentlich ein religiöser, in seiner Umgebung unfreiwillig „Besessenheit" erst hervorruft, um sie dann zu heilen. Auch wirkt die „Besessenheit" ansteckend. Ist erst ein Fall der Art in einer Gemeinschaft vorgekommen und bringt der Kranke selbst oder gar der Geistliche denselben in Zusammenhang mit der allgemeinen und besonderen Sündhaftigkeit, predigt er darüber und richtet erschütternde Worte an die Gemeinde, verkündet er, dass hier wirklich der Teufel sein Spiel treibe, so folgt dem ersten Fall bald ein zweiter und dritter [1]). Dabei treten die wunderbarsten, im Einzelnen noch vielfach unerklärten Erscheinungen ein. Das Bewusstsein des Kranken, sein Wille und seine Actionssphäre verdoppeln sich. Mit vollster subjectiver Wahrhaftigkeit — Schwindeleien laufen natürlich immer mit unter — fühlt er sich selbst und dazu ein zweites Wesen in sich, welches ihn zwingt und beherrscht. Er denkt, fühlt, handelt bald als der Eine, bald als der Andere, und von der Überzeugung, ein Doppelwesen zu sein, durchdrungen, bestärkt er sich selbst und seine Umgebung durch klug ersonnene wenn auch innerlich erzwungene, Handlungen in diesem Glauben. Abgenöthigter Selbstbetrug, schlaue Activität und hülfloseste Passivität sind in unheimlicher Weise verbunden und vollenden das

1) Wie die krankhaften geistigen Zustände, besonders die Visionen, welche die Christen in den Gemeindeversammlungen befielen, von der eben gehörten Predigt abhängig waren, dafür bietet Tertull. de anima 9 ein schönes Beispiel. Eine Schwester, erzählt dieser, sah in der Vision eine Seele in leiblicher Gestalt, nachdem Tertullian eben über die Seele und zwar wahrscheinlich über die Körperlichkeit der Seele) gepredigt hatte. Er fügt ganz unbefangen selbst hinzu, dass die Visionen ihren Inhalt aus der eben gehörten Schriftverlesung, aus Psalmen und aus den Predigten zu erhalten pflegen.

heit" ein bisher
niederwerfende I
Apostels. Von d
denn sie besteht
Wo die Kra
und im Zusamme
Prognose keine u
bringt, vermag sie
christlichen Religio
sündhaftes, fast de
Predigt dieser Reli
die Knechtschaft d
sessenheit übergeht,
die in Jesus Christus
befreien. Die Blätt
auf den heutigen T
unserer Zeit nur mi
hunderten bis zum
nicht in den selten
Auftreten der Krank
Die blosse Bots
freilich nicht, um di
überzeugter Glaube,
stehen. Nicht das
Formel, sondern der

Exorcist. Nur wo die Krankheit, wie wir das von nicht wenigen Fällen des 2. Jahrhunderts voraussetzen müssen, epidemisch und fast gewöhnlich geworden ist, ja sogar etwas Conventionelles bekommen hat, da genügen auch conventionelle Mittel. Der Exorcist wird zum Magnetiseur, wohl auch zum betrogenen Betrüger. Aber wo eine starke Individualität vom Dämon des Schreckens um sich selber betrogen wird und die Seele wirklich erschüttert ist durch die Macht der Finsterniss, die sie besitzt und der sie doch bereits entfliehen will, da muss ein starker heiliger Wille von aussen den gebundenen Willen befreien. Dort und hier handelt es sich um das, was man aus Verlegenheit in neuerer Zeit „Suggestion“ nennt; aber anders „suggerirt“ der Prophet, anders der professionelle Exorcist.

Der Glaube an die Wirksamkeit der Dämonen hat sich in der Form, wie wir ihn in den jüngsten Büchern des griechischen Alten Testaments, im Neuen Testament und in den jüdischen Schriften der Kaiserzeit finden, verhältnissmässig spät bei den Juden entwickelt. Damals aber stand er in vollster Blüthe [1]. Um dieselbe Zeit begann er auch bei den Griechen und Römern Überhand zu nehmen. Es ist bisher noch nicht erklärt worden, wie diese dazu gekommen sind. Dass die Form des Dämonenglaubens, wie wir sie vom 2. Jahrhundert an überall im Reiche verbreitet finden, lediglich auf jüdische oder gar auf christliche Einflüsse zurückzuführen sei, ist höchst unwahrscheinlich. Aber ihren Beitrag zur Einbürgerung des Glaubens, oder richtiger zur Entwicklung des altgriechischen und dann auch von den Philosophen (Plato) genährten Geisterglaubens in einer ganz bestimmten Richtung, mögen diese Religionen ebenso geliefert haben wie andere orientalische, vor allem die ägyptische [2], deren Priester von alten Zeiten her berühmte Exorcisten waren. Im zweiten Jahrhundert gab es einen Stand von Exorcisten, wie es heute

1) S. die interessante Stelle Joseph. Antiq. VIII, 2, 5: *Πάρεσχε Σολομῶνι μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις· ἐπῳδάς τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς οἱ ἐνδούμενοι τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώξουσι. καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει.* Man vergleiche die Geschichte, die nun folgt. Die Juden müssen im Reiche als Exorcisten bekannt gewesen sein.

2) Auch die persische.

ten in die ober
ungleich wichtig
keine kräftige
sich hat, die ihr
indifferent gedach
von der Schlech
individuellen A
die seelischen Kran
Momente zusamme
Dämonenglaubens u
Krankheit auf das
zurückzuführen, das
Religionen dahinsch
abhängiges sich zu
eigenen Kern und d
Überlieferung mehr
leblosen Fragmente
lieferungen einer i
diese, bald jene he
und Hoffnung getrie
zu finden oder an i

In diese Situatio
hat man gesagt, es

heilen verkündete. Aber der Spott, in einzelnen Fällen berechtigt, fällt in der Hauptsache auf den Spötter zurück. Das Evangelium hat die Krankheiten zur Reife gebracht, die es dann geheilt hat. Es fand sie vor und hat sie durch seine eigene Mission gesteigert. Aber es hat sie auch geheilt, und die kühnste Phantasie vermag sich kein Bild zu machen, was aus dem Reiche des 3. Jahrhunderts, was aus der alten Welt geworden wäre ohne die Kirche. Professoren wie Libanius oder wie seine Collegen an der Hochschule zu Athen sind freilich unsterblich, und sie können sich, wesentlich unverändert, in allen Jahrhunderten erhalten; aber Völker leben nicht von der Kost der Rhetoren und Philosophen. Das alte Rom hat beim Ausgang des 4. Jahrhunderts nur einen Symmachus besessen, der Osten nur einen Synesius, aber Synesius wurde Christ.

Ich beabsichtige im Folgenden einige wichtige Nachrichten über die Besessenheit und die Heilung von Besessenen, die uns aus der alten Kirchengeschichte erhalten sind, ohne Commentar zusammenzustellen. An einer Stelle werde ich ein Bild geben von der Verbreitung und der Art des Dämonenglaubens. Tertullian hat es gezeichnet; man thut nicht gut, an Tertullian vorüberzugehen. Um den Werth, welchen die Exorcismen für die älteste Christenheit besassen, zu würdigen, muss man sich erinnern, dass nach dem Glauben der Christen der Sohn Gottes in die Welt gekommen ist, um den Satan und sein Reich zu bekämpfen. Die Evangelisten, besonders Lucas, haben das Leben Jesu als unaufhörlichen Kampf gegen den Teufel geschildert. Im Marcus-Evangelium heisst es (1, 32), man habe viele Besessene zu Jesus gebracht und er habe sie geheilt, indem er die Dämonen austrieb (1, 34). „Er liess die Dämonen nicht reden; denn sie kannten ihn“ (vgl. auch Luc. 4, 34. 41). Generell wird (1, 39) erzählt: „Er predigte in den Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus.“ Den zwölf Jüngern verlieh er bei der Aussendung die Macht des Exorcismus (3, 15), die sie auch sofort ausübten (6, 13; vgl. für die 70 Jünger Luc. 10, 17); aber die jerusalemischen Schriftgelehrten sagen von ihm, dass er den Beelzebul habe [1]) und die Dämonen durch den Obersten der

1) Auch von Johannes dem Täufer hiess es, er sei besessen; s. Matth. 11, 18.

(auch Stummheit,
zählung Matth. 17
dass schon bei Leb
ders autorisirt zu
Das hat Anlass zu
Johannes gegeben
Meister, wir sahen
trieb, und wir wehr
Jesus aber antwortete
eine Kraftthat thut in
denn wer nicht wider
seits giebt es nach ei
seinem Namen Teufel
(Matth. 7, 22). Von
war auch später noch
ausgetrieben hatte (Ma
thaten, mit denen al
zählte man nach dem
Exorcismus (16, 17) [2]).

Als Dämonenbesc
Welt eingetreten, wie
kommen sei, um die
dem Beweise, den sie
führten, verwiesen sie
orcismus

stand dargelegt und auch die Beweise für die Wahrheit unserer Sache, nämlich die Glaubwürdigkeit und das Alterthum der göttlichen Schriften und zweitens das Geständniss der dämonischen Mächte (für uns)." Ein solches Gewicht legte man auf die Thätigkeit der Exorcisten! [1])

In den Paulusbriefen [2]), in dem Briefe des Plinius und in der Didache ist von ihnen allerdings nicht die Rede. Aber seit der Zeit Justin's ist die christliche Literatur angefüllt von den Hinweisen auf die Dämonenbeschwörungen, und mindestens jede grössere Gemeinde besass Exorcisten, die ursprünglich als besonders begnadigte Menschen angesehen wurden, später aber einen eigenen Stand in der niederen Hierarchie neben den Lectoren und Subdiakonen bildeten. Indem sie zu einem eigenen Stande wurden, hörten sie auf, das zu sein, was sie früher gewesen waren. [3]) Die Kirche zog eine feste Grenze zwischen ihren Exorcisten, die im Namen Christi handelten, und den heidnischen Magiern, Zauberern u. dgl. [4]) Dennoch vermochte sie sich gegen gewinnsüchtige Schwindler nicht genügend zu schützen, und manche ihrer Exorcisten waren ebenso zweideutige Leute, wie ihre „Propheten". Die hohe Schule religiöser Schwindeleien war in Ägypten, worüber sowohl Lucian's „Peregrinus Proteus"

---

1) In dem pseudoclementinischen Brief „über die Jungfräulichkeit" sind Schriftvorlesung, Exorcismus und Lehre als die wichtigsten religiösen Functionen zusammengestellt (I, 10, 4). Auch die interessante Polemik II, 6, 3 ist gegen christliche Exorcisten gerichtet, die zu Spassmachern herabgesunken waren.

2) Doch s. Ephes. 6, 12; II Cor. 12, 7 u. s. w.

3) Die Geschichte des Exorcismus (bei der Taufe und als selbständige Handlung) und der Exorcisten ist viel zu umfangreich und zum Theil noch zu wenig erforscht, um hier abgehandelt werden zu können. Von den sog. Zauberpapyri, die in immer grösserer Anzahl auftauchen, ist noch Manches zu erwarten. Insofern Exorcismus und Exorcisten in das öffentliche Leben der Kirche fielen, vgl. Probst, Sakramente und Sakramentalien S. 39ff.; Kirchliche Disciplin S. 116ff.

4) Vgl. die Apologeten, die Schrift des Origenes c. Celsum und die Bestimmung in den Canones Hippolyti (Texte u. Untersuch. VI, 4 S. 83f.): „*Οἰωνιστής* vel magus vel astrologus, hariolus, somniorum interpres, praestigiator . . . vel qui phylacteria conficit . . . hi omnes et qui sunt similes his neque instruendi neque baptizandi sunt." Vgl. auch die Polemik gegen die magischen Künste der Gnostiker.

in Christo und ist
suchen, die von bö
Beschwörungen üb
worten, die vor Go
und langen Reden,
Menschen als bered
erscheinen. Solche M
tönenden Erz oder e
nichts, über die sie ih
nur schreckliche Wor
jagen, nicht aber ha
Lehre des Herrn, der
denn durch Fasten un
die Anspannung des
heiliges Flehen und Be
aller Nüchternheit und
So sollen wir die kran
besuchen . . . ohne Falsc
und ohne Geschwätz u
Frömmigkeit fremd ist,
müthigen und bescheide
Kranken also mit Fasten

1) Vopiscus, Saturn. 8:
Samarites

eleganten, gelehrt zusammengestellten und wohldisponirten Reden, sondern wie Menschen, die von Gott das Charisma der Heilung erhalten haben, zuversichtlich, zum Lobe Gottes. Durch euer Fasten und durch Flehen und beständige Nachtwachen und durch die anderen guten Werke, die ihr thut, tödtet die Werke des Fleisches durch die Kraft des heiligen Geistes. Wer so handelt, der ist ein Tempel des heiligen Geistes Gottes; ein solcher möge die Dämonen austreiben, und Gott wird ihm dabei helfen.... Der Herr hat befohlen: ‚Treibt die Dämonen aus', und hat die Anweisung gegeben, auch sonst zu heilen, und dazu gesprochen: ‚Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es.' Ein grosser Lohn von Gott wartet derer, die so handeln, die da dienen den Brüdern mit den Charismen, die ihnen vom Herrn geschenkt sind."

Justin schreibt (Apol. II, 6): „(Der Sohn Gottes ist Mensch geworden zur Vernichtung der Dämonen.) Ihr könnt das erkennen aus dem, was unter euren eigenen Augen vorgeht. Denn Viele von den Unsrigen, den Christen, haben eine grosse Anzahl Besessener in der ganzen Welt und in eurer Stadt (Rom) durch Beschwörung beim Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, geheilt, während sie von allen anderen Beschwörern und Zauberern und Arzneimischern nicht geheilt worden waren; sie heilen sie auch jetzt noch fort und fort, indem sie die Dämonen, von denen diese Menschen besessen sind, zu nichte machen und austreiben." In seinem Dialoge gegen die Juden (c. 85) schreibt derselbe Justin: „Jeder Dämon, der beschworen wird bei dem Namen des Sohnes Gottes und des Erstgeborenen vor aller Creatur, des durch eine Jungfrau Geborenen, des zum leidensfähigen Menschen Gewordenen und Gekreuzigten unter Pontius Pilatus von eurem Volke, und Gestorbenen und von den Todten Auferstandenen und zum Himmel Aufgestiegenen — bei diesem Namen wird jeder Dämon besiegt und überwunden. Wenn ihr aber bei allen Namen der Könige oder Gerechten oder Propheten oder Patriarchen, die bei euch gewesen sind, Beschwörungen anstellt, so wird doch kein einziger Dämon überwunden werden... Bereits bedienen sich eure Exorcisten, wie auch die Heiden, einer besonderen Kunst und wenden Räucherwerk an und magische Bande." Aus dieser Stelle geht hervor, dass die christlichen Beschwörungsformeln die Hauptstücke der Geschichte Christi

...nger des Sim
Wunderthäter
Gottes, noch in
thun, was sie th
durch magische
als nützend dene
Denn weder kö
Tauben das Gehö
mit Ausnahme de
sie das vermögen.
sich Irenäus (a. a.
ihren Mitgliedern
Schein oder Irrthu
selbst, auch das A
üben seine wahren
haben. eine heilbrin
Menschen aus, je na
halten haben. Denn
und wahrhaftig; oftm
von den bösen Geist
nehmen und Glieder
auch eine Vorkenntnis
phetische Sprüche ...
nungen, welche in de
empfangend, im Nam
Pilat...

langen. Denn wie sie umsonst empfangen hat von Gott, so dient sie auch damit umsonst."

Die populäre Vorstellung der ältesten Christen, wie der späteren Juden, war die, dass abgesehen von der zahllosen Menge von Dämonen, die in der Natur und in der Geschichte ihr verwegenes Spiel treiben, ein Jeder einen guten Engel zur Seite hat, der über ihn wacht, und einen bösen Geist, der auf ihn lauert.[1]) Lässt er sich von diesem leiten, so ist er eigentlich schon „besessen", d. h. die Sünde selbst ist „Besessenheit". Die sklavische Abhängigkeit, in welche der Mensch geräth, der sich seinen Trieben überlässt, ist gut beobachtet, aber die Deutung ist naiv. An dem Dämonenglauben, wie er die christliche Welt im 2. und 3. Jahrhundert beherrscht hat, lassen sich leicht die Züge nachweisen, die ihn zu einer reactionären, die Cultur bedrohenden Erscheinung stempeln. Aber man darf doch nicht vergessen, dass er in seinem Kern einen sittlichen und darum auch einen geistigen Fortschritt barg: die Aufmerksamkeit auf das Böse und die Erkenntniss der Macht der Sünde und ihrer Herrschaft in der Welt. Desshalb hat auch ein so hochgebildeter Geist wie Tertullian sich ganz dem Dämonenglauben hingegeben. Es ist interessant zu sehen, wie sich in seiner ausführlichen Darstellung desselben in dem Apologeticus die griechisch-römischen und die jüdisch-christlichen Elemente verbunden haben. Ich setze seine Ausführung vollständig hierher. Sie steht in dem Zusammenhang des Nachweises, dass hinter den todten Götzen aus Holz und Stein die Dämonen stecken, die aber, von den Christen gezwungen, sich als das bekennen müssen, was sie sind, nämlich als unreine Geister, nicht als Götter. An einigen Stellen klingt schon der Ton der Ironie und des Spotts über diese „armen Teufel" an, der im Mittelalter so kräftig wurde, ohne doch den Dämonenglauben zu erschüttern. Aber im Ganzen ist die Darstellung höchst ernsthaft. Mit welchen Coefficienten das alte Christenthum belastet gewesen ist, mögen die lernen, welche heute träumen, sie besässen es, wenn sie nur einige alte Glaubensformeln in Kraft erhielten[2]):

1) S. z. B. den Hirten des Hermas.

2) Neben Tertullian ist es der ältere Tatian gewesen, der in seiner „Rede an die Griechen" c. 7—18 die genaueste Darlegung der christlichen Dämonenlehre gegeben hat. Die Dämonen haben das „Fatum" eingeführt.

schaft — ruft
ist die Kunde
hat selbst Pla
Wesen stehen
ligen Schriften
wissen Engeln,
verdorbeneres G
Gott sammt den
wir (oben) den
muss es genügen
das Verderben
arbeitete die Bosl
schen. Daher ve
böse Zufälle aller
ordentliche, sie ge
kommt ihnen bei
heit und Dünnheit.
entzogen, erschein
aber im Effect sind
klärliches in der Lu
in der Blüthe heral
wicklung schädigt, u

und den Polytheismus.
Menschen sind sie sichtl
oder doch nur ausnah

verdorbene Luft ihren pestbringenden Hauch herabschüttet. Mit derselben Heimlichkeit der Ansteckung bewirkt die Anhauchung der Dämonen und Engel auch mancherlei Verderben des Geistes durch Raserei, Wahnsinn und hässliche oder schreckliche Lüste mit verschiedenen Irrthümern, wovon der vornehmste jener ist, dass sie den besessenen und gebundenen Menschenseelen jene Götter empfehlen, um [auch] sich das beliebte, in Fettdampf und Blut bestehende Futter zu verschaffen, welches den Götzenstatuen und -bildern dargebracht wird. Und welch' eine ausgesuchtere Weide könnte es für sie geben, als dass sie die Menschen durch falsche Vorspiegelungen von dem Gedanken und der Erwägung der wahren Gottheit abbringen? Wie sie diese Vorspiegelungen bewirken können, werde ich zeigen. Jeder Geist ist beflügelt; so auch die Engel und Dämonen. Daher sind sie im Augenblick überall. Die ganze Welt ist für sie ein einziger Ort. Was und wo etwas geschieht, erfahren sie ebenso schnell als sie es melden. Ihre Schnelligkeit hält man für Göttlichkeit, weil man ihr Wesen nicht kennt. Sich das zu Nutze machend, wollen sie bisweilen auch als Urheber der Dinge gelten, die sie nur ankündigen. In Bezug auf die schlimmen sind sie es in der That manchmal, in Bezug auf die guten nie. Sogar die Kenntniss der Dispositionen Gottes wissen sie zu erlangen, in früherer Zeit aus den Reden der Propheten, jetzt aus der Vorlesung der h. Schriften. Aus diesen Quellen erfahren sie manches Zukünftige und ahmen nun die Gottheit nach, während sie doch die Gabe, die Zukunft zu schauen, nur stehlen. Wie verschlagen sie bei den Orakeln die zweideutige Rede auf den möglichen doppelten Erfolg berechnen, davon wissen die Krösus' und Pyrrhus' zu erzählen .... Da sie in der Luft wohnen, in der Nachbarschaft der Gestirne, und mit den Wolken in Verbindung stehen, können sie sofort wissen, was sich dort vorbereitet, so dass sie den Segen, den sie schon fühlen, versprechen können. Wohlthätig sind sie fürwahr auch in ihrer Sorge für die Gesundheit! Sie schädigen nämlich zuerst, dann schreiben sie Heilmittel vor, unerhörte oder gegentheilige, um das Wunder zu markiren —, dann hören sie auf zu schädigen und gelten nun als die Heilbringer. Was soll ich also noch über die anderen Künste oder auch Fähigkeiten der betrügerischen Geisterwelt sagen? soll ich von den Trugbildern der Kastoren, von dem im Siebe

rische Blendwerk
indem sie die hü
Dämonen zur Ver
sagen ist ja, Dank
-- wenn schon M
die Geisterwelt best
Rechnung mit alle
schon einer fremde
die Engel und Däm
bleibt da der Vorzu
als jede andere Mac
würdiger, sie selbst
machen, indem sie (g
an Götter hervorrufe
monen und Engeln g
eine Ortsverschiedenh
„Götter", die ihr aus

Doch keine weit
der Thatsache; wir w
dieselbe Qualität hab
Jemanden auf, von d
besessen ist. Auf d
zu reden, wird jen
Dämon wahrheits

Luft einziehend, die Gottheit aus dem Fettdampf in sich aufnehmen, welche durch Luftausstossung wieder zu sich kommen („ructando curantur"), welche mit keuchendem Athem weissagen. Oder lasst die „himmlische Jungfrau" selber kommen, die Regenverheisserin, ja den Äskulap selbst, den Lehrer der Arzneien, der Leute, die demnächst sterben werden, mit Scordium, Tenatium (?) und Asclepiodotum bedient — wenn sie sich nicht als Dämonen bekennen werden, weil sie nicht wagen einen Christen zu belügen, so vergiesset vor dem Tribunal das Blut dieses unverschämtesten Christen! Was kann es entscheidenderes geben als solch' einen Versuch, was zuverlässigeres als diesen Beweis? Die Wahrheit in schlichter Klarheit steht vor den Schranken; nur ihre eigene Kraft steht ihr zur Seite; jeder Argwohn ist ausgeschlossen. Behauptet ihr, dass Zauberei oder sonst eine Betrügerei hier obwalte? . . . Was kann man einwerfen gegen das, was in unverhüllter Klarheit gezeigt wird? Wenn (jene Dämonen) doch wahrhaft Götter sind, warum lügen sie (wenn wir sie beschwören), dass sie Dämonen seien? Um uns zu willfahren? Dann aber wäre bereits das, was bei euch „Gott" ist, den Christen unterthan und hörte damit auf, Gottheit zu sein, weil sie den Menschen untergeben ist . . . . Also ist das keine Gottheit, woran ihr festhaltet, weil sie, wenn sie es wäre, weder von den Dämonen, wenn sie Rede stehen, erheuchelt noch von den Göttern abgeleugnet werden könnte . . . . Erkennt, dass es nur eine Gattung giebt, nämlich Dämonen; auch die „Götter" sind nichts anderes. Sucht also nach Göttern! die, welche ihr dafür gehalten hattet, erkennt ihr nun als Dämonen!"

Tertullian sagt im Folgenden, dass die Dämonen, von Christen befragt, nicht nur sich selbst als Dämonen bekennen, sondern auch den Christengott als den wahren Gott. „Indem sie Christus in Gott fürchten und Gott in Christus, müssen sie sich den Dienern Gottes und Christi unterwerfen. Wenn wir sie berühren und anblasen, so werden sie durch die Betrachtung und Vergegenwärtigung des (zukünftigen) Feuers in Bestürzung versetzt und verlassen auf unsern Befehl die Körper (der Kranken), mit Unwillen und Schmerz und — wenn ihr zugegen seid — voll Scham. Glaubet ihnen, wenn sie über sich selber die Wahrheit sagen, die ihr ihnen glaubt, wenn sie lügen. Niemand lügt zu seiner eigenen Schande, sondern nur zu seiner Verherr-

wie nichtsnutzi,
Trotz und fren
welche sie fürcl
Nähe flehen sie.
Sträflinge und
gefangener Knec
finden, los, wohl
sich selbst nur i
lassen uns mit di
nicht besiegt, an
harrend, was sie l
über sie, als wer
Glauben verdammt

In dem 37. Cap
zusammen, den die
leisten: „Wenn wi
borgenen, eure see
fort verwüstenden F
monen — entreissen,
zahlung vertreiben?“
den Statthalter Scap
nicht nur, sondern
Tag und treiben sie
bekannt ist“[1]. Die
weiten Kreisen anerk

psychisch Kranken gedauert haben. Leider ist darüber nichts bekannt, und doch ist auf diesem Gebiete nichts häufiger als ein augenblicklicher Erfolg.

Wie Tertullian, so hat auch Minucius Felix in seinem „Octavius“ dieses Thema abgehandelt, z. Th. mit denselben Worten wie Tertullian (c. 27)[1]). Der Apologet Theophilus (ad Autolyc. II, 8) schreibt: „Die griechischen Dichter redeten, nicht von einem reinen, sondern von einem Irr-Geist inspirirt. Dies erweist sich deutlich daraus, dass auch Besessene manchmal und zwar bis heute im Namen des wahren Gottes exorcisirt werden und dass dann die Irrgeister selbst bekennen, sie seien Dämonen und eben diese Dämonen, die früher in jenen Dichtern wirksam gewesen.“ Hiernach ist anzunehmen, dass die Besessenen bei den Exorcismen manchmal den Namen „Apollo“ oder den der Muse ausgestossen haben Auch Cyprian spricht noch, um d. J. 250, wie die Früheren, von den christlichen Dämonenheilungen (ad Demetr. 15): „O wenn du die Dämonen hören und in jenen Momenten sehen wolltest, wenn sie von uns beschworen, mit geistlichen Geisseln gequält und durch folternde Worte aus den besessenen Leibern ausgetrieben werden, wenn sie, mit menschlicher Stimme (!) heulend und ächzend und durch göttliche Macht die Geisselhiebe und Schläge empfindend, das kommende Gericht bekennen müssen. Komm und sieh, dass es wahr ist, was wir sagen. Und weil du sagst, dass du so sehr die Götter verehrst, so glaube doch wenigstens denen selbst, die du verehrst ... du wirst sehen, dass wir angefleht werden von denen, die du anflehst, gefürchtet werden von denen, die du anbetest. Sehen wirst du, wie diejenigen unter unserer Hand gebunden stehen und als Gefangene zittern, zu denen du aufschaust und sie verehrst wie Despoten. Hier wirst du sicherlich in deinen Irrthümern zu Schanden gemacht, wenn du siehst und hörst, wie deine Götter auf unsere Frage sogleich kundthun, was sie sind, und selbst in

---

zu heilen, *ἐνίοτε δὲ οἱ δαίμονες μόνον ἐνιδόντων ὑμῶν φεύξονται· ἴσασιν γὰρ τοὺς ἀποδεδωκότας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ, διὸ τιμῶντες αὐτοὺς πεφοβημένοι φεύγουσιν.*

1) „Adiurati (daemones) per deum verum et solum inviti miseris corporibus inhorrescunt et vel exiliunt statim vel evanescunt gradatim, prout fides patientis adiuvat aut gratias curantis adspirat. sic Christiano de proximo fugitant, quos longe in coetibus per vos lacessebant etc.“

und umherschwei
von ihnen Besitz
zum Bekenntniss
zu nöthigen, sie u
grösserung ihrer I
zu peitschen und
wenn man es nich
ist die Strafpein.
haben zu sein, nä
(bereits) seine Herr
königlichem Recht t
Am interessant
zwischen Celsus und
denn hier streiten z
Höhe der Bildung der
verdankten die Kraft
und Beschwörung ge
lediglich der Name Je
welche die Kraft hab
kräftig sei der Jesusn
sittliche Menschen aus
glaubten also an Däm
Kraft der Aussprechun
auch sonst (z. B. I, 24
„Namenwissensch...

bei der man aber wohl zusehen müsse, dass man sie in der richtigen Sprache recitirt. „Die einen sind besonders kräftig, wenn sie ägyptisch gesprochen werden, bei gewissen Geistern, deren Macht nur auf diese Dinge und Gebiete sich erstreckt; die andern aber, wenn sie in der Sprache der Perser ausgesprochen werden, bei anderen Geistern, und so weiter.“ „Zu dieser Namenwissenschaft gehört auch der Jesusname, welcher bereits unzählige Geister aus den Seelen und Leibern ausgetrieben hat und kräftig gewesen ist in Bezug auf die, aus denen sie ausgetrieben wurden“[1]. Auf die Thatsache des gelungenen Exorcismus beruft sich Origenes noch mehrmals (I, 46. 67). Celsus leugnet sie nicht, leugnet auch die „Wunder“ Jesu nicht, aber deutet sie ganz anders: „Die Goeten versprechen noch viel wunderbarere Dinge, und die in der Schule der Ägyptier ausgebildet worden sind, führen das Gleiche aus, jene Leute, welche für wenige Obolen auf den Märkten ihre Wunderweisheit losschlagen, Dämonen aus Besessenen austreiben, Krankheiten wegblasen, die Geister der Heroen citiren, köstliche Speisen, Tische, Backwerk und Delicatessen vorführen, ohne dass sie wirklich vorhanden sind, und, wie wenn es lebendige Wesen wären, leblose Dinge in Bewegung setzen, ihnen einen täuschenden Schein verleihend. Wenn Einer solche Dinge vollbringen kann, müssen wir ihn desshalb für „Gottes Sohn“ halten? müssen wir nicht vielmehr sagen, dass diese Dinge nur Veranstaltungen schlechter, schlimmen Dämonen ergebener Menschen sind?“ Die Christen Taschenspieler oder Zauberer oder Beides, Christus ebenfalls ein dämonischer Zauberer — das ist die eigentliche Meinung des Celsus.[2]) Origenes giebt sich viele Mühe, diesen schwersten Vorwurf zu

1) Vgl. dazu die Aussage des Schülers des Origenes, des Bischofs Dionysius von Alexandrien (bei Euseb., h. e. VII, 10, 4), über die Ursache des Ausbruchs der valerianischen Verfolgung. Hier haben heidnische und christliche Beschwörer sich gegenüber gestanden. Von diesen sagt Dionysius: „Es giebt und gab unter ihnen Viele, die durch ihre blosse Gegenwart und ihren Blick, sowie schon durch Anblasen und durch ein Wort die Blendwerke der bösen Geister zu zerstören vermögen.“ Auch sonst sind lokale Christenverfolgungen so entstanden, dass die heidnischen Priester erklärten, die anwesenden Christen verhinderten durch ihre Gegenwart die heilbringenden Opfer u. s. w.

2) Über die gnostischen Dämonenbeschwörer hat er sich (VI, 39 f. noch besonders ausgesprochen.

Gesundheit der Seele ist di

1) Eine alte edessenische L
heilende Thätigkeit angeschlossen
3. Jahrhunderts ihr Christenthum,
2. Jahrhunderts erhalten hatten, a
bewahrten einen angeblichen Brie
und Jesus. Dieser Briefwechsel ist
Er ist eine naive Dichtung. Der
„Abgar, Toparch von Edessa, entb
der Gegend von Jerusalem erschie
und Deinen Heilungen gehört, die
Denn, wie erzählt wird, machst
reinigst Aussätzige, treibst unrein
welche von langwierigen Krankhe
Da ich nun alles dieses über Dich
Doppelte vor die Seele: entweder
vom Himmel, thust Du dies, oder
thust. Desswegen schreibe ich nu
kommen und das Leiden, welches
auch gehört, dass die Juden wide
wollen. Ich habe eine sehr kleine
beide genügt." Darauf antwortet
gläubig geworden bist, ohne mich
mir geschrieben: Die mich gesehen
damit diejenigen, welche mich nic
Was aber Deine Bitte zu Dir zu k
wozu ich gesandt bin, erfüllen und
der mich gesandt hat. Wenn ich a

Fels hatte sie Jesus aus dem Schiffbruch des Lebens gerettet. Weil sie Gott als den **Vater** in dem Sohne erkannt haben, darum wissen sie sich als geheilt. Sie schöpfen fortan aus einem nie versiegenden Quell Gesundheit und wahres Leben.

„Ihr werdet zu mir dies Sprichwort sagen: ‚Arzt heile dich selbst'" [1]) — er, der so Vielen half, schien selbst in eine immer hülflosere Lage zu kommen. Angefeindet, verleumdet, von den Oberen seines Volks mit dem Tode bedroht, verfolgt in dem Namen des Gottes, den er verkündigte, ging er dem Kreuze entgegen. Aber eben dieses Kreuz offenbarte erst die ganze Tiefe und Kraft seines Wirkens als Heiland. Es vollendete seinen Beruf, indem es die Menschen lehrte, dass das Leiden des Gerechten das Heil in der Geschichte ist.

„Fürwahr er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen; durch seine Wunden sind wir geheilt" — das war die neue Erkenntniss, die vom Kreuze ausging [2]). Wie ein lebendiger Strom Wassers ergoss sie sich auf die vertrockneten Menschenherzen und auf ihre dürre Moral. An die Stelle der dinglichen und statutarischen Moral trat die Anschauung eines persönlichen, reinen und göttlichen Lebens, das sich im Dienste an den Brüdern verzehrt und willig in den Tod gegeben hatte. Diese Anschauung wurde das neue Lebensprincip; sie entwurzelte das alte Leben, wie es zwischen Sünde und Moral hin- und herschwankte; aber sie liess ein neues Leben entstehen, welches nichts anderes sein wollte als Nachfolge Christi, und welches Kraft schöpfte aus seinem Leben. Die Jünger zogen hinaus, um die Botschaft „Gottes des Heilandes" zu verkündigen [3]), des Heilandes und Arztes, dessen Person, Thun und Leiden die Heilung war. Es war nicht augenblickliche überschwängliche Stimmung, sondern der sichere und ruhige Ausdruck des Bewusstseins, das ihn stätig erfüllte, wenn Paulus den Galatern schrieb [4]): „Ich lebe — doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dargegeben." In diesem Bewusstsein waren die ältesten christ-

1) Luc. 4, 23.
2) Vgl. I Petr. 2, 24: *οὗ τῷ μώλωπι αὐτοὶ ἰάθητε.*
3) Joh. 4, 42: *οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.*
4) Gal. 2, 20.

zu sehen, wie noch bei dem (
2. Jahrhunderts diese Auffassı
welche zur Feier anderer W
Botschaft voraus: ,Wer reine
(der komme herzu)', oder: ,
wer sich in seiner Seele keir
edles und gerechtes Leben g
das rufen die aus, welche Ent
Hören wir nun dagegen, was
,Wer ein Sünder ist, ein Tho
ein Unglücksmensch — ihn
Den Sünder: damit meinen s
Einbrecher, den Giftmischer,
schänder. Wenn einer eine
er solche Leute herbeirufen!"
hat hier Celsus den principi
und der antiken Religion zu

---

1) Orig. c. Cels. III, 59 f.

2) Der Sinn ist, selbst zu s
Entsühnung handelt, werden nur
und gerecht gelebt haben.

3) Origenes vertheidigt hier
ein Christ seine Einladung an die
ein Räuberhauptmann wendet, s
thut es, um ihre Wunden mit sein

Aber die religiöse Stimmung, welche das Christenthum vorfand und welche sich im 2. und 3. Jahrhundert rapid entwickelte und verbreitete, war nicht mehr die „antike". Auch hier zeigt es sich, dass die neue Religion erschien, „als die Zeit erfüllt war". Die heitere Naivetät der alten Religion war im Absterben; an ihre Stelle traten neue religiöse Bedürfnisse. Die Philosophie hatte das Individuum entfesselt und den Menschen im Bürger entdeckt. Der Austausch der Staaten und Nationen, ihr Zusammenwachsen zu einem Weltreich, hatte den Kosmopolitismus verwirklicht. Der Kosmopolitismus aber hat immer den Individualismus zu seiner Kehrseite. Die verfeinerte materielle und geistige Cultur machte das Leid des Lebens empfindlicher; die furchtbaren Calamitäten steigerten das Leid. Die grössere Empfindlichkeit zeigte sich auch auf dem sittlichen Gebiet, und einige orientalische Religionen kamen dem entgegen. Die Philosophie der Sokratiker mit ihren feinen ethischen Reflexionen verbreitete sich aus den Höhen der Denker in die Niederungen des Volkes. Vor allem die Stoiker hatten es unablässig mit der „Gesundheit und den Krankheiten der Seele" zu thun und zwangen ihre praktische Philosophie in diese Grundform. Reinheit, Trost, Entsühnung, Heilung begehrte man, und man begann sie in der Religion zu suchen, weil man sie sonst nirgends fand. Man schaute nach neuen religiösen Weihen aus, um sie zu gewinnen. Beweise für diese veränderte religiöse Stimmung bieten die Werke des Seneca, des Epiktet und vieler Anderer. Aber ein noch viel stärkerer Beweis liegt in dem Aufschwung, den der Cult des Äskulap in der Kaiserzeit gewonnen hat. Bereits im J. 290 v. Chr. war auf den Rath der Sibyllinischen Bücher der Äskulap von Epidaurus nach Rom geholt worden. Auf der Tiberinsel hat er sein Heiligthum erhalten; daneben stand, wie bei den zahlreichen Asklepieen der Griechen, eine Heilanstalt, in welcher die Kranken im Schlaf die Anweisungen des Gottes erwarteten. Griechische Ärzte folgten

hätte und den Leuten es verübelte, wenn sie sagten, ein wohlwollender und gnädiger (φιλανθρωπότατος, Beiwort des Äskulap) König habe in eine Stadt seinen Arzt gesendet der Personen wegen, die in derselben krank lägen. Gott das Wort ist demnach als Arzt für die Sünder gesandt worden, als Lehrer der göttlichen Geheimnisse aber für die, welche bereits rein sind und nicht mehr sündigen" (III, 61).

die Römer selbst immer no
und beurtheilten sie wie ei
griechische Ärzte waren auc
des Äskulap, des „deus clini
sich über den ganzen Wester
mit dem Cultus des Serapis
Seite und untergeordnet der
Telesphorus und Somnus. D
heilenden Gottes immer mel
hin, zu dem Gott, der in alle
freunde" (φιλανθρωπότατος
nach Rettung und Heilung
Ansehen des Gottes. Er gel
dem Christenthum am län
Darum begegnet er auch i
nicht selten. In der zweiter
und im dritten war der Äsk
Man reiste zu den berühmten
heute in die Bäder reist; ma
des Leibes und der Seele; man b
reichsten Geschenke; man w
Inschriften und Bildwerke be
Göttern stellte man die heil
Mittelpunkt. Zeus selbst und
Auch sie wurden „Heilande".

grosse Streitschrift des Origenes gegen Celsus, so gewahrt man leicht, dass ein Hauptstreitpunkt zwischen den beiden bedeutenden Männern der war, ob Jesus der rechte Heiland sei oder Äskulap. Celsus tritt ebenso lebhaft und wundergläubig für diesen ein, wie Origenes für jenen. Dabei ist die Mischung schlimmsten Aberglaubens mit verständiger Kritik, wie sie sich bei beiden findet, heute für uns ein Räthsel. Wir können uns den geistigen Zustand, in welchem sich jene Männer befanden, kaum mehr vorstellen. L. III, 3 bemerkt Origenes: „Es geschahen überall oder doch an vielen Orten Wunder. Celsus selbst giebt in seinem Buche an, dass Äskulap Krankheiten geheilt und künftige Dinge offenbart hat in allen Städten, die ihm geweiht waren, wie in Trikka, Epidaurus, Kos und Pergamum.“ Nach III, 22 macht es Celsus den Christen zum Vorwurf, dass sie sich nicht entschliessen können, den Äskulap, weil er zuvor Mensch gewesen, Gott zu nennen. Origenes erwidert, dass Äskulap nach der griechischen Überlieferung von Zeus mit dem Blitz getödtet worden sei. Celsus behauptet (III, 24) als glaubwürdig, dass eine grosse Anzahl von Griechen und Barbaren den Äskulap gesehen haben und noch sehen, ihn selbst und nicht ein blosses Trugbild von ihm, wie er Krankheiten heilt und Wohlthaten spendet, dass aber die Jünger Jesu nur einen Schatten gesehen hätten. Origenes ist darüber sehr empört; aber seine Gegenbeweise sind schwach. Auch auf die zahllose Menge von Griechen und Barbaren, die an Äskulap glauben, beruft sich Celsus. Origenes verweist auf die grosse Anzahl von Christen (l. c.), auf die Wahrheit der h. Schriften und auf die gelungenen Krankenheilungen im Namen Jesu. Dann aber ändert er plötzlich seine Vertheidigung und schreibt (III, 25) in höchst verständiger Überlegung: „Wollte ich aber auch zugeben, dass ein Dämon, Äskulap mit Namen, die Macht habe, körperliche Krankheiten zu heilen, so könnte ich doch denjenigen, welche dieses Heilen oder das Weissagen des Apollo mit Staunen erfüllt, die Bemerkung machen, dass diese Kraft der Krankenheilungen an sich weder gut noch böse ist, dass sie eine Sache ist, die nicht bloss Rechtschaffenen, sondern auch den Gottlosen zu Theil wird, dessgleichen dass, wer die Zukunft kennt, damit nicht sofort ein braver und wackerer Mann ist... Man wird nicht im Stande sein, die Tugendhaftigkeit derer zu erweisen, die Kranke heilen

ues Askulap g
nach „Heilung“
In diese h
ein. Dass sie H
Eigenschaft alle
hat ihren Sieg b
legene Philosoph
erträumten Äsku
sie gestaltete si
„als die Medici
bestimmt aus[2])
Sorge für die l
Pflichten. Beid
aus einer unüberse
Zunächst die T
eingepflanzten Rege
es setzte demgemä
normalen Zustande
Es steht und fällt
medicinische Religio
gestaltungen auch s
sich Menschen krank
diesen Charakter aus
Christus als Sterbend
ihm haben die viele

ist dem Tode verfallen, und zwar von ihrer Geburt an. Das ganze Geschlecht liegt im Sterben. Jetzt aber ist die „Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes des Heilandes" erschienen und erneuert die kranke Seele [1]). So wurde die Taufe als ein Bad zur Wiederherstellung der Gesundheit der Seele, zur „Erlangung des Lebens" aufgefasst [2]); so galt das Abendmahl als das „Pharmakon der Unsterblichkeit" [3]); so heisst die Busse „vera de satisfactione medicina" [4]). Bei der Feier wurde für das „Leben" gedankt, welches nun geschenkt ist [5]). Der Begriff des „Lebens" erhielt eine neue, vertiefte Bedeutung. Schon Jesus selbst hatte von einem „Leben" gesprochen, dem der Tod nichts anzuhaben vermag, ja das man gewinnt, indem man das irdische Leben opfert. Paulus und der vierte Evangelist haben die Anschauung und das Wort aufgenommen und sie zum Inbegriff aller Güter der Religion ausgestaltet. Der Noth, dem Elend, der Sünde, dem Tode gegenüber gab sich die neue Religion als die Botschaft von der Unsterblichkeit. Das verstand die Heidenwelt. Sie verstand es, wenn ihr verheissen wurde, sie sollte selig und unsterblich werden, wie die seligen Götter. Aber nicht Wenige verstanden auch das Recht der Bedingung, dass man sich der Kur der Religion zu unterwerfen habe, dass die Seele erst rein und heilig sein müsse, bevor sie unsterblich werden könne. So ergriffen sie die Botschaft von dem grossen Arzte, der „Enthaltung" predigt und „Leben" verleiht [6]). Wer einen Strahl von der Kraft und Herrlichkeit des neuen Lebens empfangen hatte, der beurtheilte sein bisheriges Leben als Blindheit, Krankheit und Sterben. Die apostolischen Väter und die Apologeten bezeugen diese Auffassung. „Das Licht hat er uns geschenkt, wie ein Vater hat

---

1) Tit. 3, 4: *ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ . . . ἔσωσεν ἡμᾶς*, s. das N. T. sub *σωτήρ*.

2) Tertullian, de bapt. 1 u. viele a. Stellen. Clemens, Paedag. I, 6, 29 nennt die Taufe „*Παιώνιον φάρμακον*", Tertull. „aqua medicinalis".

3) Ignatius, Justin, Irenäus.

4) Cypr., de lapsis 15.

5) Didache 9. 10.

6) Clemens Alex. beginnt seinen Pädagog damit, dass er den Logos als den Arzt bezeichnet, welcher die Leidenschaften heilt (I, 1, 1: *τὰ πάθη ὁ παραμυθικὸς λόγος ἰᾶται*). Er unterscheidet den *λόγος προτρεπτικός, ὑποθετικός* und *παραμυθικός*; dazu kommt noch der *διδακτικός*. Der Logos aber ist Christus.

Leute haben sich
unsterblich seien"
gewiss einen Wi
wäre; aber dem b
Glaubens der Chri
handen gekommen

Die Gesundhe
aber es muss inne
fahr, dass die das
möglichen Mysterien
wie man eine Sache
wie bald die Kirche
Mysterienwesen verfa
gepflanzte Element
Seele, dass es sich
schlechten Sacrament
Seelenheilkunde
matischen und cultis
diesen Zweck. Sie g
anstalt, als das Lazare
Häretiker sind die K
lungen sind die Arzn
Ärzte, aber als solch
Seelen [2]). Ich greife

Leibes die Gesundheit ist, so ist das Gut der Seele die Erkenntniss Gottes", sagt Justin [1]). „Solange wir noch Frist haben für (unsere) Heilung, wollen wir uns dem Gott, der da heilt, übergeben, und ihm als Bezahlung lautere Bussgesinnung weihen" [2]). „Jesus hat wie ein trefflicher Arzt um der Heilung der Kranken willen Abschreckendes untersucht und Ekelhaftes berührt, bei fremden Leiden selbst Schmerz empfunden und uns, die wir nicht nur krank waren, nicht nur an schrecklichen Geschwüren und eiternden Wunden litten, sondern bereits unter den Todten lagen, aus den Abgründen des Todes durch sich selbst errettet . . . er, der Lebenspender, der Lichtspender, unser grosser Arzt [3]), König und Herr, der Christus Gottes" [4]). „Der Arzt kann dem

---

Origenes: „Welches sind denn die Ärzte, von denen wir die Einfältigen fern halten?" Er zeigt dann, dass es die Philosophen nicht sein können, noch weniger die, welche noch in dem rohen Aberglauben des Polytheismus befangen sind" (III, 74).

1) Fragm. IX, Otto, Corp. Apol. III p. 258. Vgl. dazu den schönen Wunsch im Anfang des 3. Johannesbriefs: *περὶ πάντων εὔχομαί σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή.*

2) II Clem. ad Cor. 9.

3) Vgl. ep. ad Diogn. 9, 6. Pseudojustin, de resurr. 10: „Unser Arzt, Jesus Christus". Clemens, Paedag. I, 2, 6: „Der Logos des Vaters ist der einzige Päonische Arzt für die menschlichen Schwächen und der heilige Zauberer (*ἅγιος ἐῳδός*) für die kranke Seele" (folgt Ps. 86, 2. 3). „Die Heilkunst kurirt nach Demokrit die Krankheiten des Körpers, die Weisheit aber befreit die Seelen von den Leidenschaften. Der gute Pädagog aber, die Weisheit, der Logos des Vaters, der Schöpfer des Menschen, kümmert sich um das ganze Gebilde und heilt es nach Leib und Seele, er, *ὁ παναρκὴς τῆς ἀνθρωπότητος ἰατρὸς ὁ σωτήρ*". Folgt Mrc. 2, 11. S. auch I, 6, 36 u. I, 12, 100: „Desshalb heisst auch der Logos „Heiland"; denn er hat für die Menschen geistige Arzneien erfunden zum Wohlbefinden und zum Heil; er bewahrt die Gesundheit, er deckt die Schäden auf, er bezeichnet die Ursachen der Leidenschaften, er amputirt die Wurzeln unvernünftiger Begierden, er schreibt Diät vor, er verordnet alle heilsamen Gegengifte für die Kranken. Denn das ist das grösste und wahrhaft königliche Werk Gottes: die Rettung der Menschheit. Dem Arzt, der keinen Rath für die Gesundheit giebt, zürnen die Kranken, wie aber sollten wir nicht dem göttlichen Erzieher Dank sagen u. s. w."

4) Euseb., h. e. X, 4, 11, vgl. auch die Bezeichnung der Bibel bei Aphraates „die Bücher des weisen Arztes". Vgl. Cyprian, de op. 1: „Christus ist verwundet worden um unsere Wunden zu heilen . . . Als der Herr bei seiner Ankunft jene Wunde, die Adam verursacht, geheilt

wurden wir etwas Ungere
dass die Heilwissenschaft e
der Krankheit lehrt, so ist
die Sünde getroffen wird"[2]

Von den Häretikern k
(2, 17), dass ihre Rede wie
Wort ist sehr häufig wieder
„Ihr Gespräch steckt an wie
heilen", sagt Ignatius[4]), „ei
unseren Herrn." Den häreti
richtige Lehre schon in den

Am häufigsten aber wi
verfahren verglichen: „Nic
selben Pflaster geheilt; die

---

hatte u. s. w." Bei Cyprian sinc
genommenen Bilder sehr häufig;
laps. 14. 34.

1) Athenag., de resurr. 1.

2) Origenes gegen die Antin
T. VI p. 195. Ähnlich Clemens,
Kranken nicht böse ist, der ihm
der Arzt ist nicht der Urheber de
(οὐκ αἴτιος, ἀλλ' ἔλεγχος) —, so
Seele leidet, nicht übelwollend." V
„Wie wir nun einen Arzt nicht

Umschläge", heisst es bei demselben Ignatius [1]). „Die Heilung der Leidenschaften", sagt Clemens im Eingang des „Pädagog", ‚bewirkt der Logos durch Zureden; er kräftigt die Seelen mit milden Gesetzen wie mit mildernden Arzneien [2]) und disponirt die Kranken zur vollen Erkenntniss der Wahrheit." „Lasset uns das Verfahren der Ärzte (bei Ausübung der Sittenzucht) anwenden", sagt Origenes [3]); „wenn trotz der Behandlung mit Öl, der Pflaster und erweichender Umschläge die Härte der Geschwulst nicht nachgiebt, bleibt nur noch das Mittel übrig — zu schneiden." Auf den Einwurf bussscheuer Christen, die behaupteten, das öffentliche Schuldbekenntniss sammt der Bussleistung beleidige das Ehrgefühl und sei jämmerlich, erwidert Tertullian [4]): „Nein — durch die Sünde geräth man in die Jämmerlichkeit; wo es aber zur Busse kommt, da hört das Jämmerliche auf, weil das Heilsame eintritt. Jämmerlich ist es auch, sich schneiden, mit dem Eisen ausbrennen und durch ein ätzendes Pulver peinigen zu lassen; allein bei den Heilmitteln, die unter Schmerzen Heilung bewirken, dient der Vortheil der Heilung zur Entschuldigung der Unbill." Mit ihm stimmt Cyprian überein, wenn er schreibt [5]): „Der Priester des Herrn muss heilsame Mittel brauchen [6]). Unerfahren ist der Arzt, der angeschwollene Wundbeulen mit schonender Hand berührt und das tief in den inneren Theilen eingeschlossene Gift sich vermehren lässt, indem er es

1) Ad Polyc. 2. Die Stelle ist allegorisch zu verstehen und richtet sich an den Bischof Polykarp, der schon c. 1 ermahnt worden war: „Trage die Krankheiten Aller." Mit Sanftmuth und Weisheit soll der Bischof gegen die Irrenden und geistlich Kranken verfahren. Die Mahnung kehrt in der Form, in die sie Ignatius gekleidet hat, in der späteren Literatur sehr oft wieder, s. die gelehrte Note von Lightfoot. Clem. Alex., Fragm. (Dindorf III p. 499): „Mit einem Pflaster wirst du dich selbst und den Nächsten (der dich verleumdet) heilen (wenn du der Verleumdung sanftmüthig begegnest)." Clem. Homil. X, 18: „Man muss das Pflaster nicht auf das gesunde Glied des Körpers legen, sondern auf das leidende. Hermes Trismeg., περὶ βοτ. χυλ. p. 331: „Brauche nicht (immer) das nämliche Pflaster."

2) I, 1, 3: ἤπια φάρμακα, s. Homer.

3) In l. Jesu Nave VII, 6 Lomm. XI, p. 71.

4) De poenit. 10.

5) De lapsis 14.

6) Vgl. Pseudoclem. ep. ad Jacob. 2: „Der Vorsitzende (der Bischof) muss (in der Gemeinde) wie ein Arzt walten und darf nicht heftig wie ein unvernünftiges Thier sein."

dich nicht auf Schneiden und
austrocknender Streupulver, s
zeug und Charpie, gieb mil
spende Trostworte als milder
Wunde tief und hohl ist, so
sich wieder fülle und dem
Wenn sie aber eitert, dann re
einer Strafrede; wenn sie sic
grössert, so mache sie mit sch
drohung des Gerichts; wenn s
sie mit Eisen und schneide d
durch Auferlegen von Fasten.
funden, dass von Fuss bis zu
aufzulegen ist, weder Öl noch
um sich greift und jedem He
der Krebs jegliches Glied in I
mit vieler Umsicht und nach g
erfahrenen Ärzten das faule
Leib der Kirche verdorben we
Schneiden bereit und nicht s
gezähnte Säge, sondern brauch
die Abscesse, damit durch En
sache der Krankheit der Körpe
Triffst du aber einen Unbussf

Man kann nicht leugnen, dass diese fortgesetzte Aufmerksamkeit auf die „Krankheiten" der Sünde auch schlimme Folgen hatte. Nicht nur der ästhetische Sinn stumpfte sich ab[1]), sondern auch der sittlich-thätige. Man muss die Menschen auf das Gesunde, die edle That, lenken, wenn man sie bessern will; das fortgesetzte Reden über Sünde und Vergebung übt eine narkotische Wirkung aus. Mindestens muss der Pädagoge abwechseln zwischen dem Hinweis auf die Vergangenheit (die Schuld, die sittliche Gebundenheit) und dem Ausblick auf die Zukunft (das zu erstrebende Ziel und die Anspannung der Kräfte). Die Theologen der alexandrinischen Kirche hatten für Letzteres einen Sinn. Aber indem sie das Bild des vollkommenen Christen zeichneten, des wahren Gnostikers, legten sie in einseitiger Weise Werth auf das Wissen und die richtige Erkenntniss. Sie hatten sich nicht völlig von dem sokratischen Irrthum losgemacht, dass der wissende Mensch auch immer der gute sei. Zwar haben sie den Wissensdünkel der „Gebildeten" auf dem Boden der Religion und Sittlichkeit überwunden. In der Schrift des Origenes gegen Celsus finden sich vortreffliche Abschnitte darüber, dass auch der ungebildete Mensch Gesundheit der Seele erlangen muss und kann, dass allem zuvor Heilung von Sünde und Kraftlosigkeit nöthig ist[2]), und er trifft den Nagel auf den

---

der Seelen; diese sind Abscesse an der Wahrheit; man muss sie durch den Schnitt des Tadels öffnen. Der Tadel gleicht einer Arznei, die die verhärteten Beulen der Leidenschaften auflöst und das Hässliche des wollüstigen Lebens reinigt, dazu die Hypersarkosen des Hochmuths abträgt und den Menschen wieder gesund und wahr macht." Vgl. I, 9, 83. Methodius, Opp. I, p. 115 ed. Bonwetsch.

1) An dieser Folge hat namentlich der Kaiser Julian Anstoss genommen — und mit Recht. Es war in der Kirche eine Ästhetik des Hässlichen aufgekommen als Protest gegen die Sinnlichkeit des Heidenthums. Krankheit, Tod und die Reste des Todes, Moder und Gebeine, wurden der Gesundheit und dem Schönen vorgezogen. Die Übersinnlichkeit des Christenthums suchte sich einen Ausdruck zu geben in den hässlichen Fragmenten des abgestorbenen Sinnlichen. Wie weit von diesem Raffinement einer sublimen Frömmigkeit war der entfernt, der auf die Schönheit der Lilien auf dem Felde hingewiesen hatte! Die Christen des 3. u. 4. Jahrhunderts fingen wirklich an, die Krankheit für gesund und den Tod für das Leben zu erklären.

2) C. Cels. III, 53: „Wir heilen mit der Arznei unserer Glaubenslehre jedes vernünftige Wesen."

Bildung alles Geschicht
unnöthig wird, wie de
Auf der höchsten Stufe
keines „Heilandes“, also

1) C. Cels. VII, 60.

2) Eine sehr feine Au
reden muss, dass die Menge
und beherzigen kann, finde
an, die gesund ist und im S
ken, aber auf eine Weise zu
gewürzt, dass sie dem Gesc
Dinge nicht gewöhnt sind,
nicht zusagt, sondern nur
Man nehme ferner an, diese
die Feinschmecker es lieben,
die überwiegende Mehrzahl
folge die auf die eine Art zube
wohl bekommt, von den And
im Gegentheil, auf die ander
und Stärke giebt: von welche
dass sie dem öffentlichen Wohl
die sich nur den Vornehmen,
als nützlich erweist? Nehme
und nahrhaft, mag sie nun
so ist es doch klar und auge
Sorgfalt für das allgemeine
der Vielen die Gesundheit geb
der dieses nur bei Wenigen

mehr. „Selig“, ruft er aus[1]), „sind Diejenigen, die, indem sie den Sohn Gottes brauchten, so geworden sind, dass sie ihn nicht mehr als den Arzt nöthig haben, der die Kranken heilt, noch als den Hirten, noch eine Erlösung bedürfen, sondern nur Weisheit, Vernunft und Gerechtigkeit.“ Ganz scharf scheidet er in der Schrift gegen Celsus (III, 61 f.) zwischen zwei Zwecken und Gütern der christlichen Religion, einem niederen und einem höheren. „Nicht zu den Mysterien und zur Theilnahme an der Weisheit, die im Geheimniss verborgen liegt, rufen wir den Ungerechten, den Dieb, den Einbrecher u. s. w., sondern zur Heilung. Denn ein Doppeltes bietet unsere göttliche Lehre. Sie reicht dem Kranken Heilmittel dar und darauf bezieht sich das Wort: ‚Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken‘, und sie eröffnet denen, die rein an der Seele und am Leibe sind, das Geheimniss, das seit ewigen Zeiten verschwiegen war, nun aber durch die prophetischen Schriften offenbart worden ist und durch die Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi ... Gott das Wort ist demnach als Arzt gesendet worden für die Sünder, als Lehrer der göttlichen Geheimnisse aber für die, welche bereits rein sind und nicht mehr sündigen[2])“.

Origenes verbindet also den altchristlichen und den philosophischen Religionsbegriff. Er erhebt sich damit auch über die pessimistische Romantik, welche als Gefahr jenem Religionsbegriff drohte. Aber nur unter den Gebildeten konnte er Nachfolger finden. Das christliche Volk hielt an Jesus, dem **Heilande**, fest. Aber das lässt sich bisher nicht erweisen, dass der für uns im fünften (vielleicht schon im vierten) Jahrhundert auftauchende Christustypus, der dann in den bildlichen Darstellungen der herrschende geworden ist, dem Typus des Äskulap nach-

---

1) Comm. in Joh. I, 22 T. I, p. 43 Lomm.

2) Ebenso Clemens Alex., Paed. I, 1, 3: *ἴσαι οὐκ ἐστὸν ὑγίεια καὶ γνῶσις, ἀλλ' ἡ μὲν μαθήσει, ἡ δὲ ἰάσει περιγίνεται. οὐκ ἂν οὖν τις νοσῶν ἔτι πρότερόν τι τῶν διδασκαλικῶν ἐκμάθοι πρὶν ἢ τέλεον ὑγιᾶναι. οὐδὲ γὰρ ὡσαύτως πρὸς τοὺς μανθάνοντας ἢ κάμνοντας ἀεὶ τῶν παραγγελμάτων ἕκαστον λέγεται, ἀλλὰ πρὸς οὓς μὲν εἰς γνῶσιν, πρὸς οὓς δὲ εἰς ἴασιν. καθάπερ οὖν τοῖς νοσοῦσι τὸ σῶμα ἰατροῦ χρῄζει, ταύτῃ καὶ τοῖς ἀσθενοῦσι τὴν ψυχὴν παιδαγωγοῦ δεῖ, ἵν' ἡμῶν ἰάσηται τὰ πάθη, εἶτα δὲ καὶ διδασκάλου, ὃς καθηγήσεται πρὸς καθαρὰν γνώσεως ἐπιτηδειότητα εὐτρεπίζων τὴν ψυχήν, δυναμένην χωρῆσαι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ λόγου.*

Zeugniss für sie
der Stadt Paneas
Bild Jesu galt,
erzählt uns nämli
gesehen, welches
Dankbarkeit habe
Basis bei der Thü
auf die Kniee geb
gegenüber steht a
rechtstehenden Mar
geschlagenen Mant
streckt. Zu seinen
Pflanze empor, die
und ein Heilmittel
Mannesgestalt nun
es nicht, dass ehema
empfangen hatten, si
dieses Bildwerk Jesu
Weibe errichtet word
wahrscheinlich[2]); vie
leicht schon frühe, v
umgedeutet worden
und dafür spricht die
dings ein Übergang v
Allein gesichert ist d

man den Abscheu, den auch noch die Christen des 4. Jahrhunderts vor den heidnischen Göttern gehegt haben, wenn man an eine bewusste Umbildung des Äskulapbildes zum Christusbilde denken zu dürfen meint.

Wir haben bisher betrachtet, wie sich das älteste Christenthum als Religion der „Heilung“ in den Gleichnissen, Gedanken, Lehren und Bussordnungen ausgebaut hat. Es erübrigt noch zu zeigen, dass es diesen Charakter auch in seinen Ordnungen zur Pflege der leiblich Kranken ausgeprägt hat.

„Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht .... Was ihr gethan habt Einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan.“ In diesen Worten hat der Stifter der Religion die dienende Liebe an den Kranken in den Mittelpunkt der Religion gestellt und sie allen seinen Jüngern auf die Seele gelegt. Die alte Christenheit hat diese Verpflichtung im Herzen behalten[1]) und in der That verwirklicht. Man kann das noch aus den Resten der uns erhaltenen Literatur erkennen, obgleich sie nicht zu dem Zwecke geschrieben ist, das Gedächtniss an die Werke der Barmherzigkeit zu erhalten. Zunächst begegnen uns überall Mahnungen, für die Kranken zu sorgen. „Tröstet die Kleinmüthigen, nehmt euch der Kranken an“, schreibt der Apostel Paulus an die erregte, die nächsten Pflichten übersehende Gemeinde von Thessalonich[2]). In dem Kirchengebet, welches uns in dem ersten Clemensbrief erhalten ist, wird ausdrücklich für die seelisch und körperlich Leidenden gebetet[3]). „Ist Jemand krank, der rufe zu sich die Ältesten der Gemeinde“, heisst es im Jakobusbrief[4]) — ein deutlicher Beweis, dass die Hülfe in Krankheitsfällen als eine Gemeindesache[5]) an-

1) Vgl. die schönen Ausführungen des Lactant., Div. inst. VI, 12 (namentlich p. 529 Brandt): „aegros quoque quibus defuerit qui adsistat, curandos fovendosque suscipere summae humanitatis et magnae operationis est.“

2) I, 5, 14.

3) I Clem. 59: „*τοὺς ἀσθενεῖς* [so ist wahrscheinlich zu lesen] *ἴασαι* .... *ἐξανάστησον τοὺς ἀσθενοῦντας, παρακάλεσον τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας.* Vgl. die späteren Krankengebetsformularien von App. Const, VIII, 10 an; s. Binterim, Denkwürdigkeiten VI, 3 S. 17 ff.

4) C. 5, 14.

5) S. I Cor. 12, 26: „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit.“

... irgend einer andere...
richtet Tertullian im Apo...
die Gemeinde für die a...
fahren weiter durch Just...
welche die Pflicht hatten...

Man darf sagen, d...
Kranken- und Armenpfle...
mehrere Generationen hi...
ruhte auf der breiten Basis...
aus dem Gemeindegottesd...
Der Bischof war der Ob...
namentlich in Syrien und...
Arzt gewesen sein; seine...
konen und die angestellt...
zugleich vor Mangel ges...
meindedienst aufgenomme...
dem 2. Jahrhundert heisst...
destens) eine Wittwe ange...
heimgesuchten Frauen beiz...
das Nöthige den Presbyter...
vielem Weingenuss ergebe...
für die nächtlichen Hülfle...
das Nöthige" melden, d. h...
bemerkt Tertullian einma...

häretischen Gemeinschaften: „sie wagen zu lehren, zu streiten, zu exorcisiren, Heilungen zu versprechen, vielleicht auch zu taufen“ [1]). Eine Einrichtung, wie sie sich heute manchmal in kirchlichen Krankenhäusern findet, dass eine „Oberin“ die Kranken und die Ärzte dirigirt, wäre nicht im Sinne der alten Kirche gewesen, freilich auch nicht die Beschickung der männlichen Kranken durch Frauen und Jungfrauen, während sich diese Einrichtung bei uns bewährt hat. Ziemlich frühe scheint das Institut der angestellten Wittwen in das der „Diakonissen“ übergegangen zu sein; leider ist uns über diesen Übergang und die Entstehung der Diakonissen-Institution nichts bekannt [2]).

In der ältesten Kirche traten aber die weiblichen Pfleger hinter den männlichen sehr zurück. Die Diakonen waren die eigentlichen Helfer. Ihr Amt war ein schweres und, namentlich in den Zeiten der Verfolgungen, ein sehr exponirtes. Sie haben eine beträchtliche Anzahl zu den Märtyrern gestellt. „Thäter guter Werke, Tag und Nacht nach Allem sehend“, werden sie genannt [3]). Die Sorge für die Armen und Kranken war eine ihrer Hauptaufgaben [4]). Wie viel sie leisten mussten und was sie geleistet haben, erkennt man vor Allem aus der Briefsammlung Cyprian's [5]) und aus den echten Märtyreracten. Aber der Umstand, dass besondere Krankenpfleger vorhanden waren, sollte den Laien nicht entlasten. „Die Kranken sind nicht zu vernachlässigen, noch soll Einer sagen: ‚ich habe das Dienen nicht gelernt‘. Niemand soll eine gemächliche Lebensweise oder das Ungewohnte, Anderen hülfreich zu sein, vorschützen“, heisst es im pseudojustinischen Brief an Zenas und Serenus [6]). Dass sich die Nachfolge Christi im Krankendienst zeigt, mit dem das „visitare

---

1) De praescr. 41.

2) Sie werden zuerst im Pliniusbrief erwähnt.

3) Texte u. Unters. II, 5 S. 24.

4) S. Ep. Pseudoclem. ad Jacob. 12: *Oἱ τῆς ἐκκλησίας διάκονοι το ἐπισκόπου συνετῶς ῥεμβόμενοι ἔστωσαν ὀφθαλμοί, ἑκάστου τῆς ἐκκλησίας πολυπραγμονοῦντες τὰς πράξεις . . . τοὺς δὲ κατὰ σάρκα νοσοῦντας μανθανέτωσαν καὶ τῷ ἀγνοοῦντι πλήθει προσαντιβαλλέτωσαν, ἵν' ἐπιφαίνωνται, καὶ τὰ δέοντα ἐπὶ τῇ τοῦ προκαθεζομένου γνώμῃ παρεχέτωσαν.*

5) Er ermahnt immer wieder in den Briefen, die er aus seinem Versteck an die Gemeinde schrieb, die Kranken nicht zu vernachlässigen.

6) C. 17.

öfters gehört [2]), und Lucian be

Nachdem die Kirche durc
vilegirt worden war, übte sie
4. und 5. Jahrhundert im gross
Krankenpfleger ausbilden, sonde
häuser und vernichtete durch
Doch fällt diese Thätigkeit bere
Abhandlung; sie ist auch be
schreibern ausreichend geschild

Nicht verschweigen lässt
— und dies gilt von allen Z
Kirche — ein berechnender Zu
pflege sich geltend gemacht h
Jahrhundert steigerte. Man p
eigenen Seligkeit willen. Wenn
Seligkeit in diesem Dienste fan
wenn man des himmlischen Loh
im Grunde nicht dem Kranken,
ist schmal, und sie lag bei den
Stelle, als wo der evangelisch

---

1) De mart. Pal. 11, 22.

2) Apolog. 39.

3) Auf den Kampf, den die Kir
z. B. die Fruchtabtreibung (Didache
Minucius 30. 2. Athenag.. Suppl. 35 (

haben die evangelischen Christen bereits den Beweis ausreichend geliefert, dass die uninteressirte Liebe ebenso opferfreudig macht wie die interessirte? Umgekehrt zeigt die alte Kirche, obgleich sie viel weniger empfindlich war gegen das „Dienen um Lohn", dass auch unter dieser Bedingung die Liebe aufzuwachsen vermag, die nicht das Ihre sucht, sondern was des Andern ist.

Christliche Religion und Krankenpflege sind ein langes Stück Wegs in der Geschichte miteinander gegangen; sie sind unzertrennlich. Auch heute noch beruht die Kraft und Zukunft der Kirche darauf, dass sie sich der seelisch und leiblich Leidenden annimmt. Nicht zum wenigsten gilt das von der christlichen Mission. Eigentlich sollte jeder Missionar, der zu uncultivirten Völkern geht, zugleich Arzt sein. Das hat uns noch jüngst der früh vollendete Pionier-Missionar von Uganda, Alexander M. Mackay, in überzeugendster Weise klar gemacht [1]. Nur als das Evangelium von dem Heilande und von der Heilung — in dem umfassenden Sinn, den die alte Kirche mit diesem Gedanken verbunden hat — bleibt das alte Christenthum jung und das junge Christenthum das alte.

---

1) S. die von seiner Schwester herausgegebene Biographie, deutsch bei Hinrichs 1891.

